

Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo



Facultad de Historia  
División de Estudios de Posgrado



Programa de Maestría en Historia  
con opción en Historia Regional Continental

a la historia por la  
verdad, la inteligencia  
y el arte

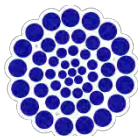
TESIS:

***Cherán K´eri juchari uinapikua, Cherán Grande es  
nuestra fuerza. La reivindicación de la comunidad  
purhépecha a través del conflicto territorial.***

Que para obtener el grado de  
**Maestro en Historia**

Presenta:  
**José Atahualpa Chávez Valencia**

Director de tesis:  
**Dr. Alejo Maldonado Gallardo**



**CONACYT**

Morelia, Michoacán, marzo de 2016.



Facultad de Historia  
DIVISIÓN DE POSGRADO

**UNIVERSIDAD MICHOACANA  
DE SAN NICOLÁS DE HIDALGO**

TESIS

***Cherán K´eri juchari uinapikua, Cherán Grande es nuestra fuerza. La reivindicación de la comunidad purhépecha a través del conflicto territorial.***

Que presenta: José Atahualpa Chávez Valencia, estudiante de la Maestría Institucional en Historia con opción en Historia Regional Continental, asociado al cuerpo Académico Historia de México CA-48, vinculado a las Líneas de Generación y Aplicación del Conocimiento que cultiva el Dr. Alejo Maldonado Gallardo: Historia Social, Política y de la Cultura y Teoría de la Historia e Historiografía.

Morelia, Michoacán, marzo de 2016.

*A mis padres...*

*A mis hermanos...*

*A mi familia...*

*A la comunidad de Cherán K'eri...*

# ÍNDICE

<b>ABSTRACT</b>	6
<b>AGRADECIMIENTOS</b>	7
<b>ABREVIATURAS</b>	8
<b>INTRODUCCIÓN</b>	9
<b>CAPÍTULO I. CHERÁN K'ERI JUCHARI ECHERI, NUESTRO TERRITORIO</b>	31
1. Cherán K'eri, recreando el espacio	33
2. Caracterizando la región purhépecha.	43
<b>CAPÍTULO II. LA LUCHA POR LA AUTODEFENSA Y PROTECCIÓN DEL BOSQUE DE LA COMUNIDAD INDÍGENA DE SAN FRANCISCO CHERÁN.</b>	55
1. Somos de ayer, de hoy y de siempre. La emergencia del movimiento indígena latinoamericano.	57
2. Nunca más un México sin nosotros. La reivindicación indígena mexicana.	65
Los movimientos purhépechas en defensa del territorio.	73
Movimientos en defensa de la comunidad y los recursos naturales en Cherán.	83
3. El movimiento por la seguridad, la justicia y la defensa del bosque de Cherán.	88
Las disputas por el control del poder local y la incursión de los partidos políticos.	88
La explotación forestal y la influencia del crimen organizado.	100
¡Ahí vienen los malos! El simbólico 15 de abril de 2011.	109
<b>CAPÍTULO III. JIMBANHI CHERÁN K'ERI, REINVENTANDO LA TRADICIÓN COMUNITARIA.</b>	122
1. La nueva presencia de lo comunal: la comunalidad.	124
2. Janonkuaxaka Cherán K'eri, el regreso de Cherán Grande.	128
Signos de identidad, una discusión teórica.	133

3. La reivindicación territorial.	141
4. La parangua centro de unión y diálogo comunal: las fogatas.	148
5. Los K´eris y sus “usos y costumbres”; el Concejo Mayor de Gobierno.	156
El nombramiento ritual de los k´eris.	163
La asamblea comunal, máxima autoridad de gobierno.	173
6. “Todavía nos queda algo”. La tradición y el “costumbre” soportes de la identidad purhépecha.	179
<b>CONCLUSIONES.</b>	190
<b>GLOSARIO.</b>	196
<b>FUENTES.</b>	197
Archivos.	197
Hemerografía.	197
Bibliografía.	200
Páginas web.	205
Testimonios orales.	207

# **Cherán K´eri juchari uinapikua, Cherán Grande es nuestra fuerza. La reivindicación de la comunidad purhépecha a través del conflicto territorial.**

José Atahualpa Chávez Valencia.

## **Resumen.**

El presente trabajo tiene como propósito realizar una reflexión en torno a cómo se reconfiguran las identidades de las comunidades indígenas purhépechas a través de los conflictos territoriales, específicamente en Cherán, Michoacán y su movimiento del 15 de abril de 2011, enfocándonos en el discurso identitario que se va conformando entre los comuneros y que aterrizan en la vuelta a la comunalidad. Con ello se analiza la comunalidad conformada por valores y formas de ser que se reflejan a través de instituciones y prácticas locales: Concejo Mayor de Gobierno, las fogatas, las asambleas, el territorio. Teniendo como fundamento legitimador e histórico a la tradición y “el costumbre”.

**Palabras clave:** identidad, cultura, territorio, territorialidad, comunidad, comunalidad.

## **Abstract.**

This paper aims to make a reflection about how identities of indigenous communities purhépechas through territorial conflicts, specifically in Cheran, Michoacan and movement of April 15, 2011 are reconfigured, focusing on the identity discourse that it is shaping between the commoners and landing on the back communality. Chief Government Council, campfires, assemblies, territory: This consists of communality values and ways of being that are reflected through local institutions and practices are analyzed. Having as basis for legitimizing and historical tradition and".

**Keywords:** identity, culture, territory, territory, community, communality.

## AGRADECIMIENTOS

**L**a comunidad indígena purhépecha de Cherán K´eri merece mi especial agradecimiento por las facilidades brindadas para realizar la presente investigación. A todos los comuneros y comuneras que accedieron a ser entrevistas y compartir sus puntos de vista y despejar mis dudas.

A mi asesor el Dr. Alejo Maldonado Gallardo por creer en la pertinencia del proyecto y por guiarme para aterrizar la investigación. A mis lectores de los cuatro coloquios de investigación: Dra. María Teresa Cortes Zavala, Dr. Ramón Alonso Pérez Escutia, Dra. Gloria Lara Millán y Dr. Rogelio E. Ruíz Ríos gracias por su apoyo, observaciones y comentarios.

Agradecimiento especial al Dr. Rogelio E. Ruíz Ríos por el apoyo incondicional brindado, durante la estancia de investigación que realice en la Universidad Autónoma de Baja California, campus Tijuana, bajo su asesoría.

De igual manera extendiendo una de mis mayores gratitudes al Concejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT) por las becas brindadas para cursar la maestría y mi estancia de investigación, sin las cuales no podría continuar con mi formación profesional.

A mis compañeros y amigos de la maestría por los momentos compartidos entre clases y aventuras, donde planteamos y desarrollamos nuestras investigaciones y conformamos lazos de amistad.

Durante el proceso de la investigación mi familia fue el soporte y fundamento más grande, con ellos compartí alegrías y desveladas, sin su apoyo el presente trabajo no se hubiera materializado. Ellos me indicaron y acompañaron durante este caminar que tuve que recorrer para concluir la maestría. A mis padres, José y Onésima, a mis hermanos, José, Claudia, Francisca y Yesenia. Pero muy en especial a mi esposa Diana y a mi pequeña inspiración Kenia, ellas fueron la principal fuente de apoyo y motivación.

## **ABREVIATURAS.**

**ACCJM:** Archivo de la Casa de la Cultura Jurídica de Michoacán.

**AGHPEM:** Archivo General e Histórico del Poder Ejecutivo de Michoacán.

**ANPIBAC:** Alianza Nacional de Profesionales Indígenas Bilingües.

**CNPI:** Consejo Nacional de Pueblos Indígenas.

**EZLN:** Ejército Zapatista de Liberación Nacional.

**FDN:** Frente Democrático Nacional.

**FICIM:** Frente Independiente de Comunidades Indígenas de Michoacán.

**FIPI:** Frente Independiente de Pueblos Indios.

**INI:** Instituto Nacional Indigenista.

**MIR:** Movimiento Indígena Revolucionario.

**OIT:** Organización Internacional del Trabajo

**PAN:** Partido Acción Nacional.

**PAS:** Partido Alianza Social.

**PRD:** Partido de la Revolución Democrática.

**PRI:** Partido de la Revolución Institucional.

**UCEZ:** Unión de Comuneros Emiliano Zapata.



# INTRODUCCIÓN.



La colonización española se acompañó por la destrucción de los Estados precolombinos. Los tres siglos de la Nueva España representaron la dominación de los pueblos antiguos por un sistema estamentario que reservaba la cima al grupo europeo. La situación da lugar a varias formas de resistencia: desde las múltiples rebeliones armadas de carácter local, pero sobre todo, la lucha sorda y permanente de las comunidades indias por conservar sus territorios y mantener sus usos y costumbres, apelando a la maraña de leyes vigentes o a la resistencia pasiva.<sup>1</sup>

La conquista de las tierras americanas y la sujeción política de sus pobladores sembraron la discordia que se ha prolongado hasta nuestros días. Las instituciones políticas y religiosas que establecían los reinos indígenas fueron desmanteladas, y en su lugar se impusieron las de origen europeo y cristiano, que se combinaron con los restos de las primeras y de esta forma dieron nacimiento a instituciones de carácter híbrido, una constante de la historia colonial.<sup>2</sup>

La ambición de crear una nación de ciudadanos regidos por leyes iguales, unidos por valores comunes y animados por el propósito de crear un Estado soberano, fue una aspiración obsesiva de los políticos mexicanos a lo largo del siglo XIX. La lucha contra el dominio colonial en las postrimerías del siglo XVIII y durante la Guerra de Independencia, y más tarde los sentimientos de frustración que provocó la guerra con los Estados Unidos, redoblaron el anhelo de constituir a la nación mexicana. Bajo esa compulsión nació lo que Benedict Anderson ha llamado una “comunidad imaginada”.<sup>3</sup> Un tejido de símbolos, emblemas, imágenes, discursos, principios, memorias, valores y sentimientos patrióticos que enunciaban que los pobladores del país, con todas sus disparidades, estaban unidos por ideales semejantes, compartían

---

<sup>1</sup> Luis Villoro, *Estado plural, pluralidad de culturas*, México, Paidós / UNAM, 1988, p. 40.

<sup>2</sup> Enrique Florescano, *Etnia, Estado y Nación. Ensayo sobre las identidades colectivas en México*, México, TAURUS, 2001, p. 149.

<sup>3</sup> Benedict Anderson, *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y difusión del nacionalismo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993.

un territorio, tenían un pasado común y veneraban emblemas y símbolos que los identificaban como mexicanos.<sup>4</sup>

El enfrentamiento entre los grupos étnicos tradicionales y la nación se produjo cuando se creó el Estado moderno, el llamado Estado-nación. Al contrario de la nación histórica, el Estado-nación es concebido como una asociación de individuos que se unen libremente para construir un proyecto. En esta concepción – a decir de Enrique Florescano-, la sociedad no es más el complejo tejido de grupos, culturas y tradiciones, formadas a lo largo de la historia, sino un conglomerado de individuos que se asumen iguales.<sup>5</sup>

Durante el proceso de organización del Estado nacional posrevolucionario –después de 1910-1940-, la cuestión indígena se convirtió en un tema relevante no sólo por su relación con la cuestión agraria sino también por su vinculación con la cuestión nacional. La problemática étnico-nacional fue abordada en los términos de la época por los nacionalistas integracionistas, los comunistas, los lombardistas y los indigenistas. Aunque diferían en el enfoque y en las soluciones propuestas, todos ellos compartían el interés de buscar una solución a los “problemas” que planteaba la heterogeneidad étnica del país, y de encontrar la forma de inserción de los indígenas en el Estado nacional.<sup>6</sup>

Esta nueva idea de nación “rompe con la noción tradicional”, señala Luis Villoro. Un pueblo ficticio de individuos abstractos reemplaza a los pueblos reales; una nación construida, a las naciones históricas”. El Estado-nación, en lugar de aceptar la diversidad de la sociedad real, tiende a uniformarla mediante una legislación general, una administración central y un poder único. La primera exigencia del Estado-nación es entonces desaparecer la sociedad heterogénea y destruir los “cuerpos”, “culturas diferentes”, “etnias” y

---

<sup>4</sup> *Ibíd.*, pp. 15, 16.

<sup>5</sup> Enrique Florescano, “El Estado-Nación y las identidades regionales y globales”, en *Reto de la historia y cambios políticos*, México, Instituto Nacional de Estudios Históricos de la Revolución Mexicana, 2004, p. 13.

<sup>6</sup> Consuelo Sánchez, *Los pueblos indígenas: del indigenismo a la autonomía*, México, Siglo Veintiuno Editores, 1999, p. 28.

“nacionalidades”. De esta manera, al integrarse al Estado-nación, el individuo debe hacer a un lado sus peculiares rasgos biológicos, étnicos, sociales, o regionales, para convertirse en simple ciudadano, igual a todos los demás.<sup>7</sup>

En el siglo XX persistió el atractivo de las políticas que contribuyeron a formar el Estado nacional, de suerte que los estudiosos del nacionalismo sólo repararon en sus rasgos positivos. Sin embargo, desde la segunda mitad del siglo XIX el nacionalismo proclamado en las esferas del gobierno y en las instituciones del Estado adquirió un cariz intolerante y represivo. Las clases dirigentes, al hacer suyo el modelo occidental de nación, demandaron que las etnias, las comunidades y los grupos originarios que coexistían en el país se ajustaran a ese arquetipo. Así, cuando los indígenas o los campesinos no se avinieron a esas demandas, el gobierno descargó todo el peso del Estado sobre ellos y llegó al extremo de aniquilar a los pueblos que opusieron resistencia al proyecto centralista. Esta política intolerante escindió más a la nación.<sup>8</sup>

Finalmente se impuso en el país la perspectiva de unidad nacional basada en la homogeneidad sociocultural y se rechazó la perspectiva de unidad nacional fundada en la diversidad étnica. De este modo se les negó a las comunidades indígenas “el derecho de autogobernarse conforme a sus patrones tradicionales”, porque se perseguía como objetivo primordial la integración de una comunidad nacional en que todos sus miembros participen de los beneficios de una cultura común. De esta manera, la uniformidad cultural fue considerada como un requisito para conseguir la unidad nacional.<sup>9</sup>

La homogeneización de la sociedad se realiza sobre todo en el nivel cultural. Además, la homogeneización nunca consistió en una convergencia de las distintas culturas y modos de vida regionales en uno que los sintetizara, sino en la acción de un sector dominante de la sociedad que, desde el poder central, impuso su forma de vida sobre los demás. Los nuevos Estados

---

<sup>7</sup> L. Villoro, *Op. Cit.*, p. 26.

<sup>8</sup> E. Florescano: *Etnia, Estado... Op. Cit.*, p. 16.

<sup>9</sup> C. Sánchez, *Op. Cit.*, pp. 43, 44.

nacionales se forman a partir del programa decidido por un sector social que se propone la transformación del antiguo régimen para formar una sociedad homogénea.<sup>10</sup>

La perspectiva histórica muestra que la tensión entre las etnias, el Estado y la nación es antigua y ha sido persistente en México. Cada una de esas entidades reclamó autonomía e identidad propias, y generó así una relación antagónica con las otras. Al no ser superadas por una organización política comprensiva, las controversias dieron paso al enfrentamiento y a la intolerancia mutua, que a su vez desembocaron en violentas conflagraciones sociales. En este contexto y a pesar de todos los embates, los grupos étnicos de México revitalizaron una y otra vez sus antiguos lazos de identidad. Al verse obligados a convivir con sus dominadores, desarrollaron nuevas formas de solidaridad y lograron hacer pervivir, mediante una dinámica de intercambio y adaptación con la cultura dominante, sus propias tradiciones.<sup>11</sup>

Michoacán y en particular, los purhépechas no escaparon al proceso expuesto, razón por la que, el estudio de tesis: *Cherán K´eri juchari uinapikua, Cherán Grande es nuestra fuerza. La reivindicación de la comunidad purhépecha a través del conflicto territorial*, tiene como eje rector, precisamente, la búsqueda de una forma diferente de interpretar y comprender a las comunidades indígenas y de manera particular a las purhépechas. Es decir, se trata de una manera diferente de rastrear las particularidades identitarias desde una perspectiva distinta. Sobre todo tratando de romper con las interpretaciones puristas-esencialistas que se han desarrollado en torno a ellos, y por el contrario, acercarse un poco más a lo que ellos son, a tratar de comprender los contextos de su conformación como colectividades. Teniendo muy presente que se trata de una sociedad sumamente heterogénea, donde se pueden encontrar diversas tradiciones que no han conseguido fusionarse y, muchas veces, ni siquiera convivir. Dejar de lado la historia “imaginada o

---

<sup>10</sup> L. Villoro, *Op. Cit.*, pp. 27, 28.

<sup>11</sup> E. Florescano: *Etnia, Estado... Op. Cit.*, p. 16, 267.

deseada” de un hombre purhépecha inalterable en el tiempo y con una totalidad armónica de rasgos comunes.

Es por ello que la tesis se enfoca en presentar a la territorialidad como el elemento más representativo de las comunidades de la Meseta Purhépecha, pero enfocándonos principalmente en el discurso identitario que en los momentos de tensión y conflicto van conformando las comunidades indígenas y en los cuales proyectan sus representaciones colectivas, sus aspiraciones, su contraste, su identidad. Haciendo énfasis, en que el conflicto es fundamental para entender las relaciones sociales que presenta la región. La conflictividad, de esta manera, propicia la generación de narraciones que realzan lo indígena y lo contraponen con sus oponentes, sean estos mestizos o indígenas.

Así, señalamos que la recuperación de lo que consideran, las comunidades purhépechas, como su territorio implican poner en la práctica o concretizar ciertos modelos simbólicos y estructuras que sólo existen en la memoria histórica y en el imaginario colectivo. La concretización de la idea de comunidad –entendida como un todo que tiende hacia la homogeneidad y la igualdad de oportunidades para todos sus miembros- tiene que ver necesariamente con la revitalización de ciertos símbolos que resultan significativos para los actores sociales. Es decir, se trata de definirse por sí mismos y según sus propios criterios de identidad. Pero no de inventariar simplemente el conjunto de rasgos culturales que definirán su identidad, sino de detectar cuáles de entre ellos han sido seleccionados, interiorizados y utilizados por los miembros del grupo para afirmar su identidad.

Esto no quiere decir que sea una selección arbitraria, sino que responde a las circunstancias del entorno, de la situación, del momento. De esta manera, la presente tesis se enfoca al análisis de un lugar y conflicto específicos. La comunidad purhépecha de Cherán, Michoacán, y en el “Movimiento por la Seguridad, la Justicia y la Defensa del Bosque”, emprendido el 15 de abril de 2011. En la región purhépecha existen numerosas comunidades que han emprendido acciones por defender su territorio y sus recursos naturales, pero

el hecho de centrar nuestro análisis en la comunidad de Cherán corresponde a que ha sido de los pocos movimientos que se han consolidado, que han estructurado fuertes formas de organización y movilización, además, por la proyección que el movimiento tuvo, no solamente a nivel nacional o regional, sino internacional.

En la formulación y consiguiente construcción del discurso que sustenta el presente estudio, se buscó dar respuesta a las interrogantes fundamentales, motivo de la tesis, ¿en qué medida influyen los conflictos territoriales en la reconfiguración identitaria de las comunidades purhépechas? En este sentido, nos preguntamos ¿Qué representó el movimiento del 15 de abril de 2011 para la comunidad de Cherán? Al identificar que el movimiento representó el momento de la resignificación de la forma de vida en comunidad, la comunalidad, nos cuestionamos ¿En qué consiste la comunalidad en Cherán? Considerando que la comunalidad representa la identidad de la comunidad ¿Cómo se reconfigura ésta durante el movimiento? ¿Qué elementos la integran? ¿Cuál es el fundamento de la idea de comunalidad que se conforma en Cherán a raíz del movimiento?

Para dar respuesta a las preguntas anteriores y buscar una explicación argumentada sobre el tema, se partió, de cuatro supuestos hipotéticos. Primero: las comunidades de la Meseta coexisten en contextos de tranquilidad y tensión constantes producto de las afectaciones que sufren en sus territorios. Donde la territorialidad se ha convertido en un fenómeno que rige la vida de la mayoría de la población de la región purhépecha, en la que, los conflictos por tierras y recursos naturales han reconfigurado las relaciones sociales entre las comunidades. Implementado y reforzado formas de organización para proteger el principal elemento que les brinda cohesión e identidad. Mientras, las movilizaciones y reivindicaciones se construyen en la defensa y protección de su territorio, y a partir de él refuerzan y reconfiguran su identidad.

Segundo: en Cherán, el movimiento tiene como principal objetivo, poner fin a la devastación de los recursos naturales -por parte de las autoridades municipales y células del crimen organizado-, la invasión territorial, los

saqueos y robos, y sobre todo brindar seguridad a la comunidad ante una ola de asesinatos y “levantones” que aumentaban día a día. Acontecimientos, a través de los que, la comunidad, fue cobrando conciencia y estructurando un discurso que introdujo más elementos por los cuales luchar. Conformando un discurso identitario que se centraba en la comunidad y en la vuelta a la comunalidad.

Tercero: este retorno a la comunalidad se sustentó en el reforzamiento de ciertos valores enmarcados en instituciones y formas de ser a los cuales se quería volver: denominados, como la vuelta al comunalismo, a la comunalidad. Colocando en primer lugar, el respeto y cuidado de los recursos naturales, después el reforzamiento de los lazos comunales y familiares a través de “las fogatas”, donde los “usos y costumbres” se posicionaron como forma de gobierno y organización; se introduce a las asambleas como centro del diálogo y toma de decisiones; y el reforzamiento de la tradición y “el costumbre” como soporte histórico y legitimador de la identidad.

Cuarto: la idea de comunalidad, en Cherán, obedece a las circunstancias que el momento les presentó y ante los cuales tuvieron que afrontar, haciendo uso del bagaje cultural del que disponían, teniendo muy presente el peso de la tradición y “el costumbre”. La primera como el fundamento histórico legitimador que permite recrear, resignificar y revalorar viejas prácticas, símbolos, figuras; y el segundo, como el espacio que brinda la posibilidad de transformar, cambiar, adaptar los elementos de la tradición en el presente. Así, la conformación del ideal comunal -del retorno a la comunalidad-, no obedece a un proceso de resurgimiento esencial, sino a las condiciones sociales que van cobrando conciencia y presión en la comunidad de Cherán y que desembocan en el movimiento del 15 de abril de 2011. De ahí, que las comunidades y grupos indígenas de Michoacán han logrado adaptar y resignificar su identidad en distintos momentos, pero sobre todo en los contextos de tensión y conflicto.

La correspondiente formulación de las interrogantes y de nuestros planteamientos hipotéticos estuvo orientado a lograr los siguientes objetivos:



exponer las reconfiguraciones de las identidades de las comunidades indígenas purhépechas en los contextos de tensión y de conflicto propiciados por los procesos de afectación territorial, tomando para ello el estudio de caso de Cherán Michoacán y su movimiento del 15 de abril de 2011. Así como, mostrar que los discursos y las construcciones identitarias de las comunidades indígenas, son el resultado de las situaciones del contexto, para lo cual hacen uso de elementos, emblemas y símbolos para reafirmar su identidad, lo que ellos son y pretenden ser. Asimismo, identificar y analizar el discurso identitario que se conformó en Cherán a consecuencia del movimiento y que tuvo como elemento principal a la comunalidad. Centrando la atención, en la reconstrucción de la idea de comunalidad que se conformó en Cherán durante el movimiento y que se proyecta como el emblema de su identidad local.

Para ello nos apoyamos en Gilberto Giménez, quién señala que “la identidad debe concebirse como una eflorescencia de las formas interiorizadas de la cultura, ya que resulta de la interiorización selectiva y distintiva de ciertos elementos y rasgos culturales por parte de los actores sociales. Por lo tanto, la mera existencia objetivamente observable de una determinada configuración cultural no genera automáticamente una identidad. Se requiere todavía de parte de los actores sociales la voluntad de distinguirse socialmente a través de una reelaboración subjetiva y selectiva de algunos de sus elementos”.<sup>12</sup> De esta manera, continúa Giménez, “todo el esfuerzo de los grupos minoritarios se orienta, no tanto a reapropiarse una identidad que frecuentemente es la que les ha sido otorgada por el grupo dominante, sino a reapropiarse los medios para definir por sí mismos y según sus propios criterios su identidad”.<sup>13</sup> No se trata simplemente de inventariar el conjunto de rasgos culturales que definirán a una identidad, sino de detectar cuáles de

---

<sup>12</sup> Gilberto Giménez Montiel, “Paradigmas de identidad”, en *Sociología de la identidad*, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa /Miguel Ángel Porrúa, México, 2002, p. 38.

<sup>13</sup> *Ibíd.*, p. 41.

entre ellos han sido seleccionados y utilizados por los miembros del grupo para afirmar y mantener una distinción cultural.<sup>14</sup>

La existencia de dichos elementos, argumenta Bartolomé, es “lo que nos permitirá caracterizar la presencia de una *cultura de resistencia*, entendida como la lucha a favor del conjunto de referentes culturales que una sociedad asume como fundamentales para su configuración identitaria en un momento dado de su proceso histórico. En ciertas oportunidades estos rasgos seleccionados son mantenidos y definidos con una especial tenacidad, ya que se percibe que de ellos depende la misma existencia de la colectividad diferenciada. Así, a pesar de los procesos de transfiguración étnica y cultural, muchos de los rasgos culturales provenientes de la gran tradición civilizatoria mesoamericana se manifiestan en el presente de los pueblos indios, adquiriendo en algunos casos el carácter de emblemas de sus definiciones étnicas”.<sup>15</sup>

Cabe resaltar, que la adopción y rechazo de tales o cuales elementos o emblemas identitarios, se lleva a cabo en contextos de constante interacción donde la regla está marcada por la situación.<sup>16</sup> Referir a circunstancias situacionales, señala Rogelio Ruíz, “no significa excluir los condicionamientos materiales e imaginativos que inciden en las realidades sociales de los individuos más allá de su voluntad o de su conciencia; implica, sí, reconocer la capacidad del sujeto para responder de formas muy diversas a una serie de estímulos y escenarios que de manera contingente o estructural se le presentan. Además, rompiendo con las viejas nociones que conciben las

---

<sup>14</sup> *Ibíd.*, p. 42.

<sup>15</sup> Miguel Alberto Bartolomé, *Gente de costumbre y gente de razón. Las identidades étnicas en México*, México, Siglo Veintiuno Editores, 1997, p. 79, 80.

<sup>16</sup> En este sentido, la etnicidad indígena, en la medida en que es un fenómeno crecientemente situacional, se construye y reconstruye socialmente en un proceso permanente de negociación dialéctica. Stefano Varese, “Los dioses enterrados: el uso político de la resistencia cultural indígena”, en Jacinto Arias Pérez (coordinador), *El arreglo de los pueblos indios: la incansable tarea de reconstitución*, México, SEP / Instituto Chiapaneco de Cultura / Gobierno del Estado de Chiapas, 1994, p. 450.

identidades como algo fijo, esencial, inexpugnable, estable perennemente, conduciendo a la adquisición de múltiples identidades en un mismo sujeto”.<sup>17</sup>

Por lo cual, se debe tener en cuenta que en la construcción de la identidad influyen tanto factores objetivos como subjetivos, argumenta Dominick La Capra, “esta no se debe idealizar, ni tampoco confundirla con la identificación, en el sentido de fusión total con los otros, en la que toda diferencia es descalificada y cualquier crítica es sinónimo de traición. Recalcando que la identidad implica modos de ser con otros que van de lo real a lo imaginario, virtual, buscado, normativamente afirmado o utópico. Más aún, es importante explorar las relaciones y articulaciones entre los diversos calificadores de identidad que pueden ser adjudicados por otros, tomados o confrontados por un individuo o por miembros del grupo, deconstruidos, refuncionalizados, afirmados o admitidos de manera más o menos analítica, obtenidos mediante la actividad colectiva, y reconocidos, convalidados o invalidados por otros”.<sup>18</sup>

En razón de su misma historicidad, la identidad étnica no es esencial sino cambiante, en la medida en que puede ir reflejando el estado de una sociedad y su cultura. Las categorías étnicas pueden no cambiar, aunque cambien los atributos que las definen. La identidad étnica no refiere necesariamente a un momento histórico específico sino al estado contemporáneo de una tradición, aunque puede desarrollar una imagen ideologizada de sí misma y de su pasado. De esta manera, las bases culturales de la identidad son sumamente variables y expresan tanto modelos culturales vigentes como referentes ideales.<sup>19</sup>

Dentro de la producción historiográfica que nos ha precedido y permitido trabajar, sustentar y argumentar nuestras hipótesis de trabajo, encontramos

---

<sup>17</sup> Rogelio E. Ruiz Ríos, “Dilemas ideológicos de la izquierda después de la Guerra Fría: el vínculo de los jóvenes con el cambio social y los desafíos del multiculturalismo”, en *Legajos. Boletín del Archivo General de la Nación*, número 5, octava época, año 1, enero-marzo, 2015, p. 74.

<sup>18</sup> Dominick La Capra, *Historia en tránsito. Experiencia, identidad, teoría crítica*, México, Fondo de Cultura Económica, 2007, p. 60.

<sup>19</sup> M. A. Bartolomé, *Op. Cit.*, p. 76.

estudios que han abordado aspectos, de la problemática abordada en ésta tesis. Dentro de los estudios de comunidad identificamos trabajos muy sugerentes. En primer lugar, ubicamos *Cherán: un pueblo de la Sierra Tarasca*, donde Ralph Larson Beals<sup>20</sup> nos muestra de manera muy detalla y minuciosa la descripción de la tecnología, la economía, la política, el ciclo de vida y la práctica religiosa comunitaria situando su análisis dentro de un marco geográfico y demográfico de los años cuarenta del siglo pasado. El estudio se presenta como un exhaustivo trabajo etnográfico que trae como resultado una excepcional monografía del Cherán de 1940-41. Aunque carece de un análisis profundo, la obra presenta algunos problemas metodológicos y planteamientos controversiales desde la antropología. Por su gran aporte de datos, es estudio significativo para comprender la idea de comunalidad a la cual se quiere retornar.

Muy importante para esta tesis ha sido el texto *La comunidad purhépecha es nuestra fuerza* de Gunther Dietz.<sup>21</sup> En este trabajo, el autor, señala que los procesos de etnogénesis e hibridación cultural ocurren en el marco de movilizaciones colectivas, posicionando a los movimientos étnicos como nuevos actores sociales en el contexto regional y nacional. Teniendo como punto de partida la comunidad como forma de organización local y la que ha hecho posible la persistencia y sobrevivencia de los grupos étnicos. Dietz se enfoca en presentar a las comunidades purhépechas como representativas de los nuevos movimientos sociales, las cuales gracias a sus experiencias organizativas a acumuladas desde su conformación colonial han logrado generar nuevos movimientos étnicos que desembocan en el establecimiento de nuevas pautas organizativas a nivel regional. Proyectando de esta manera, una identidad que rebasa el ámbito de lo local de los

---

<sup>20</sup> Ralph Larson Beals, *Cherán: un pueblo de la Sierra Tarasca*, México, El Colegio de Michoacán / Instituto Michoacano de Cultura, 1992.

<sup>21</sup> Gunther Dietz, *La comunidad purhépecha es nuestra fuerza*. Etnicidad, cultura y región en un movimiento indígena en Michoacán, México, Ecuador, Ediciones Abya-Yala, 1999.

comuneros purhépecha en una identidad étnico-regional que trasciende los límites de la comunidad.

Por otro lado, Miguel Alberto Bartolomé en *Gente de costumbre y gente de razón*,<sup>22</sup> se centra en desmenuzar la relación de oposición que resulta fundamental para entender el desarrollo histórico y contemporáneo de los sistemas interétnicos en México: la confrontación entre el mundo mestizo y el mundo indio. Estos calificativos se refieren a los procesos de configuración de las identidades étnicas de las sociedades nativas, en la medida en que sus construcciones identitarias son el resultado de relaciones contrastantes. En este sentido, la obra nos muestra, que en la constante resistencia de los grupos étnicos ante la homogeneización, hacen uso de repertorios culturales; lengua, vida cotidiana, territorialidad, historia, economía, indumentaria, parentesco, los cuales son utilizados como estrategia de resistencia. Planteando así, que el “resurgimiento” protagónico de la etnicidad no sólo en México sino en todo el mundo, hace que la actual globalización aparezca acompañada de intensos procesos de diferenciación, a través de los cuales los múltiples rostros de la humanidad se resisten a la homogeneización desarrollada por el modelo hegemónico.

Por su parte, José Eduardo Zarate Hernández en *Los señores de utopía*,<sup>23</sup> se enfoca en la comunidad purhépecha de Santa Fe de la Laguna en los años ochenta del siglo XX, en su organización interna y en el movimiento político que, con el fin de recuperar sus tierras comunales provocó una reestructuración del gobierno local y una redefinición de las fronteras étnicas y sociales de la comunidad. Además, nos muestra la gestación de símbolos, durante este período, que son utilizados ampliamente como los principales indicadores de la identidad purhépecha, a través de los cuales, también, se legitima el movimiento contemporáneo de reivindicación purhépecha. En esta

---

<sup>22</sup> Miguel Alberto Bartolomé, *Gente de costumbre y gente de razón. Las identidades étnicas en México*, México, Siglo Veintiuno Editores, 1997.

<sup>23</sup> José Eduardo Zarate Hernández, *Los señores de utopía. Etnicidad política en una comunidad purhépecha: Santa Fe de la Laguna-Ueamuo*, México, El Colegio de Michoacán / Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 2001.

obra se detallan las pugnas internas, la violencia inter e intraétnica que se origina a partir del choque entre distintos proyectos de comunidad. Además delinea la gestación de la agenda de reivindicaciones étnicas que mantienen actualmente las comunidades purhépechas.

En esta misma línea, ubicamos el trabajo de Marco Antonio Calderón Mólgora, *Historias, procesos políticos y cardenismos*,<sup>24</sup> donde analiza las configuraciones sociales y políticas que surgieron de la interacción entre proyectos nacionales y cultura local y regional. Al calor de diversas luchas y conflictos alrededor del bosque, las tierras comunales, la educación pública y los gobiernos municipales, fueron forjándose ideas y prácticas en torno al poder político que dieron paso a la configuración de una “cultura nacionalista revolucionaria” y a una nueva forma de comunidad. En Cherán y la Sierra Purhépecha el cambio cultural asociado con la construcción del Estado populista se vincula de manera muy estrecha a la actuación política de Lázaro Cárdenas del Río. De esta manera, nos señala Calderón Mólgora, que bajo la bandera del cardenismo se desarrolló un movimiento social que desembocó en cambios relevantes en el sistema de partidos, en los gobiernos locales y en una nueva forma de comunidad, donde la reinención de tradiciones en torno de lo étnico fue muy significativa.

En “Conflicto social, tradición e identidad en la costa nahua de Michoacán” David Figueroa Serrano,<sup>25</sup> que sale a la luz en la Revista Espacios Públicos, nos presenta como el conflicto por tierras y recursos naturales entre localidades nahuas y rancheros mestizos, ha configurado un escenario de interacción social en el cual las diferentes perspectivas de la tradición generan discursos sociales que legitiman el territorio comunal. Lo importante del trabajo es el giro que el autor le brinda a la construcción de las identidades colectivas, en el sentido, de que los pobladores han interpretado su historia y asumido

---

<sup>24</sup> Marco Antonio Calderón Mólgora, *Historia, procesos políticos y cardenismos. Cherán y la Sierra Purhépecha*, México, El Colegio de Michoacán, 2004.

<sup>25</sup> David Figueroa Serrano, “Conflicto social, tradición e identidad étnica en la costa nahua de Michoacán”, en *Espacios Públicos*, vol. II, núm. 22, Universidad Autónoma del Estado de México, agosto 2008, pp. 353-366. <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=67602220>.

una identidad fuertemente influida por los conflictos sociales. En esta constante relación, el sentido comunitario se ha mantenido a pesar de la transición espacial.

Por su parte, Verónica Alejandra Velázquez Guerrero en *Reconstitución del territorio comunal. El movimiento étnico autonómico en San Francisco Cherán Michoacán*,<sup>26</sup> parte del supuesto de que la comunidad de Cherán se organizó a partir del movimiento de autodefensa que estalló el 11 de abril de 2011 para sobrevivir ante el embate del crimen organizado y el despojo de sus recursos forestales. Este nuevo giro en la organización comunitaria de Cherán se dio en torno a un proceso de etnogénesis y de reivindicación autonómica. Además, se argumenta que los reclamos que se materializaron en el estallido de 2011 no son inéditos, sino que son parte de un proceso de larga duración de negociaciones frente al Estado y contiendas cuyos repertorios de confrontación y dispositivos identitarios se articulan a la etnicidad de este pueblo purhépecha como forma de vida compartida y como construcción política discursiva.

Importante para nuestra investigación ha sido la revista *Cuadernos del Sur* que en su número 34 se enfoca en el debate acerca del concepto comunalidad. Sobresaliendo los trabajos de Benjamín Alvarado y Alejandra Aquino. En su artículo “Comunalidad y responsabilidad autogestiva” Benjamín Maldonado Alvarado nos brinda herramientas para acercarnos a la comunalidad como una ideología política que genera identidad. Identidad en torno a la comunidad, a la vida comunal caracterizada como comunalidad que distingue a los pueblos originarios de otros sectores de la población y que ha sido la base de la resistencia contra la agresión colonial española y mexicana, estableciendo, de esta manera, que la comunalidad es una experiencia histórica de gran valor etnopolítico. Asimismo, Maldonado Alvarado señala que

---

<sup>26</sup> Verónica Alejandra Velázquez Guerrero, *Reconstitución del territorio comunal. El movimiento autonómico en San Francisco Cherán Michoacán*, Tesis para obtener el grado de Maestra en Antropología Social, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Ciudad de México, agosto de 2013.

el concepto comunalidad se refiere al modo de vida de los pueblos originarios.<sup>27</sup>

En “Comunalidad como epistemología del Sur. Aportes y retos”, Alejandra Aquino Moreschi, recupera los aportes teóricos más importantes del pensamiento de la comunalidad, sobre todo, a partir de las reflexiones de Jaime Martínez Luna y Floriberto Díaz, enfatizando en su potencial epistemológico y emancipador. El acercarnos a este trabajo es muy importante para nuestra investigación, ya que la autora señala que la comunalidad nace en contextos comunitarios, en las luchas cotidianas de los pueblos de Oaxaca desde la década de 1970 en contra del despojo de sus recursos naturales, por la defensa de su autodeterminación comunitaria y por mejorar sus condiciones de vida.<sup>28</sup>

Para dar respuesta a las interrogantes, sustentar las hipótesis y cumplir los objetivos planteados en esta tesis, la hemos enfocado desde los postulados de la historia reciente o contemporánea, donde reinterpretaremos los procesos históricos decisivos para la comprensión de las sociedades actuales que intentamos entender.<sup>29</sup> De la misma manera, se realizará desde el enfoque antropológico y de la historia oral, con los testimonios orales como fuente primordial. Recurrimos a la historia oral porque consideramos que es adecuada por un lado para la exploración de determinados campos fragmentarios para los que no hay o a los que no es accesible otro tipo de documentos de transmisión y, en este sentido, representa un instrumento de heurística contemporánea. Pero por otro lado, permite una concepción más amplia del pasado inmediato y de su elaboración sociocultural como historia,

---

<sup>27</sup> Benjamín Maldonado Alvarado, “Comunalidad y responsabilidad autogestiva”, en Cuadernos del Sur. Revista de Ciencias Sociales, Año 18. No. 34, INAH / CIESAS / UABJO, Oaxaca, México, enero junio 2013, pp. 21-2.

<sup>28</sup> Alejandra Aquino Moreschi, “La comunalidad como epistemología del Sur. Aportes y retos”, en Cuadernos del Sur. Revista de Ciencias Sociales, Año 18. No. 34, INAH / CIESAS / UABJO, Oaxaca, México, enero junio 2013, pp. 7-19.

<sup>29</sup> Massimo Modonessi, “Historia, memoria y política. Entrevista con Enzo Traverso”, en *Andamios*, volumen 4, número 8, junio 2008, pp. 245, 256. <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=62811458010>.



y así su práctica revierte sobre la comprensión de la historia general<sup>30</sup>. Además, y siguiendo a Thompson, es a través de las fuentes orales como se puede dar presencia histórica a aquellos cuyos puntos de vista y valores han sido oscurecidos por la “historia desde arriba”.<sup>31</sup> Es una relación directa con el otro, papel fundamental que atribuye Certeau a la oralidad.<sup>32</sup>

Para ello, se realizaron, durante el trabajo de campo, una serie de entrevistas estructuradas, con preguntas tema –que permiten al entrevistado exponer sus respuestas de manera más abierta, sin acotaciones–, durante el período del 12 de enero de 2015 al 13 de enero del 2016. Se tomaron 14 entrevistas formales, la mayoría de ellas extensas y con sustento escrito y auditivo. La elección de los entrevistados fue producto de la búsqueda de informantes clave, así como por circunstancias del trabajo de campo y por el hermetismo que aún persiste en la comunidad para hablar sobre el movimiento del 15 de abril de 2015. A pesar de eso, se logró recopilar información, tanto de profesores, universitarios y comuneros, con los cuales, además, desarrollamos una serie de charlas informales en el mostrador de una tienda, caminando por las calles, en los pasillo de la casa comunal, por medio de las redes sociales, que brindaron informaciones de gran valor. Además de la toma de las entrevistas, fue muy importante la constante residencia en Cherán durante el periodo de trabajo de campo, donde observamos la vida en comunidad, la organización, las festividades, los trabajos, etc., así como, la asistencia a los aniversarios del movimiento del 15 de abril de 2014 y 2015 y de otros eventos culturales que tienen como fin reafirmar la identidad comunitaria y regional.

La construcción del discurso que guía la investigación gira en torno de conceptos rectores claves. De esta manera, nos referimos a la *identidad* como

---

<sup>30</sup> Lutz Niethammer, “¿Para qué sirve la historia oral?”, en Jorge Aceves (Comp.) *Historia Oral*, México, Instituto Mora, 1993, pp. 32, 33.

<sup>31</sup> Paul Thompson, *La voz del pasado. Historia oral*, Valencia, 1988, pp. 83-84, citado por Gwyn Prins, “Historia Oral”, en Peter Burke (ed.) *Formas de hacer historia*, España, Alianza Editorial, 1996, p. 146.

<sup>32</sup> Michel de Certeau, *La invención de lo cotidiano 2. Habitar, cocinar*, México, Universidad Iberoamericana / Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente, 1996, pp. 260.

el conjunto articulado de rasgos específicos de un individuo o de un grupo, que se construye a partir de símbolos y sistemas de valores<sup>33</sup> que permiten, a los sujetos, afrontar las situaciones que el contexto les imponga. Exaltando lo propio ante lo alterno, el nosotros a los otros, esto a través de la interacción, el contraste,<sup>34</sup> en las relaciones sociales,<sup>35</sup> por lo cual, las identidades no pueden dotarse de significado aisladas.<sup>36</sup>

Al utilizar, el término, *cultura* lo entendemos como el proceso de continua producción, actualización y transformación de modelos simbólicos interiorizados a través de la práctica individual y colectiva, en contextos históricamente específicos y socialmente estructurados. Como la acción y el efecto de “cultivar” simbólicamente la naturaleza interior y exterior humana haciéndola fructificar en complejos sistemas de signos que organizan, modelan y confieren sentido a la totalidad de las prácticas sociales.<sup>37</sup>

Se usa el concepto *comunidad* para hacer referencia a los sistemas o grupos sociales de raíz local, con un área geográfica definida, donde los miembros comparten intereses comunes, participan de una misma tradición histórica,<sup>38</sup> con fuertes sentimientos de pertenencia apoyados en fundamentos afectivos, emotivos y tradicionales.<sup>39</sup>

Entendemos, de la misma manera, la *comunalidad* como el pensamiento y la acción de la vida comunitaria, ideología emanada de acciones que permiten a los pueblos indios enfrentar y resolver infinidad de

---

<sup>33</sup> G. Giménez Montiel: “Paradigmas de...” *Op. Cit.*, p. 39.

<sup>34</sup> M. Alberto Bartolomé, *Op. Cit.*, p. 46.

<sup>35</sup> Lawrence Grossberg, “Identidad y estudios culturales: ¿no hay nada más que eso? <http://www.ram-wan.net/restrepo/modernidad/grossberg-identidad%20y%20ecccsl.pdf>. 152. G. Giménez Montiel, “Paradigmas de...” *Op. Cit.*, p. 39.

<sup>36</sup> Fredrik Barth (compilador), *Los grupos étnicos y sus fronteras*, México, Fondo de Cultura Económica, 1976, pp. 9, 10.

<sup>37</sup> Gilberto Giménez, “La concepción simbólica de la cultura”, en *Teoría y análisis de la cultura*. México, Conaculta, 2005, pp. 68, 70.

<sup>38</sup> Rosendo Escalante Fortón, *Investigación, organización y desarrollo de la comunidad*, México, SEP, 1967, P. 34.

<sup>39</sup> Max Weber, *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*, España, Fondo de Cultura Económica, 2002, pp. 33, 34.

retos y problemas históricos,<sup>40</sup> además de generar identidad dando vida y sentido a la vida comunal. Constituida por tres elementos: una estructura, una forma de organización social y una mentalidad. La estructura es la comunidad, la forma de organización es lo que inicialmente se ha llamado comunalidad (expresada en el poder, el trabajo, el territorio y la fiesta) y la mentalidad colectivista es el elemento a partir del cual las diferentes sociedades originarias han dado forma a su estructura y organización en los distintos momentos de su historia.<sup>41</sup> El término ha sido retomado del discurso de los mismos comuneros y se ha complementado con los aportes de los teóricos de la comunalidad.

Dentro de la presente investigación, se emplea el concepto *territorio* cuando nos referimos al espacio apropiado y valorizado –simbólica y/o instrumentalmente- por los grupos humanos mediante la representación y el trabajo. Producción a partir del espacio inscrito en el campo del poder, por las relaciones que se ponen en juego. Teniendo tres elementos primordiales: la apropiación de un espacio, el poder y la frontera. Además, el territorio, responde a las necesidades económicas, sociales y políticas de cada sociedad, así como, ser objeto de operaciones simbólicas, portador de las proyecciones y concepciones del mundo.<sup>42</sup>

Importante dentro de estas categorías conceptuales es el término de *territorialidad*, que se puede entender simplemente como control de un área, o la defensa de un área. Pero para nuestra investigación agregaremos que la *territorialidad* comprende el intento de un individuo o grupo de afectar o influir en las acciones, incluyendo además en ello a los organismos y elementos no humanos. Es decir, que la entendemos como “el intento de un individuo o

---

<sup>40</sup> Alejandra Aquino Moreschi, “La comunalidad como epistemología del Sur. Aportes y retos”, en *Cuadernos del Sur. Revista de Ciencias Sociales*, Año 18. No. 34, INAH / CIESAS / UABJO, Oaxaca, México, enero junio 2013, p. 11.

<sup>41</sup> Benjamín Maldonado Alvarado, “Comunalidad y responsabilidad autogestiva”, en *Cuadernos del Sur. Revista de Ciencias Sociales*, Año 18. No. 34, INAH / CIESAS / UABJO, Oaxaca, México, enero junio 2013, p. 21, 22.

<sup>42</sup> Gilberto Giménez, “Territorio, cultura e identidades. La región socio-cultural”, en *Estudios sobre las culturas contemporáneas*, Época II, Vol. V, Núm. 9, Colima, Junio 1999, pp. 27, 29.

grupo de afectar, influir o controlar gente, elementos y sus relaciones, delimitando y ejerciendo un control sobre un área geográfica”.<sup>43</sup> Además, al usar el término *territorialidad*, lo hacemos para definir las relaciones sociales de la región purhépecha, para determinar la pertenencia al grupo, para delimitar y defender la tierra, pero sobre todo, para referirnos a la *territorialidad* como medio de definición,<sup>44</sup> de identidad.

Dentro de la investigación se utiliza, también, la categoría *comunero* para referirnos a todo hombre y mujer hijo de comuneros, identificado con las tradiciones de la comunidad, que cumple con los encargos que se le designan. De esta manera, el cumplimiento de ciertas responsabilidades es lo que lleva a la adquisición de la calidad de comunero o comunera, por lo que, no se tiene una edad precisa para llegar a serlo, aunque por lo regular se inicia a los 12 años.

Se trabaja también con el concepto *movimiento indígena* para referirnos a un tipo de movimiento social cuya acción colectiva hace referencia a la red de relaciones y al conjunto de prácticas y discursos de los agentes sociales del movimiento –las organizaciones, grupos, simpatizantes, líderes- que se identifican a sí mismos como indígenas, o pertenecientes a algún pueblo indígena, cuyas demandas contienen como principal línea la reivindicaciones etnopolíticas.<sup>45</sup>

Es importante señalar que, dentro de la tesis se hace uso de los términos tanto *tarasco* como *purhépecha*, para referirnos a los habitantes como a la región misma. El uso de los dos términos obedece a que dentro de la comunidad –Cherán- y la región se hace uso de los dos términos para denominarse y para designar la lengua y la producción historiográfica y literaria

---

<sup>43</sup> Robert D. Sack, “El Significado de la territorialidad” en Pedro Pérez (compilador) *Región e historia en México (1700-1850). Métodos de análisis regional*, México, Instituto Mora, 1991, p. 194.

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 204.

<sup>45</sup> Ivy Jacaranda Jasso Martínez, “Perspectiva histórica del movimiento indígena en Michoacán (1970-2006), en Orlando Aragón Andrade (coordinador), *Los derechos de los pueblos indígenas en México. Un panorama*, México, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo / División de Estudios de Posgrado de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales / Secretaría de Cultura del Estado de Michoacán, 2008, p.181.

así lo retoman. No obstante, lo purhépecha se ha ido imponiendo en las últimas décadas, sobre lo tarasco como forma de definición al ser una categoría asumida por los indígenas y no impuesta como lo tarasco, como ellos mismos lo indican.<sup>46</sup>

La estructura de la tesis está integrada por tres capítulos. En el primero, *Cherán K'eri juchari echeri, nuestro territorio*, se realiza una reconstrucción del espacio social, cultural y políticamente construido de los cheranenses, su territorio. Destacando los elementos más representativos y simbólicos de la comunidad, para comprender las afectaciones territoriales que fueron sufriendo y que llevaron al levantamiento del 15 de abril. De la misma manera, se sitúa a la comunidad en el ámbito regional, con la finalidad de colocar los elementos más representativos de la comunidad en un contexto regional y compartido por la traición purhépecha y poder ligar con esto un movimiento regional a partir de la experiencia de Cherán.

*La lucha por la autodefensa y protección del bosque de la comunidad indígena de San Francisco Cherán* corresponde al segundo capítulo de la tesis. Aquí nos enfocamos directamente en el movimiento del 15 de abril de 2011, exponemos las principales causas, haciendo énfasis sobre todo en; las disputas internas por el control del poder local, en sus dos vertientes; la representación de bienes comunales y el ayuntamiento; la tradición maderera y la influencia del crimen organizado en la región e involucrará a buena parte de la comunidad, cayendo en situación de conflictividad generalizada, para desembocar en una presentación de los sucesos del movimiento. Todo ello, partiendo de una contextualización del movimiento, situándolo dentro de los movimientos indígenas que han logrado consolidar sus “ideales”, que han logrado cambiar el sistema, todo en base a una planificada organización y formas de movilización.

---

<sup>46</sup> Para profundizar en el debate sobre el uso de los términos tarasco y purhépecha, ver la obra colectiva editada por Pedro Márquez Joaquín, *¿Tarascos o purhépechas? Voces sobre antiguas y nuevas discusiones en torno al gentilicio michoacano*, México, UMSNH / El Colegio de Michoacán / Universidad Intercultural del Michoacán, 2007.

Por último, en nuestro tercer capítulo, *Jimbani Cherán K'eri reinventando la tradición comunitaria*, exponemos el discurso identitario que se fue conformando en la comunidad durante el movimiento y que recayó sobre la idea de la “vuelta al comunalismo, la comunalidad”. De esta manera, señalamos en que consiste esta idea de comunalidad, cuáles son sus elementos principales y en qué se fundamenta la comunalidad en Cherán.

# CAPÍTULO I.

Cherán K´eri juchari echeri, nuestro territorio.



**D**entro de la cosmogonía indígena la referencia hacia un territorio común es vital para la reproducción del grupo. Todas las civilizaciones amerindias hacen sagrada a la tierra, la tierra es el principio y el fin de la vida. Dentro de la cultura purhépecha esta relación con el territorio no es menor, al tratarse de espacios que han nombrado, transformado, apropiado y aprehendido.

De esta manera, los grupos étnicos han dotado de valor simbólico los espacios donde sobreviven e interactúan. En la comunidad de Cherán el valor simbólico se refleja tanto en los espacios de interacción con la naturaleza como dentro del plano urbano. Es decir, tanto los recursos naturales; árboles, agua, fauna, como las esquinas, la plaza principal, las calles, son portadoras de elementos de representatividad y referencia que influyen en la construcción identitaria de Cherán y del ser cheranense.

En este sentido, el objetivo del capítulo es presentar una caracterización de la comunidad purhépecha de Cherán, Michoacán, del objeto del problema; ubicación geográfica, extensión territorial, administración local, actividades económicas-mercantiles, distribución demográfica, rasgos culturales como la lengua, el vestido, etc. Asimismo, nos enfocamos en resaltar la conciencia de identificación e integración con un contexto regional purhépecha amplio donde se comparten prácticas, valores y cultura entre cuatro subregiones: Meseta o Sierra Purhépecha, Cañada de los Once Pueblos, Ciénega de Zacapu y Ribera del Lago de Pátzcuaro.

Pero, sobre todo, el propósito es destacar el valor simbólico que adquiere y del cual han dotado los cheranenses a su territorio. Todo ello, con el objetivo de percibir la importancia que reviste este espacio para los purhépechas y comprender, de esta manera, los constantes movimientos y enfrentamientos que protagonizan las comunidades en su defensa, y a través de los cuales generan fuertes sistemas de organización y cohesión; así como, divisiones y tensión entre comunidades.



## 1.- Cherán K´eri, recreando el espacio.

La palabra Cherán,<sup>47</sup> de origen purhépecha, significa *asustar, espantar* por lo que puede traducirse como “*lugar donde asustan*”, o “*lugar donde espantan*”.<sup>48</sup> Aunque, también puede traducirse como *tierra de tepetate*. Marco Antonio Calderón, señala que “José Velásquez, un profesionista nacido en ese pueblo, plantea que el significado más aceptable es el primero ya que tiene una relación más lógica con las prácticas médicas naturistas, mágicas y de hechicería que distinguen a su población”.<sup>49</sup> No obstante, como lo señala Juan Gallardo Ruiz, el topónimo “Cherán” refiere menos a un sitio donde hay “algo” o “algo” se hace, y destaca más una importante parte del sistema de valores y creencias, donde se liga a la persona con el pasado, con la naturaleza, con la sociedad, y con lo sagrado.<sup>50</sup>

Cherán es una comunidad “autónoma” y, hasta el 2011, municipio<sup>51</sup> conformado por la tenencia de Santa Cruz Tanaco y el Rancho Casimiro Leco López también conocido como “El Cerecito”. Cuenta con una superficie de

---

<sup>47</sup> La imagen de la portada del capítulo corresponde al escudo del Consejo de Bienes Comunales de Cherán. Imagen representativa del “Consejo” surge de la unión de una vasija prehispánica circular, “visitame” (perro de agua), que se cree ayudaba al alma de las personas a cruzar el río hacia el inframundo. Y de una ocarina en forma de pájaro “kuini”. Al centro aparece el área territorial. Inframundo, mundo y supramundo hacen alusión a la cosmovisión purhépecha del sol, la tierra y la luna, así como a los elementos agua, tierra, fuego y viento, que en conjunto sostienen la vida en el propio territorio. Finalmente dentro del área territorial hay una sucesión de círculos donde se ubica la población y la tradicional forma de organización comunal, por medio de cuarteles. Diseño de Ariel Pañeda Macías.

<sup>48</sup> Por la denominación del lugar y las prácticas de hechicería, los habitantes de las comunidades vecinas consideran y apodan a los cheranenses como “los brujos”.

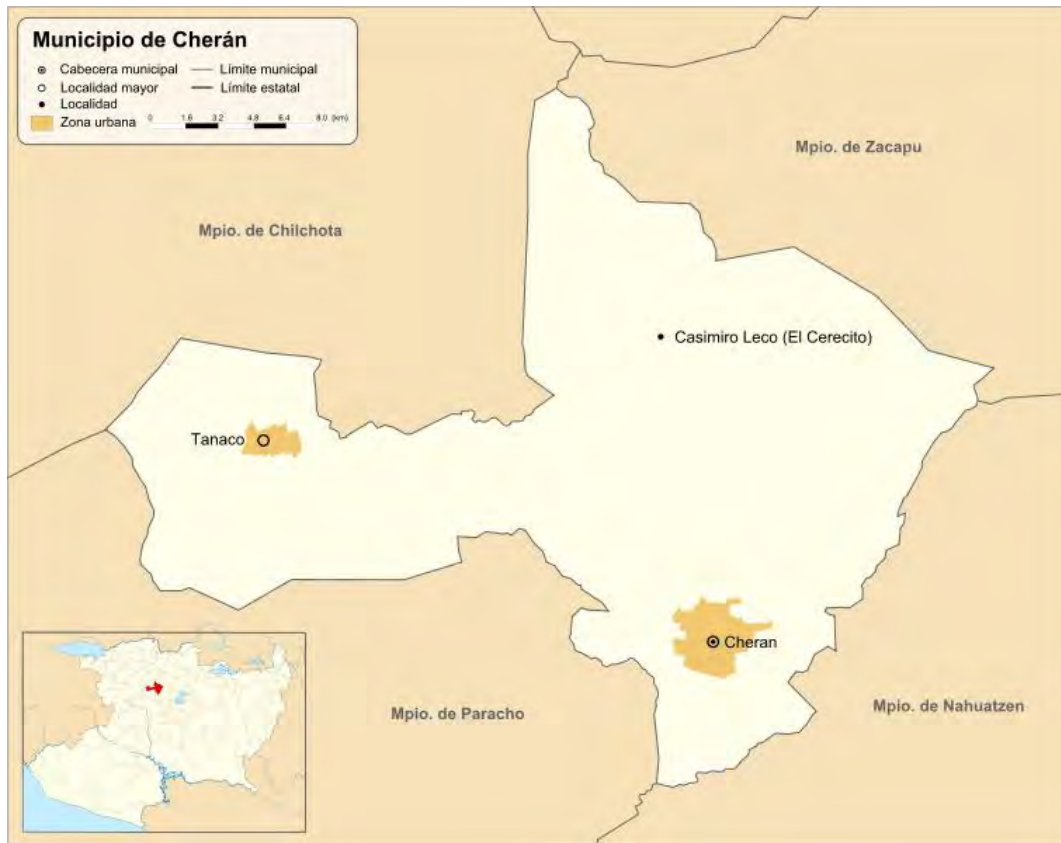
<sup>49</sup> José Velásquez, “Notas sobre la historia de Cherán”, documento inédito s/f. Citado por Marco Antonio Calderón Mólgora, *Historia, procesos políticos y cardenismos. Cherán y la Sierra Purhépecha*, México, El Colegio de Michoacán, 2004. p. 41.

<sup>50</sup> Juan Gallardo Ruiz, *Medicina tradicional p´urhépecha. Tsinapekua tuá ka iasí anapu*, México, El Colegio de Michoacán / Universidad Indígena Intercultural de Michoacán, 2002, p. 23.

<sup>51</sup> Para el año de 1868, Cherán adquiere la categoría de municipalidad del distrito de Uruapan, con Cheranástico como su tenencia. Posteriormente, en 1940 Cheranástico se separa de Cherán para anexarse al municipio de Paracho. A lo largo de dieciséis años el municipio de Cherán incluía exclusivamente el territorio de la cabecera. Fue en 1956 cuando Tanaco se deslinda de Paracho para adherirse a Cherán. Estos cambios político administrativos se deben a conflictos por límites territoriales entre comunidades. M. A. Calderón Mólgora, *Op. Cit.*, p. 43.

223.10 kilómetros cuadrados<sup>52</sup> de los cuales 115.56 son bosques mixtos de pino, encino y oyamel, con un promedio de 28 mil hectáreas de recursos forestales maderables hasta antes del período 2008-2011 cuando fueron arrasadas cerca 20 mil hectáreas, por parte de talamontes ligados al crimen organizado. La propiedad comunal de la tierra recae sobre los bosques y pastizales, mientras que la propiedad privada cubre a las tierras de cultivo.<sup>53</sup>

**MAPA 1.** El municipio de Cherán.



**Fuente:** [wikimedia.org/wiki/File:Mexico\\_Michoacan\\_Cheran\\_comunitaries\\_map.svg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Mexico_Michoacan_Cheran_comunitaries_map.svg).

Cherán se localiza en la parte central del Estado (Michoacán), en las coordenadas 19° 41' de latitud Norte y 101° 57' de longitud oeste, a una altura

<sup>52</sup> Genaro Correa Pérez, Verónica Durán Carmona y Juan Manuel Espinoza Guzmán, "Geografía política", en *Atlas Geográfico del Estado de Michoacán*, México, SEP Michoacán / Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo / El Colegio de Michoacán, 2004, p. 197.

<sup>53</sup> Patricia Ávila García, "La política de agua potable en la meseta P'urhépecha y sus implicaciones", en *Estudios Michoacanos IV*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 1992, p. 235.

de 2,400 msnm.<sup>54</sup> Limita con los siguientes municipios: al Norte con Chilchota y Zacapu; al Este con Zacapu y Nahuatzen; al Sur con Nahuatzen y Paracho, y al Oeste con Paracho y Chilchota.<sup>55</sup>

Dentro de su territorio la comunidad reconoce puntos estratégicos, parajes, lugares de descanso, muy representativos que dan sentido a la constitución del territorio y son elementos en los cuales se sustenta la permanencia y pertenencia del grupo en el tiempo y el espacio. Así, los lugares en los cuales recae un peso simbólico y significativo mayor es en los manantiales, conocidos comúnmente como “ojos de agua”, para “nosotros todos los ojos de agua son sagrados porque abastecen de agua al pueblo”, expresa un cheranense. Dentro del territorio comunal pueden identificarse 19 “ojos de agua”, sobresaliendo *Kumitzaro y La Cofradía*.

En la mayoría de las comunidades purhépechas de la sierra se cuenta, por una parte, con manantiales y norias que las proveen de modo permanente, aunque escaso, de este líquido vital y, por otra, con el agua de lluvia, que es estacional y que les ha permitido desarrollar una agricultura de temporal. Dada esta situación, no es extraño que se haya desarrollado un rico pensamiento mítico en torno a dos cuestiones fundamentales: la existencia del agua y su escasez, y que esta mitología se refiera al agua “de abajo”, la de los manantiales y las norias, y al agua “de arriba”, la de la lluvia.<sup>56</sup>

Los mitos son una presencia constante en la vida diaria de los indígenas purépechas. Se cuentan, se conservan en la memoria comunitaria y se transmiten de generación en generación, contribuyendo a darle sentido al mundo. De esta manera, se puede hablar de la persistencia en Cherán de la tradición “de que cuando se casa una pareja, al día siguiente van al manantial

---

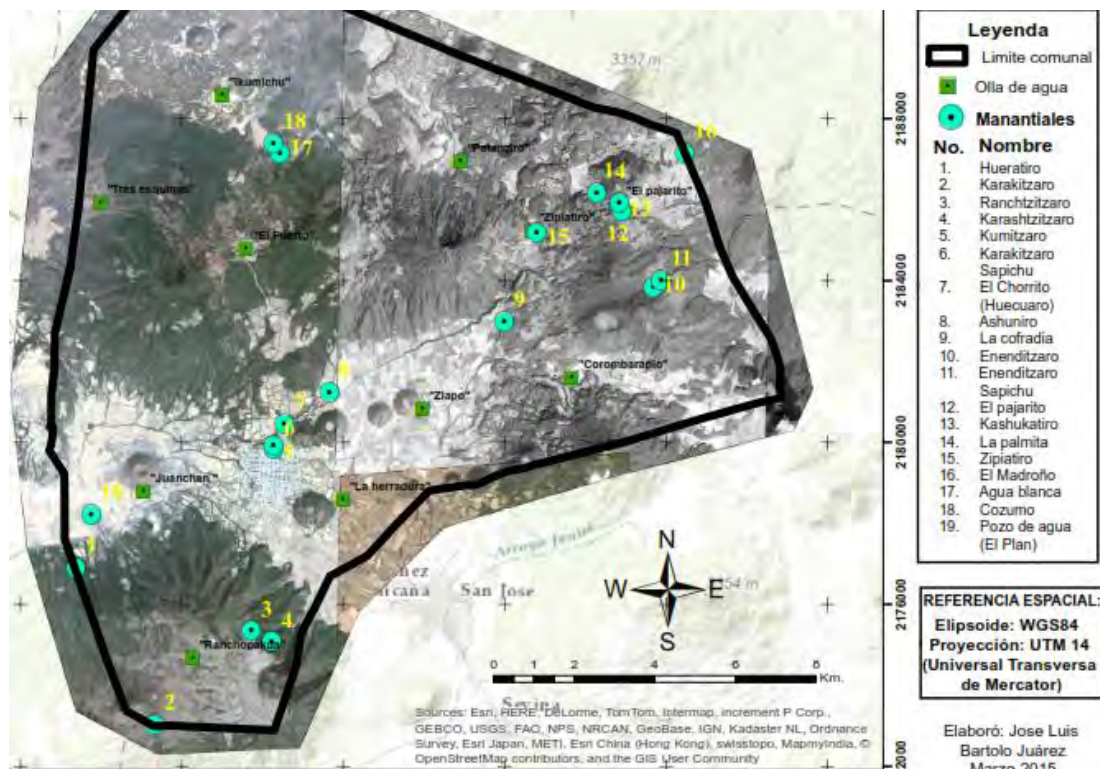
<sup>54</sup> Casimiro Leco Tomás, *Migración indígena a Estado Unidos. Purhépechas en Burnsville, Norte Carolina*, México, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo / Centro de Investigaciones México-Estados Unidos/Secretaría del Migrante Michoacán / Facultad de Historia, 2009, p. 121.

<sup>55</sup> G. Correa Pérez, et. al., *Op. Cit.*, p. 197.

<sup>56</sup> Genaro Zalpa Ramírez, “La mitología del agua en la Meseta Purépecha”, en *Revista de literaturas populares*, año II, núm. 1, Universidad Autónoma de Aguascalientes, enero-junio de 2002, p. 102. <http://www.rlp.culturaspopulares.org/textos/3/06-Zalpa.pdf>.

de *Kumitzaro* con sus familiares. Allí tocan música y bailan. Luego toman agua las familias y se van al pueblo a seguir la fiesta”.<sup>57</sup> De la misma manera, en casi todos los manantiales que se localizan en las comunidades de la Meseta existen imágenes religiosas como vírgenes<sup>58</sup> y cruces religiosas que indican que ese lugar debe cuidarse y respetarse. Estos símbolos católicos se encuentran, también, en las entradas al bosque o en las profundidades del mismo, “antes de entrar al monte hay santitos donde nos persinamos, para pedir permiso y protección a dios y a la naturaleza”.<sup>59</sup>

**MAPA 2.** Manantiales, “ojos de agua” de Cherán.



**Fuente:** Concejo de Bienes Comunes.

<sup>57</sup> P. Ávila García, *Op. Cit.*, p. 107.

<sup>58</sup> Al respecto un ritual muy común, en las comunidades de la Meseta, era la “corrida de la malachita”. En la cual los jóvenes varones de las comunidades “pedían” la imagen de la “Virgen Magdalena”, con ella en hombros recorren algunas calles del lugar para posteriormente dirigirse a algún ojo de agua en donde se le baña y se le pide tener una novia igual de hermosa como ella.

<sup>59</sup> Josué Velázquez Velázquez, entrevista realizada por José Atahualpa Chávez Valencia, 30 de junio de 2015.

Otros de los lugares de que se tiene referencia, en Cherán, de su cualidad ceremonial, es la *cutzanda*, al cual “se acudía cuando se estaba retrasando la lluvia, ahí se hacía una danza y llovía”. Por otro lado, “El ahorcadero”, “lugar donde se cierra el bosque”, era un camino real, un camino de arrieros que iba de Cherán a Zacapu, donde asaltaban y ahorcaban, dejando tumbas que aún se pueden mirar.<sup>60</sup> Dentro del pueblo, señala Antonio Duran, los lugares “sagrados y de respeto de acuerdo con nuestra fe son las iglesias; la iglesia principal del pueblo, las capillas (el Calvario principalmente), la misma plaza de la comunidad, que son lugares de convivencia, de esparcimiento, de diversión”.<sup>61</sup> En esta misma línea, destacan la Casa de la Cultura, la Casa Comunal (ex Presidencia Municipal) la Radio XEPUR, la plaza de toros, planteles educativos como el Instituto Tecnológico Superior Purhépecha, la Escuela Normal Indígena, el Colegio de Bachilleres y la preparatoria Benito Juárez dependiente de la Universidad Michoacana de san Nicolás de Hidalgo. Asimismo, el museo de sitio “15 de abril del 2011”.

Esta concepción del espacio, concretamente como una serie de puntos –cerros, cuevas, iglesia, pueblo, milpa- a los cuales los individuos y la comunidad pueden constantemente hacer referencia, cuyo fundamento es la alianza establecida entre la divinidad y la comunidad, estructura la idea de un “territorio étnico” diferente de la idea de territorio político-administrativo. Marcello Carmagnani señala que esta distinción es de gran importancia porque, siendo el territorio étnico una dimensión derivada de la sacralidad del espacio, termina por ser él también sagrado y susceptible, por lo tanto, debe ser ordenado, regulado, a imagen y semejanza del espacio divino. De este modo, los habitantes del territorio terminan por atribuirle un significado inmaterial donde los ritos comunitarios tienen la función de subrayar la íntima

---

<sup>60</sup> Josué Velázquez Velázquez, entrevista realizada por José Atahualpa Chávez Valencia, 30 de junio del 2015. Los datos completos de las entrevistas se encuentran en el apartado de “FUENTES” de esta investigación.

<sup>61</sup> Antonio Durán Velázquez, entrevista realizada por José Atahualpa Chávez Valencia, 30 de junio del 2015.

conexión entre el espacio y el territorio.<sup>62</sup> Alicia Barabas usa el término etnoterritorio para referirse a este territorio histórico e identitario en el que se construyen las prácticas y los símbolos culturales de cada grupo a través del tiempo.<sup>63</sup>

Como comunidad indígena, Cherán proviene de un origen purhépecha, pues sus habitantes se consideran purhépechas y así los califican los mestizos y el gobierno. San Francisco Cherán tiene un origen colonial cuya fundación data de 1533 cuando se congregó a los indígenas dispersos en el territorio en la primera etapa de la Colonia, los misioneros franciscanos congregaron a cuatro pueblos dispersos en las faldas del Cerro de San Marcos.<sup>64</sup> En la comunidad se habla de que los “bajaron” del toro, de las yacatas, del malpaís y de cipiatiro”.<sup>65</sup> De la unión de estos cuatro grupos se conformó Cherán en cuatro barrios, como se mantiene hasta la actualidad: Barrio *Jarhúkutini* (el lado de la orilla o barrio primero); Barrio *Kétsikua* (el lado de abajo o barrio segundo); Barrio *Karháku* (el lado de arriba o barrio tercero); y el Barrio *Parhikutini* (en aquel lado de la barranca o barrio cuarto).<sup>66</sup>

La planificación urbana del asentamiento es de tipo cuadriforme. Desde la plaza central sale una red de calles dispuestas en una malla rectangular que hace sólo concesiones mínimas a las irregularidades del terreno. Las manzanas que abarca se utilizan como divisiones administrativas del pueblo. En la afueras los lotes son un poco más grandes y la densidad de la población es menos, pero la transición del poblado a los campos es abrupta.<sup>67</sup>

---

<sup>62</sup> Marcello Carmagnani, *El regreso de los dioses. El proceso de reconstitución de la identidad étnica en Oaxaca. Siglos XVII y XVIII*, México, Fondo de Cultura Económica, 2004, pp. 49-50.

<sup>63</sup> Alicia M. Barabas, “Enoterritorios y rituales terapéuticos en Oaxaca”, en *Scripta Ethnologica*, vol. XXIV, núm. 24, CONICET, Argentina, p. 19. <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=14802401>.

<sup>64</sup> M. A. Calderón Mólgora, *Op. Cit.*, p. 41.

<sup>65</sup> Josué Velázquez Velázquez, entrevista realizada por José Atahualpa Chávez Valencia, junio del 2015.

<sup>66</sup> Miguel Mandujano Estrada, *La primavera P'urhépecha; resistencia y Buen Gobierno en Cherán K'eri*, p. 2. <http://alice.ces.uc.pt/uploads/1357642441.pdf>.

<sup>67</sup> Casimiro Leco Tomás, “De una montaña a otra: movilidad y socialización de los migrantes purhépechas de Cherán a Burnseville, Carolina del Norte”, Tesis para optar por el grado de Doctor en Ciencias Sociales con especialidad en Estudios Rurales, El Colegio de Michoacán, Zamora, Michoacán, julio del 2005, p. 99.

La población total que habita Cherán –como municipio- es de 18,141 habitantes (datos del censo del 2010),<sup>68</sup> de los cuales el 78.5% se concentra en San Francisco Cherán –Cherán K’eri–la cabecera municipal. Un 16.2% reside en la tenencia de Santa Cruz Tanaco.<sup>69</sup> De estos, 8701 son hombres, mientras que el número de mujeres asciende a las 9449. En cuanto a grupos de edad se tienen los siguientes porcentajes: de 0 a 14 años corresponde al 30%, con un total de 5442 infantes; de jóvenes (15 a 29 años) se expresa en un 29% (5260); población de 30 a 59 años 31% (5623); mientras que los adultos mayores representan el 10%, con un total de 1814 habitantes. La población indígena asciende al 58.6%; y el 22.8% es bilingüe. Existe un 1.9% de monolingüismo. El porcentaje de analfabetismo asciende al 22.1% y la falta de instrucción afecta entre cuatro y ocho puntos porcentuales más a las mujeres. El 16.7% de la población total carece de instrucción primaria y el 40.6% no tiene acceso a alguno de los sistemas de salud pública. Aunque 84.1% de los hogares cuenta con agua potable, el 50% no dispone de drenaje; así mismo, el alcance de la red de energía eléctrica es de 96.6%.<sup>70</sup>

De los 222.80 km<sup>2</sup> de superficie total, el área urbana ocupa 3.18 % y el dedicado a la agricultura 75.79 %. Las actividades que predominan en la localidad es la agricultura de temporal en donde se siembra maíz solo para el autoconsumo, avena, frijol, y otros productos secundarios en menor medida; la ganadería en pequeña escala; los trabajos derivados de la explotación forestal, así como, las actividades comerciales. De la extracción de madera se mantenía la manufactura de artesanías y juguetes, torneados de madera y muebles semiacabados, pero, y aunque no se cuenta con un programa de manejo de recursos naturales, a partir del 15 de abril del 2011 se detuvo la tala, así lo expresa Josué Velázquez integrante del Concejo de Bienes

---

<sup>68</sup> Todos los datos demográficos se tomaron de [http://www.inegi.org.mx/prod\\_serv/contenidos/espanol/bvinegi/productos/censos/poblacion/2010/panora\\_socio/mich/Panorama\\_Mich.pdf](http://www.inegi.org.mx/prod_serv/contenidos/espanol/bvinegi/productos/censos/poblacion/2010/panora_socio/mich/Panorama_Mich.pdf). pp.46, 57. Y <http://www3.inegi.org.mx/sistemas/mexicocifras/default.aspx?e=16>.

<sup>69</sup> M. Mandujano Estrada, *Op. Cit.*, p. 2.

<sup>70</sup> Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Historia, México, *Información Nacional, por entidad federativa y municipios, Cherán, Michoacán de Ocampo*. <http://www3.inegi.org.mx/sistemas/mexicocifras/default.aspx?e=16>.

Comunales, “no está permitido tumar árboles verdes, a menos que sea mucha la necesidad de la familia que necesite el árbol, ya sea para sacar tablas o fajillas para remendar su techo, se revisa si es cierto, el predio donde se va a tumar y se le da un permiso”.<sup>71</sup> Esta actividad se complementaba con la extracción de resina que de manera simultánea perdió interés.

El comercio es parte importante para mantener las relaciones de Cherán con comunidades vecinas. La plaza principal y los portales que lo rodean, así como las calles Zaragoza, Ocampo e Independencia se encuentran saturadas de comercios y de todo tipo de negocios. A Cherán llegan a surtirse comerciantes de otras comunidades, lo que nos habla de la importancia de la actividad mercantil.<sup>72</sup> Además, los días miércoles y sábado Cherán funge como tianguis regional, donde la gente acude en busca de alimentos, ropa, utensilios de cocina etc. De la misma manera, se mantiene la presencia y venta de productos “tradicionales” como el atole de grano, de tokeri, de tamarindo, de blanco; los tamales de harina, corundas, nacatamales, uchepos; hongos (amarillos, las trompas, las shirrotas); los quelites, elotes, calabazas, etc., que se pueden encontrar tendidos sobre los manteles, rebosos o sobre el suelo donde se instalan las mujeres, sobre todo ancianas, en los portales de Casa Comunal (es presidencia municipal).

Los movimientos migratorios a “el otro lado” son relevantes, en la comunidad, desde los años veinte del siglo pasado. Esta se presenta como la alternativa inmediata para complementar y asegurar el sustento económico familiar, llegando incluso a depender al 100% del envío de remesas como único ingreso familiar.<sup>73</sup> En Cherán y en otras localidades, la emigración es quizá el mejor indicio del impacto económico y social de la destrucción del bosque y de los límites para la sobrevivencia de la producción agrícola. El impacto de la migración en la comunidad no es solamente económico, este

---

<sup>71</sup> Josué Velázquez Velázquez, entrevista realizada por José Atahualpa Chávez Valencia, 30 de junio de 2015.

<sup>72</sup> J. Gallardo Ruiz, *Op. Cit.*, p. 55.

<sup>73</sup> C. Leco Tomás: *De una montaña*, *Op. Cit.*, p. 76, 98.



también ha influido, en gran manera, en la fisionomía cultural de todo el pueblo, en los cambios de construcción de casas, en el actuar de sus pobladores y en la manera de concebir el mundo que les rodea. Más aún, por el impacto de la migración ha habido cambios en el vestido, el peinado, la comida, en el hogar, la religión, los valores, la familia, el lenguaje, los pasatiempos de los jubilados, recomposiciones familiares, en el cambio de prácticas para mantener la comunicación con los familiares de allá, y hasta en el comportamiento de sus habitantes.<sup>74</sup> No obstante, el estilo de vida está marcado por la aspiración de convertirse en profesional, sobre todo del sector educativo (maestros), así lo manifiesta la proliferación e influencia de este sector en la comunidad.

En lo que respecta a la lengua, esta se conserva en “la gente mayor”, de cincuenta años en adelante, la juventud cheranense la entienden pero no la hablan. Lo que ha llevado al desplazamiento de la lengua materna por el español o castellano. De la misma manera, la gente mayor y en específico las mujeres son las que conservan



Niños con ropa tradicional en el marco de la conmemoración del cuarto aniversario del movimiento del 15 de abril de 2011. **Foto:** José Atahualpa Chávez Valencia.

elementos de su vestimenta tradicional; enagua, rebozo, guanengo, pero no es muy común vestirlos en conjunto, se usa por ejemplo el rebozo con pantalón de mezclilla. Los jóvenes únicamente en las fiestas comunales o en eventos de tipo cultural.<sup>75</sup>

Retomando la lengua, la pirekua se muestra como el reservatorio de ella, la proliferación de piseris,<sup>76</sup> orquestas, bandas y grupos musicales que las

---

<sup>74</sup> *Ibíd.*, p. 128.

<sup>75</sup> Antonio Durán Velázquez, entrevista realizada por José Atahualpa Chávez Valencia, 30 de junio del 2015.

<sup>76</sup> El piseri es el intérprete y compositor de pirekuas.

interpretan dan señales de ello, además de que el simple hecho de escucharlas genera ese sentimiento, por un lado, de rescate de la lengua, y por el otro, de pertenencia al grupo purhépecha. Papel importantísimo juega, en este sentido, la radio XEPUR “La voz de los purhépechas”, y “Radio Fogata” ya que además crean vínculos entre la misma comunidad y otras comunidades con lo que se refuerza la identidad regional.

En cuanto a la estructura de gobierno comunal de Cherán, el organigrama -a partir del 22 de enero de 2012, fecha en la cual es elegido el primer Consejo Mayor, al dejar atrás el sistema partidista como medio de elección de sus autoridades municipales y optar por “los usos y costumbres”-, se integra por la Asamblea Comunal; Consejo Mayor; Tesorería Comunal, Concejo Operativo Especial, Consejos Operativos Especializados: Bienes Comunales, Honor y Justicia, Administración Local, Programas Sociales, Barrios y Consejo de lo Civil; y Comisiones.<sup>77</sup> A partir de la implementación de los “usos y costumbres” como forma de gobierno, las tenencias de Cherán (Tanaco y “El Cerecito”) han adoptado formas de gobierno y administración independientes de la cabecera municipal.

Al ser un municipio, Cherán, se regía por un presidente municipal y sus correspondientes síndicos y regidores, al lado de las autoridades comunales, el representante de bienes comunales, por lo que prevalecía esta doble lucha por obtener, tanto el ayuntamiento como la representación de bienes comunales por parte de grupos locales (benjamines, la huevonica, etc) así como, por los partidos “hegemónicos” en la comunidad: PRI y PRD.

A primera vista Cherán presenta una imagen que se aleja de lo que se considera una comunidad indígena por la apariencia de sus viviendas y por las prácticas que en ella se desarrollan. En cuanto a los elementos más representativos de la cultura purhépecha se mantienen solamente remanentes superficiales de la lengua y la vestimenta, así como, cuestiones referentes al

---

<sup>77</sup> Josué Velázquez Velázquez, entrevista realizada por José Atahualpa Chávez Valencia, 30 de junio del 2015.

trabajo (faenas), solidaridad (acompañamiento), responsabilidad (cargos, comisiones), restos de un mercado regional tradicional, etc. Elementos a los cuales se quiere “retornar” y poner freno a la fuerte influencia que ha tenido, sobre todo este proceso, el fenómeno migratorio.

Pero, y a pesar de lo señalado anteriormente, en la comunidad se mantienen el sentimiento de pertenencia al grupo indígena, al ser purhépecha. Bajo el fundamento de que la adopción de nuevos valores no induce a la pérdida de su identidad. De ahí que en el contexto de movimiento del 15 de abril de 2011 las referencias a la tradición purhépecha fueran constantes para reivindicar sus acciones, sobre todo aquella que marca la relación estrecha entre el hombre y la naturaleza, entre los cheranenses y su territorio.

## **2.- Caracterizando la región purhépecha.**

*Hablar de la “región purhépecha (que algunos denominan tarasca), supone referirse a un espacio construido por múltiples actores [...] Estudiar una región, en suma, no es describirla como una cosa, algo que está ahí: es abstraer un conjunto de procesos sociales que tienen una expresión territorial. Guillermo de la Peña.*

Cherán es una comunidad indígena michoacana –cuyos habitantes se consideran y reconocen como tales-, integrante del grupo purhépecha. El sentimiento de pertenencia al grupo étnico purhépecha<sup>78</sup> se muestra en la

---

<sup>78</sup> Como lo señala Gilberto Giménez, toda región articula una diversidad de microrregiones definidas a escala comunal o municipal. En este caso Cherán es parte de la configuración regional purhépecha de dos maneras; la primera, como parte de la subregión de la Meseta Purhépecha; y la segunda, como comunidad purhépecha concreta. Además de compartir ciertos elementos regionales como la música, la vestimenta, la lengua, las tradiciones, etc., que autoidentifican a la región y al grupo étnico, como lo señala Miguel Alberto Bartolomé. Gilberto Giménez, “Apuntes para una teoría de la región y de la identidad regional”, en *Estudios de las culturas contemporáneas*, año/vol. VI, número 018, Universidad de Colima,

adopción de emblemas como la bandera purhépecha que de manera simbólica significa el plano territorial del mosaico actual de las subregiones purhépechas, la cual fue creada en 1980, en el marco del aniversario de los caídos en la lucha por la defensa de las tierras comunales de Santa Fe de la Laguna. La bandera representa la integración de la región compuesta por cuatro subregiones, representada cada una por un color distintivo :amarillo por la Cañada de los Once Pueblos con su correspondiente monograma del río Duero; verde por los bosques de la Sierra con su simbólico árbol; morado por la Ciénega de Zacapu, el lugar más explotado donde hasta la lengua indígena se ha perdido y se sobrevive por el maíz; y azul claro por la región de los lagos, el centro del reino indígena, donde el pescado y la yácata quedan como símbolos.<sup>79</sup>

Dentro del simbolismo que cubre la creación de la bandera purhépecha, sus colores son expresión de la hermandad del pueblo purhépecha con la naturaleza y especialmente con la tierra, vinculada a una localidad y al sentimiento de comunalidad con la naturaleza y el cosmos. Al mismo tiempo, el escudo sintetiza en el puño cerrado la tradición de lucha y resistencia del pueblo purhépecha.<sup>80</sup> En el centro, se ubica un escudo inspirado en el fragmento 17 de la Relación de Michoacán donde Tariácuri consagra un nuevo *cu*, entregando a su hijo Hiquíngare y a sus sobrinos Hirepan y Tangahxuan, la piedra de obsidiana, símbolo máximo de la fuerza cósmica. Este emblema en el centro, es el fuego de Curicaveri que con cuatro haces de flechas apuntan a las cuatro direcciones para “cegar a los enemigos” a cambio de lo cual el Dios del Fuego recibe la promesa de “esperar el valor de nuestros guerreros que hoy empuñan las armas”. La frase *Juchari Uinapikua*, nuestra fuerza, aparece bajo el escudo como síntesis de una tradición que se renovó el 17 de

---

Colima, México, 1994, pp. 165-173. <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=31661809>. M. A. Bartolomé, *Op. Cit.*, p. 80.

<sup>79</sup> Alberto Hajar, “Juchari Uinapikua”, en *El Gallo Ilustrado*, núm. 963, 30 de noviembre de 1980. [www.espejel.com/joseluissoto/JUCHARI%20UINAPIKUA.do](http://www.espejel.com/joseluissoto/JUCHARI%20UINAPIKUA.do).

<sup>80</sup> José Luis Soto González, *Arte y simbología del año nuevo p'urhépecha*, México, Gaspa / Casa Natal de Morelos, 2008, p. 23.

noviembre de 1980 al recordar el primer aniversario de los caídos en defensa de los bienes comunales (en Santa Fe de la Laguna), la Revolución Mexicana y toda la larga resistencia Purhépecha.<sup>81</sup>

La bandera purhépecha.



Fuente:<http://www.purepecha.mx/content/141-Significado-de-los-s%C3%ADmbolos-del-KURHIKUAERIK%E2%80%99UINCHEKUA>

El territorio en el que actualmente es posible situar a la región purhépecha se encuentra ubicado en el noroccidente del estado de Michoacán y comprende un área aproximada de 6,000 km<sup>2</sup> y oscila entre una altitud de 1,600 y 2,600 msnm.<sup>82</sup> La conforman 21 municipios en donde se insertan 110 comunidades y está dividida, geográfica y culturalmente, en cuatro subregiones: Sierra o Meseta Purhépecha (*juátarhu*), la Cañada de los Once Pueblos (*eraxamani*), la ribera del Lago de Pátzcuaro (*japundarhu*) y la

---

<sup>81</sup> A. Hajar, *Op. Cit.*, "Juchari Uinapikua".

<sup>82</sup> Víctor Manuel Santillán Ortega, "El ejercicio del poder desde la resistencia indígena. Cherán, Michoacán 2001-2014", Tesis para obtener el grado de Maestro en Ciencias Sociales, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales Sede Académica de México, México, D.F. julio 2014, p. 11.

Ciénega de Zacapú (*tsiróndarhu*). Aunque carece de ríos importantes, la región purhépecha reúne condiciones ecológicas diferentes y por su situación geográfica, cada subregión se especializa en determinado renglón de actividad económica, no obstante, lo que mayormente predomina es la agricultura de temporal para el autoconsumo, la ganadería en pequeña escala, la manufactura artesanal, la pesca, la explotación forestal y otras actividades que actúan como complementarias, tal es el caso de la alfarería y el tejido.<sup>83</sup>

Las subregiones que integran la “nación purhépecha” se conforman de la siguiente manera. La Cañada de los Once Pueblos, se le denomina de esta manera ya que se trata de una cañada donde se ubican once pueblos, los cuales integran esta subregión: Carapan, Tacuro, Ichán, Huáncito, Zopoco, Santo Tomás, Acachuén, Tanaquillo, Uren y Chilchota, en este último recae el poder municipal y por lo tanto la administración de las 10 tenencias.<sup>84</sup> El undécimo es Etúcuaro, situado fuera de la Cañada, en el extremo oriente del valle de Tangancicuaro. En esta subregión, una de las principales actividades es la manufactura de loza de barro y la fabricación de ladrillos, la agricultura que se practica es muy poca al igual que la ganadería y las actividades relacionadas con el bosque han desaparecido por completo; lo poco que se aprovecha de los escasos pinos que quedan es para la extracción de leña para cocer la loza de barro, cocinar los alimentos y el tabique.<sup>85</sup>

La ribera del Lago de Pátzcuaro la conforman los municipios de Pátzcuaro integrado por las comunidades de Zurumútar, Huecorio, San Juan Tumbio, Ajuno, Cuanajo, Janitzio; Erongarícuaro por las tenencias de Napízaro y Nocutzepo; Quiroga por Santa Fe de la Laguna, San Jerónimo Purenchecuar, San Andrés Zirondaro; Salvador Escalante por Villa Escalante, Opopeo, Zirahuén, Paramuén, Casas Blancas; y Tzintzuntzan por

---

<sup>83</sup> C. Leco Tomás, *Migración indígena... Op. Cit.*, p. 87.

<sup>84</sup> Marco Antonio Ascencio Granados, “¡Toquen no roben!... Las bandas de viento de Ichán Michoacán, una historia social”, Tesis para obtener el título de Licenciado en Historia por la Facultad de Historia de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Morelia, Michoacán, noviembre de 2013, p. 13.

<sup>85</sup> C. Leco Tomás, *Migración indígena... Op. Cit.*, 87, 88.

lhuatzio. Debido a la concentración del mayor número de comunidades en las riberas del lago, los indígenas están particularmente relacionados con las actividades concernientes al lago: la pesca y algunas formas de artesanías. La pesca y el trabajo del junco y de la caña son recursos del medio natural que se aprovechan. El bordado tradicional se practica entre las mujeres en pequeña escala en la mayoría de los pueblos purhépechas.<sup>86</sup>

En cuanto a la subregión de la Ciénega de Zacapu las poblaciones que la integran son Naranja de Tapia, Tirindaro, Santiago Azajo, Comanja, Tarejero, Zipiajo y otras pequeñas tenencias. En esta subregión la cultura purhépecha ha desaparecido casi por completo; Santiago Azajo y Zipiajo son de las pocas comunidades que conservan tradiciones, usos y costumbres del pueblo ancestral. Las principales actividades que predominan es la agricultura y ganadería en pequeño, la manufactura artesanal de ollas hechas de arena, explotación forestal en pequeña escala y la migración se ha convertido en un fuente importante de divisas.<sup>87</sup>

Dentro de esta configuración regional, Cherán se inserta en la parte central de la Meseta Purhépecha. Ésta se encuentra ubicada al centro norte del Estado de Michoacán, en la parte central del eje Neovolcánico Transversal, también conocido como Cordillera Neovolcánica. Ésta comprende un área de 7751 kilómetros cuadrados, abarca un total de 11 municipios; Charapan, Cherán, Nahuatzen, Nuevo Parangaricutiro, Paracho, Peribán, Los Reyes, Tancítaro, Taretan, Tingambato y Uruapan.<sup>88</sup> Según Jaime Espín Díaz la Tierra Fría o Sierra Purhépecha es la región que abarca los municipios de Cherán, Nahuatzen, Paracho y Charapan; en esta definición, Peribán y Tingambato pertenecen, respectivamente, a la tierra templada y a la zona lacustre. Para Claudio Garibay la sierra incluye no sólo Tingambato sino

---

<sup>86</sup> *Ibíd.*, pp. 88, 89.

<sup>87</sup> *Ibíd.*, p. 96.

<sup>88</sup> Pablo Sebastián Felipe, "Meseta Tarasca y las políticas de aculturación 1917-1940", tesis para obtener el título de Licenciado en Historia por la Facultad de Historia de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Morelia, Michoacán, mayo de 2006, p. 21.

también Peribán.<sup>89</sup> Para Gonzalo Aguirre Beltrán los municipios de Charapan, Parangaricutiro, Paracho, Cherán, Nahuatzen y Tingambato, con una extensión de 1278 kilómetros cuadrados ocupan la superficie de la Meseta.<sup>90</sup> Los matices sin duda son relevantes y las diferencias se desprenden de la forma en que cada uno de los autores ha definido su problema de investigación.

La Meseta Purhépecha limita al oriente con la cuenca del Lago de Pátzcuaro con 2000 msnm; al poniente con el municipio de Zamora con 1700 msnm y Zacapu con 2000 msnm, y al sur con el municipio de Uruapan con 1700 msnm. Constituida por una alta meseta arrugada, por grandes edificios volcánicos y sus contrafuertes, por conos cineríticos numerosos y por extensos derrames de lava, conocidos generalmente como malpaíses; las elevaciones de los valles de la Meseta fluctúan entre los 1500 y los 2500 metros sobre el nivel del mar.<sup>91</sup> Esta característica topográfica es lo que ha hecho que se le llame meseta, ya que su altitud es superior a la que tiene a sus alrededores.<sup>92</sup>

Las mayores alturas se localizan entre los cerros del Pilón que mide 3347 metros y el Capen de 3310 metros, del municipio de Nahuatzen; “el cerro de la Virgen” de Sevina y Comachuén, que mide 3305 metros, del mismo municipio, el cerro del Águila con una altura de 3385 metros, de la comunidad de Quinceo, municipio de Paracho, y el más alto de todos, es el pico de

---

<sup>89</sup> Jaime L. Espín Díaz, *Tierra fría. Tierra de conflictos en Michoacán*, Zamora, El Colegio de Michoacán / Gobierno del Estado de Michoacán, 1986, pp. 34-35.

<sup>90</sup> Gonzalo Aguirre Beltrán, *Problemas de la población indígena de la Cuenca del Tepalcatepec. Memorias del Instituto Nacional Indigenista*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1952, p. 10. Una delimitación un tanto diferente es planteada por Linck Thierry: La Meseta Tarasca está situada en el extremo occidental del Eje Neovolcánico que divide a México de este a oeste en su parte central. Hacia el norte domina la gran cuenca del Bajío, hacia el oriente la cuenca endorreica de Pátzcuaro. Al sur, los “Balcones de la Sierra” delimitan una zona de transición hacia las tierras de clima caliente de Michoacán y el Valle del Tepalcatepec. Al oeste, el Valle de los Reyes constituye una falla geológica y cultural que separa la Meseta de la Sierra del Tigre, último macizo importante del Eje Neovolcánico Transversal”. Linck Thierry, *El Campesino Desposeído*, México, El Colegio de Michoacán, 1988, p. 43.

<sup>91</sup> Gonzalo Aguirre Beltrán, *Formas de gobierno indígena*, México, Universidad Veracruzana / Instituto Nacional Indigenista / Fondo de Cultura Económica, 1991, pp. 154, 155.

<sup>92</sup> P. Sebastián Felipe, *Op. Cit.*, pp. 23, 24.



Tancítaro, con una altura de 3860 metros.<sup>93</sup> Estas características geográficas erigen una barrera contra la penetración de los vientos húmedos del Pacífico. Con eso goza de lluvias abundantes relativamente tempranas y puntuales en toda su extensión, mucho más regulares que en cualquier otro punto del estado de Michoacán. Las lluvias se presentan principalmente en un período de cuatro meses que va de junio a octubre. El total de las precipitaciones para la región en su conjunto llega a un promedio de 750 mm (30 pulgadas),<sup>94</sup> pero con variaciones notables de acuerdo a condiciones locales.

Su suelo volcánico, rico en potasa, ésta bien drenado y generalmente posee buena capacidad para retener la humedad.<sup>95</sup> Este fenómeno repercute en toda la región: buena parte del agua para riego se origina en la meseta. Pese al elevado régimen pluviométrico de 1100 mm anuales, los escurrimientos son rápidamente permeados por los suelos volcánicos.<sup>96</sup> Por estas condiciones, el clima de la sierra es frío y húmedo: las heladas y sobre todo las nocturnas son comunes durante los meses de octubre a marzo. La temperatura media anual varía entre los 12 y los 20 grados centígrados.<sup>97</sup> Una de las características que han llamado la atención sobre la meseta, es la frecuente presencia de neblinas en el invierno. Estas son importantes, ya que ayudan a retener la humedad producida por las lluvias de junio a septiembre. También se presentan lluvias esporádicas en los meses de diciembre y enero, llamadas comúnmente cabañuelas, consideradas buenas para el crecimiento del trigo de invierno.<sup>98</sup>

Las condiciones climáticas y geológicas han producido tres tipos fundamentales de suelo: 1) el amarillo café de las altas montañas; 2) el tupuroso, marga arenosa fina de valles y laderas, y 3) el charandoso o rojo arcilloso de los declives de la Meseta. La vegetación en los primeros se

---

<sup>93</sup> P. Sebastián Felipe, *Op. Cit.*, p. 23.

<sup>94</sup> Dan Stanislawski: *La anatomía de once pueblos de Michoacán*, México, El Colegio de Michoacán, 2007, p. 46.

<sup>95</sup> L. Thierry, *Op. Cit.*, pp. 43, 44.

<sup>96</sup> L. Vázquez León, *Op. cit.*, p. 42.

<sup>97</sup> *Ibid.*, pp. 42, 43.

<sup>98</sup> L. García López, *Op. Cit.*, p. 18.

caracteriza por el predominio de abetíneas y pináceas mezcladas con asociaciones de quercus e individuos de otros géneros: fresno, aile, madroño y zirimo. En los suelos tupurosos crece espontáneamente una vegetación herbácea, carátacua, quelites, andán y un zacate áspero (grama), que antes de que estas tierras fueran abiertas a la agricultura cubrían las superficies no arboladas en la Meseta. En el suelo charandoso dominan asociaciones de pinos y quercus mezclados con plantas hidrofitas en el fondo de las barrancas acuíferas.<sup>99</sup> Hacia las cumbres más elevadas, entre los 2500 y 2800 metros sobre el nivel del mar, con clima templado húmedo, heladas frecuentes y donde el suelo es rico en nutrientes y la humedad del aire cobija el ambiente, destacan los abetos, oyameles o pinabetes.<sup>100</sup>

También en los lugares montañosos, algunas veces bordeando los bosques de oyamel, otras mezclándose con ellos y por lo común formando grandes masas forestales, los bosques de pinos dominaban el paisaje regional. Pero, por su importancia económica, han sido de los bosques más explotados y destruidos de Michoacán, principalmente por la tala clandestina o consumidos por el fuego.

En las áreas -que los campesinos tarascos llaman “planes”- se desarrolló una agricultura tradicional que fue desplazada por la introducción del arado y la tracción animal. Entre los planes más importantes están, el Llano Grande, al sudeste de Charapan, el de Nurío, el de Paracho-Aranza-Cherán, el de Nahuatzen-Sevina-Arantepacua y el de Pichátaro-Sevina-San Isidro.<sup>101</sup> Fue precisamente en estos valles donde los tarascos más antiguos fueron impulsados a conformar sus pueblos. Los asentamientos más antiguos son:

---

<sup>99</sup> G. Aguirre Beltrán: *Formas de... Op. Cit.*, p. 158.

<sup>100</sup> Fernando Guevara Fefer: “La vegetación”, en *Historia General de Michoacán* (Enrique Florescano coordinador.), México, Gobierno del Estado de Michoacán / Instituto Michoacano de Cultura, volumen I, 1989, p. 37.

<sup>101</sup> Luis Vázquez León, *Ser indio otra vez. La purepechización de los tarascos serranos*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1992, pp. 41, 42.

Uruapan, Los Reyes, Charapan, Nurío, Tanaco, Paracho, Comachuén, Cherán, Sevina y Arantepacua.<sup>102</sup>

Políticamente la Meseta Purhépecha está dividida en territorios municipales gobernados por un ayuntamiento constitucional. Cada municipio está compuesto por una cabecera y varias tenencias.<sup>103</sup> Algunos municipios de la Meseta han visto extender y contraer su territorio debido a conflictos entre una tenencia y la cabecera, donde se han dado cambios de jurisdicción municipal. Ejemplos de ello son, Paracho quién ha incrementado la superficie y los habitantes de su jurisdicción, consecuencia de la adhesión de tenencias de municipios vecinos: Quinceo, antes del municipio de Uruapan; Cocucho, antes de Charapan, y Cheranatzicurin, antes de Cherán.<sup>104</sup> Por otro lado, comunidades como Pichátaro, Pamatácuaro y Patambán llevan años solicitando su elevación a cabecera municipal para independizarse así de la sujeción a otra cabecera, pero los poderes del estado permanecen reacios ante estos intentos de remunicipalización, que siempre implican una reorganización política a nivel de las élites interregionales.<sup>105</sup>

El aprovechamiento de los bosques y las ramas conexas se ha posicionado como el principal polo predominante en la organización económica regional. Al respecto, las luchas por apropiarse el espacio y sus recursos son las más violentas, y se acelera la diferenciación social comunal. El aprovechamiento de los bosques se ha transformado en un verdadero pillaje que comienza a reflejar la trasgresión del equilibrio ecológico y social regional.<sup>106</sup>

---

<sup>102</sup> Lucía García López, *Nahuatzen: Agricultura y comercio en una comunidad serrana*, México, El Colegio de Michoacán / Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, 1984, p. 17.

<sup>103</sup> G. Aguirre Beltrán: *Formas... Op. Cit.*, pp. 175, 176.

<sup>104</sup> Héctor David Ruiz Garibay: "Conflictos por tierras y bosques entre Aranza y Quinceo: consecuencias socioambientales", tesis para obtener el título de Licenciado en Historia por la Facultad de Historia de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Morelia, Michoacán, mayo de 2011, pp. 46, 47.

<sup>105</sup> Gunther Dietz: "La comunidad acechada: la región Purhépecha bajo el impacto del indigenismo", en *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, El Colegio de Michoacán, Zamora, Michoacán, núm. 78, vol. XX, primavera de 1999, p. 181.

<sup>106</sup> L. Thierry, *Op. Cit.*, p. 49.

En la Meseta Tarasca, señala Luis Vázquez León, el actual agrosistema es el resultado del proceso bajo el cual la economía campesina ha ensayado diversas estrategias para reproducirse. Más que una estabilidad lo que ha habido son adaptaciones al cambio. El uso cada vez más intenso del bosque altera radicalmente sus relaciones internas, que lejos de hacerse eficientes lo ponen en peligro. Los desmontes hechos para ampliar la frontera agrícola y para la comercialización del bosque, han agravado notablemente el problema de la erosión pluvial y eólica. Las crecidas lluvias ya no acarrearán el aluvión de sus montes, como hace muchos años. Ahora deslavan los suelos en verdaderos torrentes de denudación.<sup>107</sup> La situación se agravó debido a que los bosques produjeron a pueblos especializados en su explotación,<sup>108</sup> como Capácuaro, Comachuén, San Lorenzo, Tanaco, Sevina, etc.

De las 110 comunidades que integran la región purhépecha, en todas se hablaba el tarasco o purhépecha, pero éstas se pueden clasificar en dos grandes grupos: las que emplean el purhépecha como lengua de comunicación cotidiana desde los niños hasta los adultos y reducido empleo del español, como son los casos de: Pamatácuaro, San Isidro, Cirio, La Zarzamora, Angahuán, San Lorenzo, Capácuaro, Quinceo, Arantepacua, Turícuaro, Comachuén, Cheranatzicurin, los pueblos de la Cañada; Janitzio, San Andrés, Tziróndaro, Puácuaro y Santa Fe de la Laguna; y otro grupo de comunidades en que el empleo del español es más general y muy reducido (en algunas casi nulo) el empleo del purhépecha, como son los casos de: Pichátaro, Sevina, Cherán, Auhiran, Caltzontzin, Sicuicho, etc., en que solamente los adultos hablan y se comunican en su lengua materna.<sup>109</sup>

Es muy importante la información anterior, ya que se ha utilizado la lengua como indicador de la identidad purhépecha. Pero como puede observarse son pocas las comunidades que la mantienen por lo que, el carácter

---

<sup>107</sup> L. Vázquez León, *Op. Cit.*, pp. 46, 47.

<sup>108</sup> G. Aguirre Beltrán: *Problemas de... Op. Cit.*, p. 11.

<sup>109</sup> José Reyes Rocha: *La educación indígena en Michoacán*, México, Instituto Michoacano de Cultura, 1991, p. 20.

étnico de la región y sus municipios hay que buscarlo, más bien, en acciones sociales fundadas en su origen indígena, pero orientadas a expandir el poder de las comunidades y las organizaciones sociales propiamente étnicas.<sup>110</sup>

De esta manera, para comprender la cultura de las comunidades tarascas es necesario un proceso de asimilación de todas las prácticas cotidianas para llegar a un razonamiento más lógico de su estructura social e ideológica. Partiendo de lo anterior, ¿Qué significa entonces la cultura purhépecha? Se pregunta Carlos García Mora. Llegando a la conclusión de que se trata de asociaciones raciales, étnicas, clasistas y políticas, procesos históricos vividos por la población (de asimilación, eliminación, jerarquización y acrisolamiento); e influencias externas (eclesiásticas, gubernamentales y empresariales). Donde parte de los rasgos culturales que pueden considerarse propios, fueron introducciones y adaptaciones. Así, de aquello considerado por pobladores de otras regiones de México como distintivo de los purépechas, continua García Mora, algo era adaptación colonial (como la danza de los viejos) o adquisición decimonónica (las bandas de música por ejemplo); otra parte tenía antecedente tarasco (las pirekuas); otra, mezclaba ese antecedente con aportes fuereños (como el guisado de res y chile verde), y otra más, provenía de afuera de Mesoamérica (como el troje).<sup>111</sup> Si quisiera establecerse lo netamente purhépecha tendría que eliminarse mucho aun de lo que quedara habría que preguntarse hasta qué punto, a su vez, podía tomarse como tarasco lo que fue una mezcla. La pureza cultural no era un rasgo propio de la sierra, antes bien lo contrario era lo típico en realidad.

De esta manera, no es posible tratar como unidad homogénea a la cultura tarasca, y no porque existan variantes subregionales de dicha cultura, sino porque asistimos a una desintegración real de sus componentes que la hacían más firme en épocas anteriores. En otras palabras, hay mayor

---

<sup>110</sup> L. Vázquez León, *Op. Cit.*, p. 59.

<sup>111</sup> Carlos García Mora: "Cultura Serrana: motivo y huella de la disputa por la sierra tarasca (siglos XIX y XX)", en *Movimientos sociales en Michoacán: siglos XIX y XX*, (Eduardo Lomeli Mijangos Díaz, coordinador), México, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo / Instituto de Investigaciones Históricas, 1999, p. 128.

integración no sólo a la nación sino al mundo moderno en unas zonas más que en otras.<sup>112</sup> Producto de la influencia de varios factores como las comunicaciones “modernas”<sup>113</sup>, la construcción de carreteras y de caminos transitables, la multiplicación de escuelas y de entidades gubernamentales, la electrificación de todas las comunidades rurales y la difusión masiva de aparatos de radio y de televisión..

En síntesis, a pesar de que la región purhépecha se encuentra matizada por la diversidad cultural de las comunidades que la conforman, la presencia de ciertos elementos y símbolos, como la lengua, la vestimenta, las fiestas, la *pirekua*, la bandera purhépecha –más fuertes en unos lugares que en otros- es lo que ha permitido la identificación del grupo étnico. Además, el compartir problemáticas similares ha dado pie al sentimiento de unión como grupo unificado y en resistencia. Es precisamente el compartir la simpatía por las causas comunes y la adopción de emblemas, además de la presencia de reminiscencias de la tradición lo que ha llevado a Cherán a reivindicar la identidad indígena purhépecha.

Pero por sobre estos elementos, concluimos que, el territorio se proyecta como el principal elemento que logra cohesionar a los purhépechas. Por ser el soporte de la cultura, la tradición y “el costumbre” que identifica a los miembros de la comunidad como parte de ella. Es precisamente ese valor agregado, simbólico con que se cubre al territorio por lo que se lucha, el motivo por el cual, la Cherán decide organizarse y emprender el movimiento del 15 de abril de 2011. A pesar de que en la gestación del movimiento identificamos otros factores de gran incidencia, como las disputas locales por acceder y controlar el poder local y la influencia de agentes externos ligados con comuneros y autoridades de la comunidad; las demandas por la defensa de la tierra, de los bosques, de la comunidad fueron la base del movimiento.

---

<sup>112</sup> Jaime L. Espín Díaz: “La región de Uruapan: Criterios de definición y características ecológicas”, en *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, El Colegio de Michoacán, Zamora, vol. IV, núm. 14, primavera de 1983, p. 10.

<sup>113</sup> L. Thierry, *Op. Cit.*, p. 46.

## CAPÍTULO II.

# La lucha por la autodefensa y protección del bosque de la comunidad indígena de San Francisco Cherán



**L**a resistencia indígena ha sido una constante dentro del devenir histórico de México y América Latina. Los grupos étnicos han luchado por buscar reconocimiento (constitucional), respeto a la diversidad cultural, pero sobre todo, por la protección de sus territorios. Dentro de este contexto, de tensión casi permanente, se ha mostrado resistencia contra el Estado Colonial, el Estado-nación, caciques, hacendados, empresarios, etc., así como, entre los mismos indígenas.

En la región purhépecha la presencia de conflictos y movimientos comunales por la protección de sus territorios no se encuentra muy alejada de la realidad nacional y latinoamericana. Las comunidades, que se ubican dentro de este espacio regional, han desarrollado movilizaciones y protagonizado enfrentamientos por la protección de sus tierras y recursos naturales. Dentro de esta tendencia, el movimiento del 15 de abril de la comunidad de Cherán, representa el punto más álgido y medular de la resistencia indígena por la reivindicación territorial, al ser producto, tanto de presiones del exterior, como de problemáticas internas que llegaron al punto de ser insostenibles.

En este sentido, el objetivo del presente capítulo es caracterizar el movimiento del 15 de abril de 2011 de Cherán, para lo cual presentamos las principales causas que llevaron a su conformación, enfocándonos principalmente en las disputas internas por controlar y acceder al poder local; las influencias, camaraderías y complicidades de los talamontes de la región purhépecha con grupos del crimen organizado, comuneros cheranenses, así como, con miembros de los grupos políticos. Mostrando el saqueo de los recursos naturales como la causa más significativa para el desarrollo de este proceso.

Para llegar a realizar la presentación del movimiento del 15 de abril de 2011, partimos de una contextualización del movimiento indígena, esto, con el objetivo de situar en espacio-tiempo nuestro fenómeno social de interés, vinculándolo con otros grupos y comunidades que se enfrentaban a situaciones similares, además, con ello se pretende realizar un recorrido por



las transformaciones de los planteamientos del movimiento indígena y como se han adoptado y puesto en práctica en el contexto mexicano. Asimismo, el capítulo tiene la intención de presentar el movimiento de Cherán, no como una situación aislada, sino como parte de un proceso regional, nacional e internacional, en el cual se encuentran numerosos grupos, pueblos y comunidades compartiendo los mismos intereses.

## **1.- Somos de ayer, de hoy y de siempre. La emergencia del movimiento indígena latinoamericano.**

En América se viven tiempos de autonomías. De autonomías indígenas. El reclamo se posicionó como demanda central de los movimientos indígenas en la década de los noventa del siglo XX y se consolidó a principios del siglo XXI. No es que antes no existiera, al contrario, desde la época de la conquista hasta la consolidación de los estados nacionales, desde las rebeliones de Lautaro, en tierras mapuches, Túpac Amaru, Túpac Katari y Bartolina Sisa, en tierras andinas, hasta las de Jacinto Canek en tierras mayas contra el poder colonial; pasando por las del Willka Pablo Zarate en Bolivia, o las de Tetabiate y Juan Banderas entre los pueblos yaquis de México, durante la época republicana, o las de Emiliano Zapata en México y Manuel Quintín Lame en Colombia, durante el siglo XX, hasta la rebelión zapatista de Liberación Nacional, también en tierras mayas, a finales del siglo XX y principios del siglo XXI, las luchas de resistencia y emancipación de los pueblos indígenas han estado permeadas por las reivindicaciones autonómicas; no siempre con ese nombre, pero sí con los mismos proyectos utópicos, que pasan por ser pueblos con derechos plenos, territorios, recursos naturales, formas propias de organización y de representación política ante instancias estatales, ejercicio de la justicia interna a partir de su propio derecho, conservación y desarrollo

de sus culturas y elaboración y puesta en práctica de sus propios planes de desarrollo, dentro de sus demandas más significativas.<sup>114</sup>

Los movimientos indígenas en América Latina, emergen en un contexto marcado por nuevos paradigmas, entre la lucha cotidiana por los derechos humanos, por el derecho de las mujeres, de los pueblos indígenas, de los excluidos. Además, ahora se trata de movimientos plurales, que engloban indígenas, mestizos, negros, etc. Con pleno conocimiento del mundo occidental: sistema nacional, carácter tributario, presupuestario, financiero, y las problemáticas del mundo indígena. Por lo que, ahora, se tiende hacia un nuevo modelo de Estado, de economía, con un proyecto político diferente capaz de impulsar procesos de transformación. De esta manera, los indígenas se presentan como sujetos políticos, sujetos económicos, sujetos sociales, capaces de cambiar la visión del Estado hacia el país. Se trata de luchas que desde lo local han intentado transformar las relaciones de dominación entre el Estado y los pueblos originarios.<sup>115</sup>

La mayoría de los especialistas coinciden en ubicar el inicio del nuevo movimiento indio americano en la década de los setenta. Por lo que toca a los factores que ocasionaron el activismo indio tenemos que son muy diversos, desiguales y en muchas ocasiones paradójicos. Aragón Andrade las ubica en dos líneas; 1) los factores estructurales, que tienen que ver con fenómenos relacionados con el proceso de globalización. Entre estos podemos contar la integración global de la economía y las reformas generadas por esta última en los Estados nacionales (que ocasionaron el adelgazamiento del Estado y la erosión de la soberanía nacional), un nuevo proceso de acumulación capitalista y finalmente la creciente influencia de las organizaciones internacionales en los Estados nacionales. El empoderamiento de los organismos internacionales favoreció a las organizaciones indias, porque

---

<sup>114</sup> Francisco López Bárcenas, "La autonomías indígenas en América Latina", pp. 1, 2. <http://www.lopezbarcen.org/sites/www.lopezbarcen.org/files/AutonomiasIndigenasenAmerica.pdf>

<sup>115</sup> A. Aquino Moreschi, *Op. Cit.*, p. 8.

presionaron a los Estados nacionales a respetar y observar los derechos indios (que las organizaciones indígenas aprovecharon especialmente bien), que en la esfera de los Estados nacionales era inexistente y aún más impensable. 2) las causas coyunturales tienen que ver con procesos de diferente origen y naturaleza. Entre estos elementos contamos, el cambio de la política indigenista en los Estados americanos, el giro de la cuestión indígena en la antropología que desembocó en el indianismo, el resurgimiento de una elite india, la revalorización de las identidades locales y la intervención de actores exteriores en la realidad indígena, como la iglesia católica, las organizaciones no gubernamentales (ONGs), activistas de derechos humanos, etc.<sup>116</sup>

Desde los años ochenta se vislumbra a nivel mundial este “resurgir étnico”. Las antiguas estructuras supranacionales e incluso algunos Estados-naciones se disgregan en unidades delimitadas regionalmente y definidas en base étnica, o sea, a través de una identidad colectiva suprafamiliar. Estos grupos étnicos desafían a las instancias nacionales cada vez que reivindican una autonomía política y territorial rechazando contentarse con meros privilegios de índole lingüística y cultural.<sup>117</sup>

Es en este contexto que se adopta el Convenio 169 sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes de la Organización Internacional del Trabajo, el 27 de junio de 1989, en Ginebra Suiza. El cual fue ratificado el 25 de septiembre de 1990 por el gobierno mexicano.<sup>118</sup> La importancia de este documento estriba en que se trata de un marco legal, a través del cual se ha dado cauce constitucional, en buena parte del mundo, a los movimientos étnicos que se han apropiado estratégicamente su instrumentación. Además, de que a través de este documento se pretende

---

<sup>116</sup> Orlando Aragón Andrade: *Indigenismo, movimientos y derechos indígenas en México. La reforma del artículo 4 constitucional de 1992*, México, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo / División de Estudios de Posgrado Facultad de Derecho / Instituto de Investigaciones Históricas, 2007, p. 80.

<sup>117</sup> Gunther Dietz: *La comunidad purhépecha es nuestra fuerza. Etnicidad, cultura y región en un movimiento indígena en Michoacán, México*, Ecuador, Ediciones Abya-Yala, 1999, p. 19.

<sup>118</sup> Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, “Convenio 16 de la OIT sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes”, en *Cuadernos de Legislación Indígena*, México, CDI, 2003, p. 3.

abandonar el integracionismo indigenista y aceptar el “etnodesarrollo”, en virtud del cual todos los pueblos acuerden libremente su estatus político y persigan autónomamente el desarrollo económico, social y cultural, pudiendo disponer de su riqueza y recursos naturales para sus propios fines.<sup>119</sup>

El Convenio se presenta como una nueva norma para comprender y acercarse a la situación cambiante de los pueblos indígenas y tribales del mundo. A través del cual los gobiernos –que han ratificado el convenio– reconocen y se comprometen en asumir la responsabilidad de proteger los derechos de los pueblos y garantizar el respeto de su integridad. Brindando igualdad de derechos y oportunidades, respetando su identidad social y cultural, sus costumbres, tradiciones, sus órganos representativos, su derecho consuetudinario, y sus instituciones, sin obstáculos ni discriminación. Además de adoptar medidas especiales para salvaguardar las personas, las instituciones, los bienes, el trabajo, las culturas y el medio ambiente de los pueblos. Respeto a la importancia especial que reviste la relación de los pueblos con sus tierras o territorios, reconociéndoseles el derecho de propiedad y de posesión sobre las tierras que tradicionalmente ocupan, así como, el derecho a la utilización, administración y conservación de sus recursos naturales. Asimismo, la ley preverá sanciones contra toda intrusión no autorizada en las tierras de los pueblos. El reconocimiento del derechos de los pueblos a crear sus propias instituciones y medios de educación, promoviendo la enseñanza de la lectura y la escritura en su propia lengua indígena, para la cual, se adoptarán disposiciones para su preservación y desarrollo. Facilitar los contactos y cooperación económica, social, cultural, espiritual y del medio ambiente entre pueblos indígenas y tribales a través de las fronteras, etc.<sup>120</sup>

---

<sup>119</sup> José Emilio Ordoñez Cifuentes, “Antecedentes doctrinarios del derecho internacional público moderno: integracionismo e indigenismo de participación”, en Orlando Aragón Andrade (coordinador), *Los derechos de los pueblos indígenas en México. Un panorama*, México, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo / División de Estudios de Posgrado de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales / Secretaría de Cultura del Estado de Michoacán, 2008, pp. 114, 119.

<sup>120</sup> Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, *Op. Cit.*, pp. 19.

Así, el Convenio 169 ha sido la única arma jurídica que los pueblos indígenas han tenido para justificar el reconocimiento de sus derechos en los Estados donde viven. A pesar de que, los gobiernos latinoamericanos enraizados en un nacionalismo jurídico gastado han hecho de la norma internacional una enemiga, que pone en peligro la “pureza” del derecho interno, por lo cual su vigencia es prácticamente nula.<sup>121</sup> Con todo y eso, el Convenio 169 de la OIT se convierte en la primera herramienta jurídica que reconoce -y exige reconocimiento por parte de los gobiernos de los países que lo ratifican- los derechos culturales, económicos, políticos y sociales de los pueblos indígenas y tribales.

Con el antecedente inmediato de la adopción del convenio 169 de la OIT, la década de los noventa se presenta como el momento de mayor impulso a las reivindicaciones del mundo indígena. Sobre todo a partir del año de 1992, en el contexto de la campaña continental *500 años de resistencia indígena, negra y popular*, con la cual los diversos movimientos indígenas del continente americano protestaban por las celebraciones que los gobiernos impulsaban con motivo de los cinco siglos de la invasión europea al continente americano los movimientos indígenas transformaron sustantivamente sus formas de manifestación política y sus demandas. En el primer caso dejaron de ser apéndices de los movimientos campesinos, que siempre los colocaban a la en segundo plano tanto en su participación como en sus reivindicaciones, convirtiéndose en sujetos políticos ellos mismos; en el segundo, denunciaron el colonialismo interno que en los Estados nacionales ejercían contra ellos, exhibieron al indigenismo como una política para encubrir su situación colonial y reclamaron su derecho a la libre determinación, como pueblos que son.<sup>122</sup>

---

<sup>121</sup> Jorge Alberto González Galván, “El artículo segundo constitucional. Los derechos de los pueblos indígenas en México”, en Orlando Aragón Andrade (coordinador), *Los derechos de los pueblos indígenas en México. Un panorama*, México, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo / División de Estudios de Posgrado de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales / Secretaría de Cultura del Estado de Michoacán, 2008, p. 175.

<sup>122</sup> F. López Bárcenas, *Op. Cit.*, p. 11.

En América Latina, la mera persistencia de grupos de población étnicamente diferentes expresa la continuidad de una resistencia cuyos orígenes se remontan a los inicios del proceso de expansión europea. En este sentido, y desde el punto de vista de la corriente académica “eticista” o “etnopopulista”, siguiendo a Gunther Dietz, los actuales movimientos indígenas, son considerados, como un episodio más de la continua e ininterrumpida cadena de rebeliones y resistencias contra la afectación de sus territorios y culturas originales.<sup>123</sup>

Es por ello, que dentro de las principales preocupaciones del movimiento indígena latinoamericano, estaba la demanda de reconocimiento de la existencia de los pueblos indígenas y la garantía de sus derechos colectivos en las constituciones, para lo cual se pretendía alcanzar grandes modificaciones legislativas y políticas. Se desató así una fiebre legislativa en donde se legislaba más que para reconocer derechos, para que la clase política no perdiera legitimidad. De esa manera, a excepción de algunos Estados, como el chileno, casi todos reformaron sus constituciones políticas para incorporar en ellas a los pueblos indígenas y algunos de sus derechos, sobre todo aquellos que no se opusieron a los intereses del capital.<sup>124</sup>

En ningún caso los estados firmantes cumplieron los compromisos asumidos. En México se realizó la reforma al artículo 4° constitucional en 1992, en los siguientes términos,

ARTICULO 4°.- La nación mexicana tiene una composición pluricultural sustentada originalmente en sus pueblos indígenas. La ley protegerá y promoverá el desarrollo de sus lenguas, culturas, usos, costumbres, recursos y formas específicas de organización social, y garantizará a sus integrantes el efectivo acceso a la jurisdicción del Estado. En los juicios y procedimientos agrarios en que aquellos sean parte, se tomarán en cuenta sus prácticas y costumbres jurídicas en los términos que establezca la ley.<sup>125</sup>

---

<sup>123</sup> G. Dietz: *La comunidad purhépecha...* Op. Cit., pp. 26.

<sup>124</sup> F. López Bárcenas, Op. Cit., pp. 14, 15.

<sup>125</sup> *Iniciativa de decreto que adiciona el artículo 4° de la Constitución política de los Estados Unidos Mexicanos*, Archivo del Senado de la República, Departamento de Secretaria y Comisiones, Año 1°, 1° Período Ordinario, Ramo Público, Comisiones Unidas Segunda de Gobernación, de Puntos Constitucionales, Educación y Estudios Legislativos, Sección 1°, Núm. 59, Minuta proyecto de decreto que adiciona el artículo 4° de la constitución política de

Pero, pese al reconocimiento constitucional de la multiétnicidad de la nación mexicana, el Estado no transformó las prácticas institucionales ni modificó la organización de la sociedad para que esa condición fuera el punto de partida de una ruptura con el pasado histórico, que por fin permitiera la plena inclusión de los grupos étnicos y nacionales en su concepto de nación. De hecho, las reformas al artículo 4° de la Constitución no incidieron en políticas culturales y educativas específicas dentro de los espacios de socialización y difusión de “cultura nacional”, ni contribuyeron a un mejoramiento de las condiciones sociales, económicas y políticas de los indígenas. Tampoco se promovió la constitución de una identidad nacional cuyos mitos fundadores, gestas heroicas y lenguas expresaran la heterogeneidad histórica, social, cultural y étnica de la nación.<sup>126</sup> Además, la propuesta de reforma no sufrió ningún cambio después de la consulta. Esto era un indicio de que la consulta sirvió de poco ya que al gobierno lo único que le interesaba era sacar adelante su iniciativa aparentando que tomaba en cuenta a la sociedad.<sup>127</sup>

Por lo que los movimientos indígenas buscaban la construcción de las autonomías en los hechos, no solamente en el papel. Algunos movimientos que ya caminaban en ese rumbo se potenciaron mientras otros iniciaban el largo caminar por el mismo camino. Para hacerlo apelaron a lo que tenían a la mano: sus culturas, sus experiencias de resistencias pasadas, sus estructuras

---

los Estado Unidos Mexicanos, índice c, fojas 19 y 20. Citado por O. Aragón Andrade, *Indigenismo, movimientos... Op. Cit.*, p. 187.

<sup>126</sup> Alicia Castellanos Guerrero y Gilberto López y Rivas, “Autonomía y movimiento indígena en México: debates y desafíos”, en *Alteridades*, 7, 1997, p. 146. [http://www.trialog.or.at/imagenes/doku/autonomia\\_y\\_movimiento\\_indigena\\_mexico.pdf](http://www.trialog.or.at/imagenes/doku/autonomia_y_movimiento_indigena_mexico.pdf).

<sup>127</sup> Sergio Sarmiento Silva, “El movimiento indio mexicano y la reforma del Estado”, en Orlando Aragón Andrade (coordinador), *Los derechos de los pueblos indígenas en México. Un panorama*, México, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo / División de Estudios de Posgrado de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales / Secretaría de Cultura del Estado de Michoacán, 2008, p. 77.

propias, construidas a través del tiempo; sus relaciones con otros movimientos sociales y las realidades concretas de sus países.<sup>128</sup>

Con el reclamo de autonomía las luchas de los pueblos indígenas ingresaron en una nueva fase. El arribo a este tipo de demanda ha implicado cambios de gran complejidad en las identidades indígenas y en la reflexión del movimiento indio acerca de la naturaleza del Estado y de la nación mexicana. La lucha autonómica se desprende de la crítica al carácter excluyente, antidemocrático y centralista del Estado, y conduce a la búsqueda de su transformación en un Estado multiétnico y democrático que restituya la soberanía a la nación y reconozca el derecho de los pueblos indios y no indios a autogobernarse con autonomía. Para alcanzar estas metas, el movimiento indígena ha debido explorar nuevas estrategias de alianzas con diversos sectores y organizaciones, y su inserción en luchas sociales y políticas que procuran cambios de carácter nacional.<sup>129</sup>

El derecho de ser pueblos se expresaba como ser comunidades. Se podría decir que querían que se les reconociera lo que ya eran y tenían; convertir en derecho lo que ya eran de hecho. Que no sólo tuvieran derechos los individuos que las integraban sino ellas mismas se convirtieran en sujeto colectivo de derecho; que no sólo se reconociera sus tierras sino también sus territorios, es decir, no sólo los espacios para la producción sino también para el ejercicio de derechos políticos, para ejercerlo a su manera.<sup>130</sup>

Cualquiera que sea la tendencia autonómica que se exprese en los movimientos indígenas, lo que se ve en estas luchas es que la construcción de autonomía es una propuesta concreta a la necesidad de formular, desde los actores políticos y de manera seria y profunda, una política que dé respuesta a la pluriétnicidad de las sociedades latinoamericanas, situación reconocida en las Constituciones Políticas de los Estados latinoamericanos donde suceden, pero negadas en la realidad. Las autonomías que los pueblos

---

<sup>128</sup> F. López Bárcenas, *Op. Cit.*, p. 17.

<sup>129</sup> C. Sánchez, *Op. Cit.*, p. 14.

<sup>130</sup> *Ibid.*, p. 18.



indígenas luchan por construir son necesarias porque existen diversas sociedades con culturas diferentes a la dominante, con presencia precia inclusive a la formación de los Estados nacionales en que se desenvuelven y que a pesar de las políticas colonialistas impulsadas contra ellos conservan su propio horizonte de vida. Las autonomías son cuestiones de derecho, no de políticas.<sup>131</sup>

La emergencia de los movimientos étnicos latinoamericanos fue producto de la opresión de que eran objeto los grupos originarios del continente, quienes pregonaban por mejores condiciones de vida, reconocimiento legal y constitucional de sus formas de organización, gobierno y capacidad jurídica, así como, la multiculturalidad de los grupos que las integran. El fenómeno resultó la pauta a seguir en la mayoría de los países latinoamericanos, en donde se realizaron estructurales reformas constitucionales, pero que en la mayoría de los casos no se vieron reflejados en los hechos. De ahí que los movimientos de reivindicación indígena en Latinoamérica continúen pero a hora dotados de las herramientas jurídicas necesarias para fundamentar y justificar sus demandas.

## **2.- Nunca más un México sin nosotros. La reivindicación indígena mexicana.**

El contexto étnico de México se encuentra inmerso en medio de muchas transformaciones, donde se destaca la intensificación de algunos procesos. Uno de ellos es la creciente asunción de una identidad étnica por parte de miembros de grupos etnolingüísticos que parecían haber renunciado a su filiación cultural, como resultado histórico del estigma social adjudicado a la condición india. Por otra parte, surge con mayor claridad la revalorización de

---

<sup>131</sup> *Ibid.*, p. 22.

identidades, definidas en términos étnicos, aunque ya no se sustentan en la posesión de la lengua nativa, sino en un conjunto de distintos referentes al que los integrantes de cada grupo pueden recurrir para legitimar su afirmación identitaria.<sup>132</sup>

Al iniciar la década de los años setenta, los pueblos indios entraron en una fase de gran agitación social que provocó que la sociedad nacional pusiera atención a sus reclamos y el poder político les abriera ciertos espacios para que pudieran expresarse desde su identidad étnica. A lo largo de estos años, participaron de una gran diversidad de procesos sociales que en su mayoría se condujeron fuera de los marcos constitucionales, pero que tuvieron que ser reconocidos en términos oficiales después de difíciles negociaciones políticas.<sup>133</sup>

Ésta se da en el contexto de una crisis agropecuaria y de agravamiento de los problemas de tenencia de la tierra que afectan a las comunidades indígenas: despojos, descampesinización, desempleo, aumento de la pobreza, etc. A partir de entonces se observan cambios en el comportamiento político de los pueblos indígenas, quienes inician nuevos procesos de organización en diversas regiones y localidades. En esta fase, destacan las luchas por la tierra, así como el comienzo del uso político de la identidad étnica y de clase en las movilizaciones indígenas, al parejo con la búsqueda de una mayor participación y articulación política en los ámbitos regional y nacional.<sup>134</sup>

En la mayoría de los casos, adoptaron la forma de comités, uniones, frentes, coaliciones, consejos, etc. Y se incorporaron a procesos de alcance nacional tanto de carácter oficial como independiente. En muchas de las regiones indias del país se desarrollaron procesos sociales paralelos a estas formas de lucha que en ocasiones coexistían y en otras entraban en contradicciones propias de sus concepciones. Esto quiere decir que en determinadas regiones se gestaron procesos que daban vida a un movimiento

---

<sup>132</sup> M. A. Bartolomé, *Op. Cit.*, p. 4.

<sup>133</sup> S. Sarmiento Silva, *Op. Cit.*, p. 72.

<sup>134</sup> C. Sánchez, *Op. Cit.*, pp. 15, 16.

y a una organización independiente, pero que también se desarrollaban otros de manera clandestina que buscaban el cambio político por la vía armada.<sup>135</sup>

En 1994 el levantamiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) evidenció lo que por años algunos grupos políticos y académicos pretendieron ocultar: la existencia de relaciones interétnicas –entre indígenas y no indígenas- conflictivas, añejas en su antagonismo y violentas en su cotidianidad. Relaciones en las que los primeros siempre han ocupado el lugar subordinado y en las que se han combinado la explotación, el racismo y la discriminación. Sin embargo, la emergencia de los pobladores originarios como actores sociales no se dio a partir del levantamiento armado de Chiapas. Por lo menos en su interés de verse, pensarse y proyectarse como “movimiento indígena”, este actor tiene más de 30 años de lucha y se ha construido a la par que ha consolidado su oposición a los términos en los que están inscritos los indígenas en el Estado, es decir, a medida que sus demandas se encaminaron a transformar los modos de relación entre los indígenas y los no indígenas y a medida que sus luchas se enfocaron en lograr cambios dentro de la estructura del Estado para darle obligatoriedad y legalidad a su presencia en la sociedad nacional.<sup>136</sup>

Grupos con este lenguaje y con una marcada referencia a los indígenas ya habían hecho su aparición antes. Por ejemplo, en el estado de Guerrero, el 1 de enero de 1997 surgen el Ejército Revolucionario y de Ajusticiamiento, así como, el Ejército de los Pueblos Pobres en el municipio de Copanatoyac, ambos con un lenguaje muy beligerante y un fuerte contenido étnico. En este mismo estado, hace su aparición el Ejército Popular Revolucionario durante el primer aniversario de la Matanza de campesinos en Aguas Blancas. Por otro lado, al Ejército Revolucionario del Pueblo Insurgente se le descubrió en la zona de la costa-montaña en el mismo estado, donde se asientan pueblos

---

<sup>135</sup> S. Sarmiento Silva, *Op. Cit.*, p. 72.

<sup>136</sup> Mayra Lorena Pérez Ruiz, *¡Todos somos zapatistas! Alianzas y rupturas entre el EZLN y las organizaciones indígenas de México*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2005, p. 33.

indios tlapanecos y mixtecos. El descubrimiento de este grupo, señala Sergio Sarmiento Silva “terminó en una masacre que impactó a la opinión pública nacional por lo sangriento de la acción”.<sup>137</sup> También aparecen organizaciones que aspiran ser de alcance nacional y que comenzaron a redefinir sus objetivos de lucha como el FIPI. Agrupaciones como ésta empiezan a plantear un proyecto político indio de largo alcance que incluye la autonomía y la autodeterminación, así como la redefinición del pacto social entre pueblos indios y Estado-nación.<sup>138</sup>

No obstante, la influencia del EZLN se ha dejado sentir en todo el país, pero no como un modelo para la insurgencia armada, sino como un hecho crucial en la asunción de una nueva dignidad adjudicada a lo étnico, que se demuestra capaz de confrontarse con el Estado y propugnar por la autodeterminación de pueblos que habían llegado a asumir su secular inferiorización social. La dignidad se manifiesta en estos casos no sólo como un juicio de valor que cambia la axiología preexistente, sino como un reconocimiento de las capacidades sociales, políticas y culturales de las que se había pretendido despojar a los pueblos indios. La misma palabra “indio”, antes unánimemente rechazada como un insulto, adquiere ahora una nueva carga de significados positivos, que la hacen ser utilizada por prácticamente todos los movimientos etnopolíticos de México. La reetnización de formaciones lingüísticas y culturales que parecían condenadas a la desaparición, se manifiesta ahora como un dato clave para la reflexión social contemporánea que pretenda repensar el presente y el futuro de la multiétnica configuración mexicana. Se trata de procesos en alguna medida similares a los que han sido calificados como de etnogénesis en otros países, aunque en realidad aluden, en nuestro caso, a la nueva visibilidad que cobran las adscripciones étnicas como resultado de la afirmación identitaria de colectividades que parecían haber renunciado a las suyas.<sup>139</sup>

---

<sup>137</sup> S. Sarmiento Silva, *Op. Cit.*, pp. 61, 62.

<sup>138</sup> *Ibid.*, pp. 75, 76.

<sup>139</sup> M. A. Bartolomé, *Op. Cit.*, pp. 4, 5.

La rebelión indígena de Chiapas tuvo un doble efecto. Por un lado, desató un debate público sin precedentes en torno a la legitimidad de los derechos de los pueblos indios, en particular sobre su derecho a la autodeterminación y a la autonomía. Por otro, estimuló en el resto de la población indígena del país la reafirmación de la identidad étnica y favoreció los consensos entre las organizaciones, comunidades y pueblos indios en torno al proyecto de autonomía.<sup>140</sup>

Un error muy difundido, compartiendo la postura de Mayra Lorena Pérez, es considerar que el movimiento indígena inició en México con el levantamiento armado del EZLN el 1 de enero de 1994; otro es señalar que los zapatistas fueron no sólo los impulsores, sino los gestores de la lucha por los derechos indígenas en nuestro país, y otro más es dar por hecho que gracias al zapatismo existe hoy un movimiento indígena de cobertura nacional.<sup>141</sup> Esto quiere decir que la presencia de grupos armados en las regiones indias no es algo nuevo sino más bien se trata de un fenómeno que se ha venido desarrollando de manera subterránea en diversas áreas indígenas del país. Mismas en las que se han dado procesos sociales indios que han devenido en organizaciones regionales de importancia política.<sup>142</sup>

Basta con mencionar que anterior a la emergencia del movimiento zapatista el gobierno federal, levantó la convocatoria para realizar el I Congreso Nacional de Pueblos Indígenas, que se realizó del 7 al 9 de octubre de 1975, en Janitzio, Michoacán. La consecuencia más importante del congreso fue la creación del Consejo Nacional de Pueblos Indígenas. El CNPI fue la primera organización indígena con una supuesta representación nacional. A pesar del origen oficial y de su dudosa representatividad, esta organización pudo tener un margen lo suficientemente amplio para denunciar las injusticias cometidas contra los pueblos indios e imponer un pliego de

---

<sup>140</sup> C. Sánchez, *Op. Cit.*, 1999, p. 17.

<sup>141</sup> M. Lorena Pérez Ruiz, *Op. Cit.*, p. 24, 25.

<sup>142</sup> S. Sarmiento Silva, *Op. Cit.*, p. 63.

demandas de carácter étnico, como la recuperación de territorios indígenas, el reconocimiento de las lenguas indias, los usos y costumbre, etc.<sup>143</sup>

Además, a lo largo de casi toda la década de los ochenta, el movimiento indio sufrió un proceso de ajuste, recomposición de sus actores, redefinición de sus reivindicaciones, surgimiento de nuevos protagonistas, apertura de nuevos frentes de lucha y reagrupamiento de fuerzas. En estos años las organizaciones indias se expresan de manera muy local y regional sin tener la fuerza suficiente para presentarse como un movimiento nacional. En general se mueven en las dimensiones de la vida cotidiana y la mayoría de sus demandas son muy puntuales pues tienen que ver con la lucha por la sobrevivencia.<sup>144</sup>

De la misma manera, en 1980 se realizó en Santa María Puxmetacán, Oaxaca, el Primer Encuentro de Organizaciones Indígenas Independientes, los días 4, 5, 6 y 7 de octubre. En este evento se dieron cita numerosas organizaciones indígenas, que representaban a los pueblos coras, huicholes, purhépechas, huastecos, nahoas, totonacos, tlapanecos, mixtecos, zapotecos, mixes, chinantecos y mayas. Además de la representación étnica nacional, asistieron al encuentro kakachiqueles (Guatemala), pipiles (El Salvador), bruncas (Costa Rica) y kunas (Panamá). Los temas que se discutieron en el evento fueron la tenencia de la tierra; la explotación de las tierras comunales y de los recursos naturales; las respuestas ante la represión; las alternativas para defender y desarrollar las culturas indígenas; y el aporte de los indios al proceso de cambio de América Latina. Una acción importante de este Primer Encuentro fue el deslindarse del gobierno y los partidos políticos, puesto que “las luchas de las comunidades y su historia demuestran que ningún partido político y ninguna organización oficialista ha representado y defendido los intereses y demandas de los indígenas.”<sup>145</sup>

---

<sup>143</sup> O. Aragón Andrade: *Indigenismo, movimientos...Op. Cit.*, pp. 92-94.

<sup>144</sup> S. Sarmiento Silva, *Op. Cit.*, p. 75.

<sup>145</sup> *Ibid.*, p. 99.

La siguiente sede de esta primera reunión de agrupaciones indias independientes fue Cherán, Michoacán. El segundo Encuentro de Organizaciones Indígenas Independientes se llevó a cabo del 5 al 8 de marzo de 1981 y se trataron temas como: el aporte indígena en el proceso de cambio de América Latina, el movimiento indígena y la lucha de clases, las comunidades indígenas en las legislaciones nacionales, represión y violación de los derechos humanos de las poblaciones indígenas, la organización indígena en México, Centroamérica y el Caribe, y las alternativas para el desarrollo y la defensa de las culturas indígenas. Uno de los aspectos decisivos de la reunión fue la discusión acerca de la naturaleza de las demandas que el movimiento indio debía tener.<sup>146</sup>

Por medio de estos intentos de reunión, los indígenas se van conformando como organizaciones sociales con fines precisos, estructuras sociales particulares y con estrategias específicas. Sin embargo, más allá de las formas de organización que adoptan, lo importante de los pueblos indios es que aprenden a expresarse en forma de movimientos sociales. Y esto gracias a que han entendido que la formación de sus ideologías necesitan partir de acciones colectivas que poco a poco van descubriendo la existencia de elementos comunes que le den sentido a su accionar y que les brinda proyección histórica como sujetos, es decir, su identidad.<sup>147</sup>

Como puede observarse las intenciones de organizar y conformar un movimiento indígena nacional tienen sus inicios anteriores al movimiento zapatista. Pero se trató de un proceso que se dio poco a poco, de manera silenciosa y en la mayoría de los casos ocultando sus rostros, centrándose principalmente en la lucha por la tierra. Pero, paralelamente a la lucha por la tierra, los pueblos indios movilizados exigían también reivindicaciones propias, y aun cuando estos no tenían los contenidos que ahora tienen, sí apuntaban

---

<sup>146</sup> *Ibid.*, p. 100.

<sup>147</sup> S. Sarmiento Silva, *Op. Cit.*, p. 71.

hacia dimensiones distintas. Para ellos también era importante reclamar el respeto a su lengua y cultura.<sup>148</sup>

No obstante, el levantamiento del EZLN fue un catalizador del proceso de reforma del Estado en México e impulsó la lucha por el reconocimiento de los derechos indígenas en el ámbito nacional. A partir del movimiento Zapatista, se observa la emergencia de nuevas luchas, movimientos de reivindicación y el resurgimiento de viejas demandas en distintos espacios urbanos y rurales. Se reviven redes de identidad y vínculos de solidaridad que habían pasado desapercibidos. En este sentido, se retoman conceptos aparentemente olvidados y se vuelven a escuchar palabras que parecían en desuso. Por ejemplo memoria histórica, cultura comunitaria, solidaridad étnica, identidad cultural, cultura política comunitaria, tradición indígena, así como ciertos modelos de organización social que aparentemente se habían desdibujado.<sup>149</sup>

La importancia de estas expresiones de lo indígena, fuera de lo local, evidenciaron dos cosas, por un lado la fuerza que puede adquirir el movimiento si se hace desde una postura política de la identidad; y la flaqueza del Estado que como, señala Roger Bartra cuando menciona que “la guerra de Chiapas evidenció los síntomas de una extinción crítica del sistema político autoritario, una crisis del nacionalismo, como una exigencia de democracia y como una búsqueda de nuevas formas de identidad. Además, las tensiones chiapanecas pusieron en duda la identidad nacional y la legitimidad del sistema político, así como, los presupuestos mismos de la modernidad.”<sup>150</sup>

Desde esta óptica diría, Antonio García de León, que la rebelión zapatista fue una respuesta al tipo de modernización impulsado por el gobierno federal, a las reformas económicas emprendidas desde 1982, y que en Chiapas, como en algunos territorios marginales, tuvieron un fuerte impacto

---

<sup>148</sup> *Ibid.*, p. 74.

<sup>149</sup> Yolanda Corona Caraveo y Carlos Pérez y Zavala, “Resistencia e identidad como estrategias para la reproducción cultural”, en *Anuario 2002*, UAM-X, México, 2003, p. 56.

<sup>150</sup> Roger Bartra, “Sangre y tinta del kitsch tropical”, *Fractal* n° 8, enero-marzo, 1998, año 2, volumen III, pp. 13-46.



desagregador que se tradujo en respuestas violentas.<sup>151</sup> Contratando con esta postura, argumenta Luis Hernández que, el zapatismo está lejos de ser una fuerza que lucha contra la modernización, más al contrario, planteamientos como la búsqueda de valores aceptados por la colectividad y apoyados en el cimiento de la vida social, el papel del diálogo en el establecimiento de esos valores, la constitución de los sujetos, la exigencia de dignidad, la lucha por los derechos, el valor de la diferencia, la soberanía popular, la laicización se inscriben plenamente en el discurso modernizador.<sup>152</sup>

En síntesis, en México el momento de mayor proyección del movimiento indígena, sin lugar a dudas, se presentó con el levantamiento del EZLN, pero esto no quiere decir que anterior a esto no se realizaran intentos de cambiar las estructuras sociales, políticas y económicas para mejorar las condiciones de vida y lograr el reconocimiento de los grupos étnicos del país. Se realizaban pero a escala local, desde sus comunidades. Precisamente la presencia de estas formas de movilización y manifestación localistas fueron las que hicieron posible la emergencia del grupo zapatista enarbolando la bandera del indigenismo mexicano.

### *Los movimientos purhépechas en defensa del territorio.*

Michoacán cuenta con cuatro pueblos indígenas originarios: los purhépechas, los nahuas, los mazahuas y los otomíes. No obstante, sería un error pensar que la presencia indígena en la entidad se limita a estos cuatro pueblos. Debido a la migración encontramos integrantes de muchos pueblos indígenas

---

<sup>151</sup> Antonio García de León, "Los bordes críticos del sistema", Fractal n° 8, enero-marzo, 1998, año 2, volumen III, pp. 47-64. Para Julio Moguel el zapatismo, también, es una forma de resistencia contra la modernización neoliberal y propuesta que mira hacia la construcción de una sociedad futura. Julio Moguel, "Las claves del zapatismo ", Fractal n° 8, enero-marzo, 1998, año 2, volumen III, pp. 77-94.

<sup>152</sup> Luis Hernández, "La esperanza de lo incierto", Fractal n° 8, enero-marzo, 1998, año 2, volumen III, pp. 65-76.

que por motivos de trabajo o de estudio se han establecido en Michoacán. A pesar, de la gran diversidad de indígenas asentados en la entidad, sólo los purhépechas han logrado articular movimientos más o menos amplios que superan el ámbito local o, en su caso, de una demanda inmediata.<sup>153</sup>

Pero se trata de movimientos, en la mayoría de los casos, que no llegan a concretar sus objetivos y mucho menos involucrar a la totalidad de su población, muchos menos conformar una organización bien estructurada y dirigida en buscar un impacto de gran trascendencia. Para el caso purhépecha podemos ubicar tres movimientos que lograron trascender el ámbito local, en cuanto a organización, objetivos y proyección: la defensa del Lago de Zirahuén;<sup>154</sup> la defensa de las tierras comunales de Santa Fe de la Laguna<sup>155</sup> y; el movimiento por la seguridad, la defensa y la defensa del bosque de Cherán.

Lo excepcional de estos movimientos es el abandono de su aislamiento local y regional, la adopción de formas de lucha urbanas –como la manifestación, el plantón, la distribución de volantes y la negociación cara a cara con el Gobernador-, conformando un nuevo tipo de movimiento indígena-campesino, que vincula el tradicional pleito jurídico-administrativo con

---

<sup>153</sup> Orlando Aragón Andrade y Gladys Montero Tapia, “Los pueblos indígenas ante la Constitución de Michoacán”, en Orlando Aragón Andrade (coordinador), *Los derechos de los pueblos indígenas en México. Un panorama*, México, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo / División de Estudios de Posgrado de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales / Secretaría de Cultura del Estado de Michoacán, 2008, p. 208.

<sup>154</sup> Ver a Brenda Griselda Guevara Sánchez, “Comunidad y conflicto: Zirahuén 1882-1963”, Tesis para obtener el título de Licenciado en Historia por la Facultad de Historia, UMSNH, Morelia, 2010. Eduardo Nava Hernández, “Prevaricación y paraíso. Las coordenadas históricas del conflicto social en Zirahuén, 1915-1980”, en Carlos F. Ortiz Paniagua y Martha Beatriz Rendón López (coords.), *Espejo de los dioses: estudios sobre ambiente y desarrollo en la cuenca del lago de Zirahuén*, Instituto de Investigaciones Económicas y Empresariales, UMSNH, Morelia, 2010. Margarita del Carmen Zarate Vidal, *En busca de la comunidad. Identidades recreadas y organización campesina en Michoacán*, México, El Colegio de Michoacán / UAM, 1998.

<sup>155</sup> Ver a G. Dietz, *La comunidad purhépecha... Op. Cit.* José Eduardo Zarate Hernández, *Los señores de utopía. Etnicidad política en una comunidad purhépecha: Santa Fe de la Laguna-Ueamuo*, México, El Colegio de Michoacán / CIESAS, 2001. Reynaldo Lucas Domínguez, “Santa Fe de la Laguna. Un pueblo en lucha por la defensa de sus tierras comunales: 1900-1987”, tesis para obtener el título de Licenciado en Historia por le Escuela de Historia, UMSNH, 1987. Néstor Dimas Huacuz, “Forma y composición de la tenencia de la tierra en Santa Fe de la Laguna”, en *Etnolingüística*, núm. 23, SEP / INI, México, 1982.

actividades políticas dirigidas a la opinión pública. Además de que van conformado en torno a sus movilizaciones un núcleo de comunidades que padecen litigios de tierras y de esta manera se aglutinan al movimiento. Y sobre todo, porque estos movimientos marcan un proceso de movilización indígena y/o campesinas suprarregionales.<sup>156</sup>

Al lado de estas acciones, los grupos étnicos de la entidad sido participes del movimiento indígena nacional-continental, sobre todo, a través de la su inclusión y conformación de organizaciones por medio de las cuales se retomaban y compartían las aspiraciones del movimiento indio. Así, se conformaron organizaciones, como la Unión de Comuneros Emiliano Zapata (UCEZ), cuya demanda común era la defensa de la tierra frente a ganaderos, talabosques, empresarios, etc.<sup>157</sup> En el marco de las políticas indigenistas y como estrategia utilizada para frenar el avance del movimiento campesino se crearon los Consejos Supremos para cada grupo etnolingüístico del país bajo el auspicio del Instituto Nacional Indigenista. En Michoacán se creó el Consejo Supremo Purépecha y el Frente Juvenil Purépecha para neutralizar la participación y fortalecer al partido oficial (PRI).<sup>158</sup>

En 1981, en Cheranástico se realizó el 2° Encuentro de Organizaciones Indígenas Independientes de México, Centroamérica y el Caribe. Con éste se buscó fortalecer el movimiento campesino independiente en Michoacán. Surgieron agrupaciones purépechas como la Asociación de Profesionistas de Zacán, la Federación de Profesionistas Purhépechas, el Comité de Pueblos Purhépechas por los Cinco Puntos, la organización Camino del Pueblo (*Xanaru Ireteri*); y se fortalecieron organizaciones como la UCEZ, un sector de la Alianza Nacional de Profesionistas Indígenas Bilingües (ANPIBAC) y el

---

<sup>156</sup> G. Dietz: *La comunidad purhépecha... Op. Cit.*, pp. 248, 249, 260.

<sup>157</sup> Ivy Jacaranda Jasso Martínez, "Perspectiva histórica del movimiento indígena en Michoacán (1970-2006), en Orlando Aragón Andrade (coordinador), *Los derechos de los pueblos indígenas en México. Un panorama*, México, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo / División de Estudios de Posgrado de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales / Secretaría de Cultura del Estado de Michoacán, 2008, p.183.

<sup>158</sup> *Ibid.*, p. 184.

Movimiento Indígena Revolucionario (MIR). También se instaló la radiodifusora XEPUR “La voz de los purhépechas” en Cherán en 1982.<sup>159</sup>

Además, el interés por el conocimiento de la cultura purhépecha se tradujo en la creación del Centro de Investigaciones de la Cultura P´urhépecha de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo en 1983. Otros dos eventos, que trataron de realzar y devolver el valor y la dignidad del ser purépecha, fueron la celebración del Año Nuevo Purepecha –ideado por Agustín García Alcaraz-, celebrado por primera vez en 1983; y el Concurso Artístico de la Raza Purhépecha –promovido por profesionistas de la comunidad de Zacán.<sup>160</sup>

En febrero de 1991, se convocó a un primer Encuentro de Comunidades Indígenas de Michoacán en la localidad de Cherán. En este acto se marcaron los principios de una nueva organización india que luchara por los intereses de las comunidades. Se constituyó el Frente Independiente de Comunidades Indígenas de Michoacán (FICIM) y el Frente Independiente de Pueblos Indios (FIPI-Michoacán).<sup>161</sup>

Se hizo un pronunciamiento en contra de la reforma al artículo 27 constitucional, por medio del *Decreto de la Nación Purhépecha*, del 5 de diciembre de 1991, promovido por el FICIM y firmado por un gran número de comunidades indígenas, en los siguientes términos:

*Nosotros, como nación Purhépecha, RECHAZAMOS ENÉRGICAMENTE LA REFORMA AL ARTÍCULO 27 CONSTITUCIONAL Y DENUNCIAMOS:* La política privatizadora del actual gobierno que ha marginado la atención al campo en los últimos 15 años y ha orillado al trabajador del campo, ejidatario o comunero, a emigrar a las grandes ciudades y a los Estado Unidos dejando abandonadas cientos de hectáreas por no contar con los recursos necesarios para elevar la productividad del campo.<sup>162</sup>

---

<sup>159</sup> *Ibid.*, p. 185.

<sup>160</sup> *Ídem.*

<sup>161</sup> *Ibid.*, p.186.

<sup>162</sup> “Decreto de la Nación Purhépecha”, en *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, Núm. 61/62, El Colegio de Michoacán, Zamora, Michoacán, invierno-primavera, 19995, p. 166. Páginas.

En 1994, como parte de las discusiones hechas en el FICIM surgió otra organización, cuyos creadores son cercanos al magisterio indígena, la Organización Nación Purhépecha. Con la circulación de la “Carta de principios de la nacionalidad purhépecha de Michoacán, México: *Ireta P’orhécheri-juchari Uinapekua*” inicia una nueva etapa de organización del movimiento indígena purhépecha. Esta organización adquiere la dirección del movimiento en la entidad –por contar con legitimidad entre las comunidades- y ensaya diferentes formas de exigir demandas y derechos para los pueblos indígenas. Entre las estrategias más comunes del movimiento y sus organizaciones indígenas se encuentran las marchas y mítines. Ante la exigencia de solución a problemas urgentes las comunidades se movilizan y cierran carreteras importantes para obligar a las autoridades a negociar y recibir propuestas inmediatas a sus problemas<sup>163</sup> –aunque estas formas de acción y presión ya eran realizadas desde 1979 por la comunidad de Santa Fe de la Laguna.

Otros eventos que marcaron el rumbo del movimiento indígena en Michoacán fueron, la celebración del III Congreso del Consejo Nacional Indígena en la comunidad purhépecha de Nurío en 2001, como parte de la “Caravana de la Dignidad Indígena”; así como, la reunión de la Región Centro-Pacífico del Congreso Nacional Indígena realizado el 2004 en Ocumicho, donde coincidieron indígenas nahuas, huicholes, mixtecos, totonacos, amuzgos y purhépechas. También, en abril de 2006, el subcomandante Marcos estuvo en el estado, en Pamatácuaro, como parte del recorrido “La otra campaña” con el fin de escuchar las demandas de la población y registrar adherentes a la Sexta Declaración.

Los grupos indígenas del estado han participado del movimiento indígena, pero ellos han buscado solución a sus problemas por otras vías. De esta manera, en la región purhépecha lo que ha permanecido como una constante para el empoderamiento de los grupos indígenas, es la disputa del territorio, más que pretensiones de autonomía, esto hasta antes del

---

<sup>163</sup> I. J. Jasso Martínez, *Op. Cit.*, pp. 189, 190.

movimiento del 15 de abril del 2011 emprendido por la comunidad de Cherán. Los conflictos entre comunidades propician el surgimiento de movimientos “indígenas” buscando proteger su territorio y sus recursos naturales. Muchos de los movimientos emprendidos por los grupos étnicos, en un primer momento, no van dirigidos contra el Estado, sino contra otras comunidades. Se trata de confrontaciones que giran en torno al mantenimiento de posesión e invasión de tierras, explotación y saqueo de recursos naturales, etc. De esta manera, los grupos acuden a instancias gubernamentales para que éstas solución sus problemáticas, pero al encontrarse con poca o nula respuesta, el problema es atribuido completamente al Estado por su falta de interés en las cuestiones “indígenas”.

El conflicto que se genera entre comunidades adquiere las características de un verdadero enfrentamiento entre grupos encontrados que en momentos coyunturales va desde la confrontación de la fuerza armada hasta secuestros. La agudización del conflicto coincide con la importancia que en toda la región ha adquirido la explotación del bosque y la utilización de la madera en gran escala. Ahora bien, ¿por qué se da el conflicto llevado hasta el enfrentamiento entre comunidades que pertenecen a una misma etnia? Existe una relación directa entre la comunidad indígena como tal y su defensa de su patrimonio común, protección que se basa en los títulos virreinales que amparan la posesión de sus tierras y bosques comunales. Todas las comunidades salvaguardan un patrimonio que les legaron sus ancestros y que esperan legar a su descendencia.<sup>164</sup>

Los conflictos por los límites de las tierras de los pueblos, y por su posesión, han provocado una gran cantidad de luchas sociales, fundamentalmente por el desacuerdo de las comunidades indígenas con las resoluciones presidenciales y su obligación legal. Muchos de los conflictos actuales se deben al desacuerdo con los límites fijados, por fracciones de

---

<sup>164</sup> J. L. Espín Díaz: *Tierra fría... Op. Cit.* pp. 67, 68.

tierras que pertenecían a un pueblo y que ahora otro demanda como suyas.<sup>165</sup> La vía de conciliación siempre ha sido un recurso para buscar el acuerdo con las partes en pugna, sin embargo las autoridades comunales se mantienen como defensores de lo que consideran su territorio.

En este sentido la comunidad de Cherán cuenta con tradición de lucha y resistencia, en la materia, ha sostenido multitud de conflictos territoriales, como lo muestran lo demuestran los datos siguientes. De los primeros enfrentamientos que se registran está el sostenido con Nahuatzen y Arantepacua, por la propuesta de dividir las tierras en disputa mayoritariamente entre los dos primeros pueblos y al tercero ampliarle un poco su lindero norte<sup>166</sup>.

Con Cheranástico, Cherán estableció un largo conflicto desde principios del siglo XX. En agosto de 1926, un grupo de vecinos cheranenses elaboró un manuscrito denunciando que un ingeniero había efectuado las medidas necesarias para la regularización de los terrenos de Cheranástico y que en sus mediciones incluyó terrenos montuosos de la comunidad de Cherán. Como prueba de verdad, presentaba una copia certificada del título de propiedad. Poco después, Felipe Estrada, representante de bienes comunales, adjuntando otra vez una copia del título original hizo una petición formal para que los terrenos comunales de Cherán fueran reconocidos legalmente. Las autoridades pidieron un examen parcial de aquella copia para contrastarla con el documento del Archivo General de la Nación. Después de su examen, el jefe paleógrafo encontró enteramente apócrifos e inservibles aquellos documentos. Solicitaban que la comunidad de Cherán presentara el título original para proceder a su reconocimiento jurídico. Pese a todo, la solución parecía ser favorable a Cheranástico, ya que se mencionaba que el presidente

---

<sup>165</sup>Gabriela Acosta Espino y Arnulfo Embriz Osorio, "Territorios indios en la región Purhépecha, 1915-1949", en *Estudios Campesinos en el Archivo General Agrario*, México, Registro Agrario Nacional / Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 1998, p. 146.

<sup>166</sup> AGHPEM, Fondo: Secretaría de Gobernación. Sección: Gobernación. Serie: Materia Agraria; Subserie: Siglo XIX: Conflicto de límites entre Cherán, Nahuatzen y Arantepacua, No. Caja 2, 21 de marzo de 1907, exp. 35.

de la república había dictado una resolución definitiva. Por lo mismo se invitaba al presidente municipal de Cherán para asistir al acto de posesión definitiva de los ejidos concedidos que habría de verificarse en Cheranástico el 30 de septiembre de 1927.

Como consecuencia, el 14 de marzo de 1940 el Congreso del estado decretó la segregación, del municipio de Cherán, la tenencia de Cheranástico y su agregación al municipio de Paracho. El cambio obedece al pleito por los linderos. De cualquier manera, el litigio no terminaría ahí. Todavía el año de 1955, el comisionado de tierras y aguas del Departamento Agrario invitaba al representante de Cherán a una reunión para llevar a cabo la planificación de los terrenos comunales del poblado de Cheranástico, municipio de Paracho. La cita era en el paraje denominado la Piedra Clavada, lugar en que se iniciaría el reconocimiento de linderos. Los trabajos no pudieron llevarse a cabo ya que las autoridades de Cherán no se presentaron a la cita. Debieron pasar muchos años, y fue hasta el 8 de noviembre de 1968 que Cheranástico logra obtener una resolución presidencial definitiva que confirmaba sus bienes comunales<sup>167</sup>.

En 1933 se registra un grave y prolongado conflicto de límites entre Tanaco, Cherán-Atzicurín, Aranza y Urapicho. Aquí la situación se agudiza por una posible solución al problema, dado en su momento, por el gobernador del Estado en 1929. En la cual se beneficiaba a todas las comunidades en cuestión, en detrimento de Tanaco principal afectado. Ante esta situación y alegando invasiones y poca experiencia, del entonces, gobernador en este tipo de cuestiones (y además porque no era de su competencia atribuirse cuestiones del ejecutivo), el representante de Tanaco, Francisco de la Paz, solicitaba amparo ante las demás comunidades y una pronta solución al problema, mediante la remoción de los linderos a su anterior y original

---

<sup>167</sup> M. A. Calderón Mólgora. *Op. Cit.*, pp. 52-54.



ubicación. Debido a que el Coronel Dámaso Cárdenas los había dispuesto de lugar favoreciendo ampliamente a las demás comunidades<sup>168</sup>.

Ante tal exigencia y tales circunstancias la Secretaría de Gobierno del Estado ordenó el reacomodo de los linderos sin favorecer a ninguna de las comunidades en disputa. Esta situación provocó que surgiera un deseo insaciable de invasión de montes y terrenos por parte de los habitantes de Tanaco hacia las comunidades vecinas, lo cual se agravó al hecho de llegar a suspenderse el amparo que se les había concedido. De aquí en adelante esta será la forma de acción de los tanaquenses: invadiendo los montes y talándolos de manera indiscriminada. Pero la lucha de los tanaquenses por hacer valer sus derechos no terminó ahí. El 31 de octubre de 1933 solicitaron un amparo por actos cometidos en contra de ellos, por parte del Gobierno del Estado y presidentes municipales de Paracho y Cherán, afectando su posesión territorial<sup>169</sup>. Ante tal situación, Tanaco siguió perteneciendo al municipio de Paracho a lo largo de varias décadas; pero, entre ambas poblaciones existía un añejo conflicto por límites. Bruno Bravo, representante de la comunidad indígena, pidió un cambio de jurisdicción. Este se decreta el 29 de diciembre de 1955, cuando pasa a pertenecer a de Cherán<sup>170</sup>.

Otro de los conflictos añejos de Cherán se refiere al pueblo de Carapan. En 1942 el Departamento Agrario solicitó se trasladara un representante para arreglar las dificultades de límites de los terrenos comunales de ambas localidades, recabando la información correspondiente que hiciera constar los motivos legales que la comunidad de Cherán había tenido para invadir terrenos que los de Carapan reclamaban como suyos. El ingeniero Fernando Rumebe reportó que efectivamente la comunidad de Cherán invadía propiedades de Carapan. El representante de Cherán afirmaba estar en la mejor disposición de procurar el arreglo en forma favorable y rápida, así como

---

<sup>168</sup> ACCJM, Juzgado 1º. Serie: Amparo. Comunidad de indígenas del pueblo de Tanaco. 1933, exp. 400.

<sup>169</sup> ACCJM, Juzgado 1º. Serie: Amparo. Comunidad De Indigenas Del Pueblo De Tanaco. 1933. Exp. 400/933.

<sup>170</sup> M. A. Calderón Molgóra. *Op. Cit.*, p. 55.

amistosa y justa; de cualquier forma hacía manifiesta su inconformidad con los linderos señalados por las autoridades. Para el representante, los documentos de Carapan eran falsos. En 1949, José Pañeda dirigió una carta al presidente Miguel Alemán afirmando que desde el año 1533 Cherán había estado en posesión de los montes que Carapan demandaba de su propiedad, y que en 1939 el ingeniero de promoción ejidal había ordenado se abriera una brecha para marcar los límites entre comunidades. El problema era que al trazar la brecha las autoridades de Cherán no habían sido invitadas y los interesados de Carapan aportaron datos que en todo les favorecieron y que con gran parcialidad sirvieron para el dictamen. Pese a todo, las diferencias continuaron reproduciéndose. De hecho, en 1969 el representante de Cherán Plutarco Gómez denunció una invasión de terrenos comunales que pertenecían a Cherán. En aquella ocasión murió uno de los cheranenses involucrado<sup>171</sup>.

De este breve recuento podemos concluir y comprender que la comunidad de Cherán se ha mantenido vigente dentro del contexto conflictivo de la región purhépecha, por lo menos, desde finales del siglo XIX hasta el 2011 donde encuentra su mayor proyección. En el transcurso de su tenso devenir histórico han logrado estructurar diversas formas de organización para hacer frente a las problemáticas que ha enfrentado. Muy importantes dentro del movimiento de resistencia indígena, han sido los caudillos y líderes locales, en Cherán surgen, en estos contextos, las figuras de Federico Hernández Tapia y Casimiro Leco López, además de la influencia de emblemas nacionales como Lázaro Cárdenas del Río.

---

<sup>171</sup> *Ibid.*, p. 54, 55.

## *Movimientos en defensa de la comunidad y los recursos naturales en Cherán.*

Los discursos indianistas, que se generan en torno a las iconografías históricas sobre el bosque y la resistencia, son medulares en el proceso de organización de la acción colectiva. En Cherán se da una especie de exacerbación discursiva de lo local antes de ser trastocado por occidente, imaginario desde el cual se emancipa el pueblo para emprender la lucha por la defensa de los bosques. Como antecedente Cherán se organizó para defender desde tiempos del Porfiriato sus bosques. De esta manera, Los comuneros de Cherán reivindican que han defendido sus bosques y su territorio comunal históricamente, aún con las propias lógicas internas de devastación.<sup>172</sup>

Uno de los elementos centrales que se ha mantenido a lo largo de los distintos momentos históricos, y que ha permitido tanto la expansión como la contracción de la identidad étnica, ha sido precisamente el reconocimiento a los antepasados, que protegen el espacio que habitan.<sup>173</sup> Es decir, existe por parte de los comuneros la apropiación de un pasado fundado en una tradición indígena, donde la tradición oral fortalece las ideas sobre los orígenes de la comunidad, así como, transmite mitos o entendidos sobre lo que fue y es la comunidad.<sup>174</sup> Para Andrew Roth Seneff es frecuente que las comunidades indígenas se constituyan simbólicamente a partir de una idea epónima, es decir, de auto-adscripción a partir de un ancestro común, real o mítico. A partir de una ideología de descendencia, donde los hechos genealógicos son selectivamente articulados, pero de acuerdo a normas ideales.<sup>175</sup> Donde la

---

<sup>172</sup> Verónica Alejandra Velázquez Guerrero, "Reconstitución del territorio comunal. El movimiento étnico autonómico en San Francisco Cherán Michoacán", Tesis para obtener el grado de Maestra en Antropología Social, Centro de Investigación y Estudios Superiores en Antropología Social, Ciudad de México, agosto de 2013, pp. 48, 52.

<sup>173</sup> J. E. Zarate Hernández, *Los señores de... Op. Cit.*, p. 85.

<sup>174</sup> B. G. Guevara Sánchez, *Op. Cit.*, p. 20.

<sup>175</sup> Andrew Roth Seneff, "Sobre la autosuficiencia de una categoría. Etnicidad en México antes y dentro de la globalización neoliberal", en Francisco Javier Gómez Carpinteiro, *Sendas en la globalización. Comprensiones etnográficas sobre poderes y desigualdades*, México, Universidad Autónoma de Puebla, 2008, p. 58.

noción de anterioridad a los principales o ancianos, a quienes se les otorga “la autoridad” dentro del grupo por considerarlos, en primera instancia, a quienes se les debe la subsistencia,<sup>176</sup> juega un rol fundamental.

De esta manera, el comunalismo indígena es, además de una esencia, un fenómeno histórico. La vitalidad que muestran las comunidades indígenas en sus conflictos con el exterior –encomenderos, reformas constitucionales, ganaderos, propietarios particulares, etc.- aparece vinculada íntimamente al conflicto faccional que se da al interior de la comunidad, así como al surgimiento de líderes, caudillos y/o élites que, legitimados por la efectividad lograda en los conflictos políticos, se convierten en la voz del grupo y le imprimen su forma particular de concebir y llevar a cabo las acciones políticas concretas. A partir de que la comunidad entra en conflicto con agentes externos por la defensa de sus tierras comunales también entra en conflicto consigo misma, los periodos de lucha faccional se alternan con otros de fuerte dominio político.<sup>177</sup>

De esta manera, el territorio cheranense se encuentra matizado por alusiones a figuras que lucharon por recuperar y proteger el espacio y sus recursos naturales. De entre ellas destaca Casimiro Leco López, cheranense de origen, se lanzó a la lucha en contra de Santiago Slade Jr. y la *Compañía Industrial de Michoacán* (maderera).<sup>178</sup> La tradición oral hace patente la presencia de Casimiro Leco como el caudillo a quien se consideró esencialmente un líder armado que luchó en defensa de los intereses nativos. Durante el lapso de 1916-1918 los pueblos de la Meseta Tarasca atravesaron por una etapa de frecuentes invasiones de bandidos. Son especialmente recordadas las acciones de pillaje y quema de pueblos en manos de Inés Chávez García y Sabino Rodríguez. Pero las acciones armadas de Leco López fueron notables para acabar con dicha ola de violencia. Esto le permitió

---

<sup>176</sup> Luise Margarete Enkerlin Pauwells, “La lucha por la tierra y la identidad étnica en San Pedro Amuzgos, Oaxaca”, Tesis para obtener el título de Licenciado en Antropología Social, UAM Iztapalapa, 1984, p. 143.

<sup>177</sup> J. E. Zárate Hernández, *Los señores de... Op. Cit.*, pp. 165, 166.

<sup>178</sup> M. A. Calderón Mólgora, *Op. Cit.*, pp. 99, 100.

mantener un reconocido prestigio como el líder natural. El éxito en las maniobras y tácticas de Leco como líder armado se transformó inmediatamente en un hecho simbólico, quizá con más arraigo en las mentalidades locales, que el caso de Joaquín de la Cruz y Primo Tapia.<sup>179</sup>

Al lado de la tradición oral, la música ha sido el soporte fundamental del símbolo. Sobre todo a través de una composición autóctona, que se ha transformado en el himno de la nación purhépecha y al cual se ha denominado *El triunfo de Leco* –creada por Tata Cruz Jacobo de Sevina–, que en su traducción al castellano refiere lo siguiente:

*Decía Casimiro Leco  
Ahora sí, a la hora que quieran entrar  
Que ahora si tengo bastante gente  
Pa' atorarle al general  
Al general don Inés Chávez García  
Yo ya le mandé decir  
Que a la hora que quiera entrar  
Que aquí lo espero  
A la entrada de Cherán.  
Que viva Leco y sus voluntarios,  
Y que viva y que viva  
Que viva y que viva el pueblo de Cherán.*<sup>180</sup>

*El triunfo de Leco* como obra musical, comunica nostalgia y emoción pero también nos comunica sentido de una experiencia permanentemente defensiva y de una realidad claramente representada en la mente de un compositor indígena. La pirekua en este aspecto expresa rebeldía, sufrimiento, crítica hacia el gobierno y lucha por la conservación de los recursos comunales. La pirekuas y sones regionales, como el caso de *El triunfo de Leco*, son testimonios de la identidad. De esta manera, la música purhépecha se manifiesta como un recordatorio de la lucha de los anteriores y por lo tanto

---

<sup>179</sup> Jorge Arturo Chamorro Escalante, "El triunfo de Leco: ideología popular, competencia musical e identidad purhépecha", en Sergio Zendejas (coord.) *Estudios michoacanos IV*, México, El Colegio de Michoacán, 1986, p. 269.

<sup>180</sup> René Villanueva, *Música popular de Michoacán*, México, Instituto Politécnico Nacional, 1998, p. 103.

consolida la unidad a través de una producción sonora simbólica creada dentro de una ideología nativa con la intensión insistente de la auto-determinación.<sup>181</sup>

No obstante, es en la figura de Federico Hernández Tapia, donde encontramos las primeras referencias a la lucha por la recuperación de los bienes comunales.<sup>182</sup> “Federico Hernández Tapia luchó en la época del porfirismo contra la intromisión de una empresa extranjera de origen norteamericano, entonces él se levantó con el motivo de frenar la permanencia de esa empresa, y quitar parte de la infraestructura que había tendido en vías del ferrocarril porque el objetivo de la empresa era meter un tren para sacar troncos de pino en altas cantidades”.<sup>183</sup>

Otra corriente ideológica y figura simbólica que sin duda dejó huella profunda fue el cardenismo. Para entender tal hecho, cabe señalar que en este espacio geográfico, desde los años treinta, ha tenido importancia la presencia y figura del general Lázaro Cárdenas del Río. “Tata Lázaro”, como lo recuerdan los purhépechas, participó en la revolución y llegó incluso a colaborar con Casimiro Leco López en su lucha. Dentro de la memoria está presente que en los tiempos de Cárdenas se construyeron carreteras, se realizaron instalaciones de luz, se hicieron escuelas, crearon infraestructura para proveer a la población de sistemas hidráulicos y obtuvieron apoyos de diversa índole.<sup>184</sup> Pero sin duda lo que se mantiene con mayor presencia, en la memoria colectiva de la comunidad, es la eliminación de los contratos de arrendamiento de los bosques de la Meseta Purhépecha<sup>185</sup>. Logro que se

---

<sup>181</sup> J. A. Chamorro Escalante, *Op. Cit.*, pp. 274, 276.

<sup>182</sup> M. A. Calderón Mólgora, *Op. Cit.*, p. 100.

<sup>183</sup> V. A. Velázquez Guerrero, *Op. Cit.*, p. 52.

<sup>184</sup> Tatiana Pérez Ramírez, “Memoria histórica de la insurrección cívica purhépecha en 1988”, en *Política y Cultura*, núm. 31, México, Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Xochimilco, 2009, p. 127. <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=26711982007>.

<sup>185</sup> Los contratos relevantes sobre la explotación de los bosques de la Meseta Tarasca se celebraron entre los años de 1902 y 1913, y fueron suscritos entre la Compañía Industrial de Michoacán, la Sociedad Anónima de Bosques Mexicanos, Mexican Finance Company y la Lumber and Development Company con los pueblos siguientes: Comachuén, Turícuaro, Capacuaro, Parangaricutiro, Paricutín, Pichátaro, Zirosto, Arantepacua, San Lorenzo, Pamatácuaro, Cocucho, Urapicho, Cherán, Angahuan, Tanaco, Pomacuarán, San Felipe, Sicuicho, Quinceo y Aranza. El pago que las compañías hicieron a los pueblos de la Meseta, ascendió a la cantidad de \$902,000.00, e involucraba poco más de 360 000 hectáreas. El 7

encuentra plasmando en un mural, ubicado en la presidencia municipal de Cherán, donde se puede observar a Cárdenas abrazando el bosque – simbolizando en la figura del jiquilpense el protector de los recursos naturales. De la misma manera, podemos observar el uso de la figura de “Tata Lázaro” en las mantas de consigna utilizadas por los cheranenses como bandera de lucha, al lado de la leyenda “*El Tata decía: de la naturaleza tomaras lo necesario... y la cuidarás incansablemente*”.<sup>186</sup>

Las figuras de Federico Hernández Tapia y Casimiro Leco López se convierten en el símbolo indianista que reivindica el imaginario colectivo de resistencia en Cherán, como “un pueblo guerrero defensor de los bosques”. Con antecedentes marcados por frecuentes conflictos por defender su territorio, los cheranenses cuentan con las bases para afrontar las situaciones que se suscitan el 15 de abril del 2011. En el contexto de las disputas locales por obtener el poder, marcado divisionismo y la injerencia de actores ajenos a la comunidad, los cheranenses recurren a la tradición para reconfigurar formas de organización y defensa para afrontar las situaciones que el momento del demandaba.

---

de junio de 1931 Cárdenas presentó ante el Congreso un programa de ley para que se anularan los contratos de arriendo y se restituyeran todos los bosques, totalizando una superficie de 360 000 ha (de las que 220 000 eran de bosques) a las 20 comunidades. Estas constituían geográficamente un trapecio cuya base mayor tenía 120 km de longitud, sus lados 60 km y su lado superior alrededor de 70 km. Para llevar a cabo tal acción, el gobierno del estado creó el programa de Acción y Antecedentes Históricos y Legales”, con el fin de rescatar la economía indígena, sobre todo de las manos de las compañías madereras de la entidad, basándose en la Ley Número 46, del 19 de junio de ese año. Para corroborar esta información consultar; AGHPEM, Libro de hijuelas N° 20, 21; Distrito de Uruapan. Eitan Ginzberg: “Integración social y política: Lázaro Cárdenas, gobernador de Michoacán”, en *Cuadernos Americanos*, núm. 58, vol. 4, pp. 60-91. Citado por Marco Antonio Calderón Molgóra: “Presentación y notas al documento de arrendamiento de los montes de Cherán, distrito de Uruapan, entre el representante de los indios de ese pueblo y la “Compañía Industrial de Michoacán”, Septiembre de 1908, en *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, El Colegio de Michoacán, Zamora, Vol. XVIII, núm. 72, otoño de 1997, p. 215; Eitan Ginzberg: “Abriendo nuevos surcos: Ideología, política y labor social de Lázaro Cárdenas en Michoacán, 1928-1932”, en *Historia Mexicana*, El Colegio de México, México, vol. XLVIII, núm. 3 (191), enero-marzo 1999, p. 616; Alejo Maldonado Gallardo: *La Confederación Revolucionaria Michoacana del Trabajo. Organización y lucha campesina 1928-1938*, tesis para obtener el título de Licenciado en Historia por la Facultad de Historia de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Morelia, Michoacán, 1983, p. 90.

<sup>186</sup> *La Voz de Michoacán*, “Cherán exige freno a talamontes”, Año LXIII, Núm. 20945, miércoles 27 de abril de 2011, pp. 16A, 17A.

### **3.- El movimiento por la seguridad, la justicia y la defensa del bosque de Cherán.**

El movimiento del 15 de abril de 2011 emprendido por la comunidad de Cherán no fue producto de la casualidad, es el resultado de varios factores, tanto internos como externos, que se volvieron insostenibles. Dentro de esta investigación se señalan como los principales, las disputas constantes por obtener el poder local en sus dos vertientes: la representación de bienes comunales y el ayuntamiento –tanto entre grupos locales, como partidistas-; la explotación inmoderada de los recursos naturales por parte de talamontes de comunidades vecinas, así como por taladores locales; y la inclusión del crimen organizado dentro de las prácticas de saqueo de los bosques e injerencia en la vida comunal.

#### *Las disputas por el control del poder local y la incursión de los partidos políticos.*

En Cherán siempre ha prevalecido una lucha por el control del poder local. Sobre todo, el poder expresado en el control de explotación y administración de los recursos naturales, sobre todo hasta antes de la entrada de los partidos políticos, por lo que lo que se busca es ser *repre* de la comunidad, sobre todo a partir de los años cincuenta del siglo pasado, es decir, la Representación de Bienes Comunales. Esto nos demuestra dos cosas, la primera que en la comunidad siempre ha existido una conciencia política, y segundo, que se trata de una comunidad que se ha mantenido en constantes fricciones internas, que no son propiciadas específicamente por los partidos políticos.

En este sentido, en la comunidad se habla de enfrentamientos entre grupos o elites de poder local, conocidos como “zafarranchos”. Y se pueden ubicar por lo menos tres,



“... en 1929 se da el primer zafarrancho. En 1957 se suscita un segundo zafarrancho. Y en 1976 se da un tercer zafarrancho, en ese tiempo se disputaban los bienes de la comunidad. No había partidos políticos, sino que eran grupos (toledistas, benjamines, etc.) de tendencia priista, y la “huevonica”,<sup>187</sup> (Pedro Gembe, Marcelino Sánchez, etc.). Los enfrentamientos que se han suscitado en Cherán han sido por el poder, por controlar los recursos naturales de la comunidad (bosques, resina, bancos de arena)”.<sup>188</sup>

La prensa registró el enfrentamiento, del domingo 28 de noviembre de 1976 –tercer “zafarrancho”-, entre dos grupos antagónicos, los “benjamines” y “los de Pedro Gembe Valencia (la huevonica)”. Los cuales mantenían disputa de varios años por el poder de Bienes Comunales. El enfrentamiento es referido de la siguiente manera:

“... se informa que el pasado sábado 27 de los corrientes a las seis de la tarde llegaron a Cherán, en un camión urbano de Morelia, aproximadamente 18 individuos que dijeron ser estudiantes, varios de ellos originarios de Cherán, los cuales habían sido invitados por Benjamín Campos Romero y Benjamín Acupa Guerrero, quienes comanda el grupo de los “benjamines”, para participar en un mitin que se realizará el domingo...”, “...tal como lo tenían previsto, el domingo a las 10 de la mañana los sedicentes estudiantes, como los “benjamines” y sus seguidores repicaron las campanas para que se reuniera la gente, como es costumbre en el lugar. Dos horas más tarde a través de un altoparlante comenzaron a pronunciar discursos injuriosos contra el actual Representante de Bienes Comunales, Pedro Enríquez, a quien atacaron como incondicional de Pedro Gembe Valencia y pidieron la renuncia del Presidente Municipal del lugar Santiago Ziranda...”, “...Pedro Gembe llegó al lugar para discutir acaloradamente con los “benjamines”. Sus partidarios quisieron rescatarlo y comenzó la trifulca, conteniendo con piedras y palos inicialmente. Los últimos se retrajeron hacia la plaza principal de la localidad y fue entonces cuando se produjeron disparos de arma de fuego de diferentes calibres. La contienda inició a las cuatro de la tarde y se prolongó hasta las 20 horas”.<sup>189</sup>

---

<sup>187</sup> La “huevonica” hace referencia a una corriente del PRI que se mantenía constante en la lucha por el poder local, en oposición al grupo mayoritario –del mismo PRI- encabezado por Jesús Toledo. Los integrantes de dicha corriente se asesoraban por el cura, Palafox, quién los incitaba a reunirse. La denominación proviene del lugar donde se congregaban, la cual era una cantina llamada “la huevonica”, por tal motivo, se les denominó los “huevonicos” a los integrantes, y la “huevonica” a la corriente política. José Francisco Juárez Leyva, Licenciado en Derecho, receptor de rentas del municipio de Cherán, charla con José Atahualpa Chávez Valencia, 8 de febrero de 2016.

<sup>188</sup> Enedino Santaclara Madrigal, entrevista realizada por José Atahualpa Chávez Valencia, 14 de diciembre de 2015.

<sup>189</sup> *La Voz de Michoacán*, “Zacapela en Cherán; cinco muertos y nueve heridos”, Año XXIX, número, 7,984, Morelia, Michoacán, Martes 30 de noviembre de 1976. *Noticias. Diario al servicio del pueblo*, “Cinco muertos y nueve heridos en lucha por el poder en Cherán”, Año XV, Núm. 4,130, Morelia, Michoacán, martes 30 de noviembre de 1976.

Del enfrentamiento resultaron cinco muertos, nueve heridos y 161 detenidos, además de que se requirió la intervención de la policía judicial. Las referencias al suceso quedaron registradas bajo los encabezados “*choques armados de grupos antagónicos que luchan por el poder de la comunidad*”, “*pelea a palos, pedradas y balazos en Cherán entre dos ambiciosos grupos*”, “*cinco muertos y nueve heridos por lucha por el poder en Cherán*”, que nos dice esto, que las disputas internas han sido una constante en la comunidad, pero sobre todo, que este tipo de confrontaciones son el antecedente y la causa directa de las divisiones que se exhiben en el movimiento del 15 de abril de 2011. Además, marcaron la pauta a seguir de los procesos posteriores por alcanzar la representación de Bienes Comunales y el ayuntamiento municipal.

Después del zafarrancho de 1976 las facciones en disputa debieron de negociar la composición de la representación de bienes comunales y, además, perdieron el gobierno municipal. Juan Ninis fue el primer presidente municipal designado por el gobierno del estado. De cualquier manera la representación de bienes comunales seguiría siendo objeto de numerosas controversias. En aquel período de agudo conflicto faccional un grupo de profesionistas formó una Comisión de Organización de la comunidad de Cherán. En un documento dirigido al jefe del departamento agrario esa comisión denunciaba que “un reducido grupo” encabezado por uno de los “benjamines” pretendía volver a controlar la representación de bienes comunales. Según los profesionistas esa “sucia labor” era apoyada por “el ex cacique Jesús Hernández Toledo”. Toledo representaba la causa de numerosas “revueltas” en las que habían perdido la vida varios individuos; por ello la comisión se oponía pertinentemente a que esos “cartuchos quemados”, quienes siempre argumentaban contar con el apoyo de las autoridades federales, recuperaran la representación y administraran la planta resinadora.<sup>190</sup>

Una vez finalizado el gobierno interino de Juan Ninis (1980), fue postulado como candidato del PRI el profesor Jesús Enríquez, miembro de la

---

<sup>190</sup> M. A. Calderón Mólgora, *Op. Cit.*, pp. 252, 253.

naciente Asociación de Profesionistas. Al mismo tiempo, el representante de bienes comunales, Jesús Campanur, era objeto de impugnaciones por parte de los profesionistas que solicitaban el cambio de representante. Pese a todos los problemas Jesús Enríquez sería presidente municipal. A lo largo de aquel gobierno, el grupo de “los profesionistas”<sup>191</sup> se consolidaría, en parte porque las disputas por los bienes comunales no terminaban aún. Todavía en la convención municipal para elegir al candidato a la presidencia en 1983, los profesionistas permanecían unidos. En aquel año el profesor Félix Vallarta fue designado candidato y llegó a la presidencia sin ninguna dificultad. Con todo, en el mismo período las disputas al interior del grupo de los profesionistas comenzaban a manifestarse. Uno de los protagonistas sería Arturo Ríos, profesor y director de la escuela “Casimiro Leco López”. Al parecer, Ríos entró en rivalidad con el entonces presidente municipal por problemas en el magisterio, específicamente por proyectos de construcción de planteles educativos, Colegio de Bachilleres y una prepa.<sup>192</sup>

Para las elecciones municipales aquellas pugnas internas en el grupo de los profesionistas comenzaron a manifestarse en el PRI. Por primera vez en la historia de Cherán hubo tres precandidatos: Octavio Ríos Rodríguez, Emilio Sánchez Guerrero y Fidel Velázquez. El grupo de Félix Vallarta argumentaba que el presidente municipal debía ser originario de Cherán para que respetara las costumbres y tradiciones del pueblo. El 24 de mayo de 1988 se creó el comité municipal del FDN en Cherán y fue encabezado por profesionistas. El 18 de noviembre la dirigencia estatal del Frente promovió la ocupación de las presidencias municipales de los 113 ayuntamientos michoacanos. En más de 60 municipios los frentistas se apoderaron de los inmuebles. En el caso de Cherán, los frentistas, entre ellos Leopoldo Juárez

---

<sup>191</sup> Para la década de los 80s Cherán había vivido un proceso de profesionalización y castellanización intenso gracias a la presencia del INI, las políticas educativas y la movilidad educativa. De tal manera que la lucha por controlar la representación de los bienes comunales y la presidencia se unió a la nueva oleada de profesionistas sobre todo maestros. V. A. Velázquez Guerrero, *Op. Cit.*, p. 63.

<sup>192</sup> M. A. Calderón Mólgora, *Op. Cit.*, pp. 253-255.

Urbina y Salvador Campanur Sánchez,<sup>193</sup> exigían la renuncia de Octavio Ríos como presidente municipal; además pedían la renuncia de Luis Martínez Villicaña como gobernador del estado. Pero el mayor reclamo de los frentistas era el hecho de que el presidente municipal Ríos Rodríguez, no era originario de Cherán.<sup>194</sup>

Ese mismo año (1988), Octavio Ríos es destituido y asume el cargo como presidente municipal sustituto, el priista Manuel Santa Clara.<sup>195</sup> Los frentistas vieron con agrado la destitución de Ríos, pero se opusieron al gobierno de Santa Clara y la presidencia municipal permaneció ocupada. Durante un año el plantón se mantuvo y Adalberto Muñoz encabezó el llamado gobierno popular. No todo el pueblo simpatizaba con los frentistas, no obstante, una buena parte de los cheranenses consideraron positivo el cambio.

Fue en 1989 cuando el Frente Democrático local se transforma en Partido de la Revolución Democrática (PRD). El Cherán el nuevo instituto político realizó un plebiscito para elegir una planilla con motivo de las elecciones del 3 de diciembre de 1989.<sup>196</sup> En estas elecciones marcadas por una violencia y ataques hacia los priistas cheranenses, triunfa el PRD, y asume el cargo de presidente municipal Adalberto Muñoz Estrada. De 1989 a 2007, el PRD, sus líderes, grupos y corrientes, mantendrían el absoluto control del poder y del gobierno, tanto en la Presidencia Municipal como en el Comisariado de Bienes Comunales.<sup>197</sup>

En diciembre de 1992 se abre una vez más la coyuntura para la renovación de autoridades municipales. Al extender sus redes en las localidades y al constituirse comités municipales, el PRD había logrado consolidarse como partido político en Cherán y en otros municipios de la sierra.

---

<sup>193</sup> José Francisco Juárez Leyva, *Relatoría de hechos socio-políticos de la comunidad indígena purhépecha de San Francisco Cherán, cabecera municipal del municipio de Cherán*, 31 de diciembre del 2011, p. 6.

<sup>194</sup> M. A. Calderón Mólgora, *Op. Cit.*, p. 259.

<sup>195</sup> J. F. Juárez Leyva, *Op. Cit.*, p. 7.

<sup>196</sup> M. A. Calderón Mólgora, *Op. Cit.*, p. 261.

<sup>197</sup> J. F. Juárez Leyva, *Op. Cit.*, p. 7.

Además, por lo menos en el caso de Cherán, en aquellos años la “amenaza” constante del PRI en cuanto al control de los puestos de elección popular había impulsado la cohesión interna del PRD. En el mismo período, el PRI local experimentó un proceso de recomposición al constituirse un Consejo Político municipal. En efecto, ese partido experimentó cambios relevantes en toda la república después de la crisis política de 1988. Prácticamente en todos los municipios de la Meseta Purhépecha, el PRD logró triunfar en estas elecciones. La presidencia municipal de Cherán recayó en la figura de León Jiménez,<sup>198</sup> perredista.

Tres años después (1995) se abre nuevamente el periodo de elecciones municipales. El PRD implementó el referéndum como mecanismo de selección de candidatos. Cada barrio, mediante una asamblea, nombró a tres representantes. Los doce miembros de la planilla realizaron entonces una precampaña para lograr convencer a los posibles electores. Luego vendría el plebiscito. El primer sitio lo obtuvo Silvestre Cortés. Por su lado, el candidato del PRI fue electo a través del Consejo Político Municipal. Hijo de Jesús Hernández Tapia e ingeniero de profesión, el candidato participó en el programa regional de Solidaridad llegando a ser coordinador general de la Sierra Purhépecha. Finalmente la planilla del PRD logró obtener el mayor número de votos y por tercera ocasión el Partido de la Revolución Democrática gobernó al municipio de Cherán.<sup>199</sup>

El movimiento tiene sus antecedentes en una división interna del PRD. En las elecciones locales del 2007 para elegir al presidente municipal hubo una fuerte división interna en el partido. Esta situación dejó abierto el camino para el PRI. Aunque el PRD había ganado las elecciones consecutivamente, llevando 19 años sin dejar el poder, en los últimos años se notaba una tendencia a la disminución de sus votantes, mientras la segunda fuerza, el PRI, mantenía su proporción.<sup>200</sup>

---

<sup>198</sup> M. A. Calderón Mólgora, *Op. Cit.*, pp. 262, 263.

<sup>199</sup> *Ibid*, pp. 267, 268.

<sup>200</sup> V. A. Velázquez Guerrero, *Op. Cit.*, p. 79.

Las primeras señales de ruptura en la hegemonía del PRD en Cherán, se dan a raíz de la inconformidad de algunos grupos del sol azteca, por la administración del último alcalde perredista José Cristóbal Servín Hernández (2005-2007), además por el generalizado desacuerdo en la población de que los últimos tres presidentes municipales, hubieran salido del mismo grupo político y además de la misma familia, pues sus antecesores José Guadalupe Tehandón Chapina (2002-2004) y Francisco Servín Guardián (1999-2001), compartían lazos de parentesco.<sup>201</sup>

El retorno del PRI a la presidencia municipal de Cherán se da como consecuencia de la ruptura interna del PRD. La vuelta de los tricolores se da para el período 2008-2011. Cuando se abrió la fecha de registro de candidatos ante el Comité Municipal del Instituto Electoral de Michoacán, se registraron cinco Planillas, es decir cinco candidatos; por el PRD, Antonio Tehandón Ambrosio “Charapiti”, por el PAS, el ex alcalde perredista Leopoldo Juárez Urbina, por el PRI, Roberto Bautista Chapina, por el PAN, Francisco Guerrero y por el Partido Nueva Alianza Juan Ramos Román.<sup>202</sup>

La jornada electoral, se llevó a cabo en paz y tranquilidad, aunque el gobierno municipal perredista que apoyaba a Antonio Tehandón Ambrosio “Charapiti”, utilizó todo tipo de recursos para que éste ganara, la votación concluyó sin contratiempos. Se cerraron las casillas en las seis seccionales de la cabecera municipal sin novedad, y el triunfo del ex alcalde Leopoldo Juárez Urbina, por el PAS, era evidente, seguido de Antonio Tehandón, por el PRD, en tercer lugar estaba Roberto Bautista Chapina, por el PRI, en lejanos lugares estaban los dos restantes.<sup>203</sup>

El suspenso aumento y la intranquilidad llegó, los perredistas no creían y menos aceptaban que el candidato Leopoldo Juárez Urbina, estaba ganando la elección, se rumoraba, que era mejor que ganara el PRI, a que llegara Leopoldo Juárez, de comentarios obtenidos esa tarde, se extraen los

---

<sup>201</sup> *Ibid*, p. 8.

<sup>202</sup> *Ibid*, p. 9.

<sup>203</sup> *Ídem*.

siguientes; “¡no es posible, preferible que gane el PRI a que llegue ese cabrón!”, “¡ya nos llevó la chingada si llega ese cabrón, ojala gane el PRI”, “¡ojala sea cierto que el PRI, lleva ventaja en Tanaco, para que no gane Leopo!”.<sup>204</sup>

En efecto, el rechazo a que ganara Leopoldo Juárez Urbina, se generalizaba entre los perredistas de Cherán, alrededor de las 9:00 horas, de la noche, la noticia llegó, el PRI había ganado las dos seccionales de Santa Cruz Tanaco, esto como consecuencia de que el candidato a síndico Efraín Chávez Martínez y el candidato a segundo regidor Alifonso Zalpa Martínez, eran de allá. Y como suma de los resultados de las seis seccionales de Cherán y las dos de Tanaco, daban al PRI una ventaja irreversible, considerándose así el triunfo y retorno del PRI a la Presidencia Municipal de Cherán. Lo que ocasionó, que el candidato del PRD a la presidencia municipal de Cherán, Antonio Tehandón Ambrosio “Charapiti” reconociera su derrota, y fuera a levantar el triunfo del candidato del PRI, para darle legitimidad y el triunfo irreversible, sobre Leopoldo Juárez Urbina.<sup>205</sup> La competencia entre el PRI y el PRD fue tan cerrada y tan enconada que prácticamente dejó fracturado en dos al municipio y a la comunidad. Este encono no se diluyó después del día de la jornada electoral, sino por el contrario se prolongó durante los siguientes meses y años.<sup>206</sup>

El conflicto tuvo su punto más crítico, el día jueves 8 de mayo del 2008 cuando un grupo armado de desconocidos levantó de su centro de trabajo, la supervisión escolar del medio indígena, a Leopoldo Juárez Urbina, lo que ocasionó una gran movilización de sus seguidores que desencadenó en agresiones hacia el personal y funcionarios del Ayuntamiento por una presunta responsabilidad por el suceso, y el bloqueo de la carretera federal número 31,

---

<sup>204</sup> *Ídem.*

<sup>205</sup> *Ibid.*, p. 10.

<sup>206</sup> Orlando Aragón Andrade, “El derecho en insurrección. El uso contra-hegemónico del derecho en el movimiento purépecha en Michoacán”, en *Revistas de estudios & pesquisas sobre las Américas*, vol. 7, número 2, 2013, p. 43. [http://equidaddegenero.prd.org.mx/documentos/derecho\\_insurreccion.pdf](http://equidaddegenero.prd.org.mx/documentos/derecho_insurreccion.pdf).

tramo Carapan-Playa Azul, además del secuestro y retención de muchos vehículos de transporte, de empresas privadas, y vehículos oficiales. Inmediatamente después, se dio parte a la Policía Ministerial, y el Gobierno del Estado a través de la Policía Estatal montó un operativo de búsqueda y localización para dar con el paradero del líder del movimiento.<sup>207</sup>

A su vez, como medida de seguridad el Gobierno del Estado desplegó una gran cantidad de fuerza policial que resguardaba a la población de Cherán para evitar un posible enfrentamiento entre los habitantes. Los seguidores del líder opositor como medida de presión para exigir la aparición inmediata de su guía, secuestraron al hermano del alcalde y a un licenciado, primo del síndico, de la tenencia de Santa Cruz Tanaco, mismos que los retuvieron privados de su libertad y con agresiones violentas en la casa del hermano del desaparecido Leopoldo Juárez Urbina, Pedro Juárez Urbina, además una turba enardecida había dañado la casa del presidente municipal, donde despachaba, incluso amenazaban con quemarla y linchar al alcalde, con esta acción la polarización entre los habitantes crecía y no se descartaban posibles enfrentamientos violentos. Con todo ello, el Gobierno del Estado, resguardó también la casa del alcalde con decenas de elementos de la Policía Estatal y se apostaron en el pueblo de Cherán cientos de elementos policiacos.<sup>208</sup>

La noticia fulminante llegó el día viernes 9 de mayo del 2008, alrededor de las 6 de la tarde, cuando se rumoraba la aparición del cuerpo sin vida del profesor Leopoldo Juárez Urbina, lo que generó un gran desconcierto social y se rumoraban enfrentamientos entre las partes involucradas en el conflicto. Acto seguido los mediadores del gobierno estatal, hicieron su intervención para solicitar la liberación de los rehenes, cosa que se dio, inmediatamente después de esto, se dio la noticia a los seguidores del movimiento, su líder había sido hallado sin vida en una barranca en las inmediaciones de la vecina población de Cheranatzicurin, municipio de Paracho.<sup>209</sup>

---

<sup>207</sup> *Ibid.*, p. 20.

<sup>208</sup> *Ibid.*, p. 21.

<sup>209</sup> *Ídem.*



Con este fatídico hecho, el movimiento que encabezaba al ahora fallecido líder, tomaría un cauce más radical y violento, pues Leopoldo Juárez se convertía en mártir de su supuesta lucha, después de haberlo sepultado y transcurridos los días de guardar, según las tradiciones del pueblo, los seguidores anunciaban que una vez que concluyera el luto, sus acciones iban a endurecerse y ahora pedían la desaparición de poderes, juicio político contra el presidente municipal.<sup>210</sup> A Roberto Bautista también le achacan la muerte del maestro Leopoldo Juárez, su principal crítico y líder local del PRD. Juárez inauguró la lista de 15 asesinados y cinco desaparecidos que Cherán sumó entre 2008 y julio del 2011. Años en los que el país multiplicó el número de muertos, desaparecidos, masacres, fosas clandestinas y desplazados.<sup>211</sup>

Acusaciones que se fueron agravando y que se reforzarían con las supuestas relaciones que mantenía Roberto Bautista Chapina con los talamontes y el crimen organizado, al grado de señalarse que

“... la causa del conflicto fue porque la gente se cansó de que, por ejemplo, en ese tiempo estaba un presidente y no hacía nada contra los que venían a talar los montes. Entonces, fue como un momento de rebeldía de la comunidad para que ya no se siguiera la tala, pues, inmoderada. Contra las personas que venían a saquear a la comunidad, en este caso de árboles. Venían sin permiso y aparte se apoderaban de los lugares, sin que nadie pues a veces supieran, por las noches, y ya no nadamás árboles, si no de animales o de cualquier cosa que ellos quisieran tomar de la comunidad”.<sup>212</sup>

De esta manera, directamente relacionado con la explotación irracional de los bosques y la injerencia del crimen organizado en la materia, se vincula la elección por la presidencia municipal en 2007, por parte de Roberto Bautista, de quién se señala que su campaña electoral fue financiada los grupos del crimen organizado, a cambio de talar cierta cantidad de madera, que después rebasó las proporciones acordadas.<sup>213</sup> El pago por su triunfo político, señalan,

---

<sup>210</sup> *Ídem*.

<sup>211</sup> Thelma Gómez Durán, *El pueblo que espanto el miedo*, p. 32. <http://entrelascenizas.peri.org/distasdeapie.org.mx/wp-content/uploads/2012/12/El-pueblo-que-spant%C3%B3-al-miedo.pdf>

<sup>212</sup> Martha Sánchez Chávez, entrevista realizada por José Atahualpa Chávez Valencia, 12 de enero de 2015.

<sup>213</sup> V. A. Velázquez Guerrero, *Op. Cit.*, p. 78.

fueron los árboles del cerro San Miguel: 20 mil hectáreas de bosque que desaparecieron en dos años; casi el 70% de los bosques del pueblo.<sup>214</sup> Otras versiones señalan que el mismo candidato presidencial del PRI pactó con la población de Tanaco, para a cambio de su voto permitir la tala del bosque del territorio de Cherán.

De ahí el desinterés e impotencia del entonces presidente por resolver la problemática forestal, que el mismo ocasionó, como lo expresan comuneros al referir que "... el que estaba en ese tiempo como presidente municipal, en ese tiempo, pues yo no sé si no tuvo el suficiente valor o no tuvo visión de cómo parar esto, o estaba de acuerdo, cómo solucionarlo, que hasta yo en cierta ocasión fui y le dije oye cómo ves están tumbando acá, no si lo vamos a ver, era todo lo que decía. Y al rato pues ya se puso más, este, trabajoso".<sup>215</sup>

Además, el día del levantamiento, a decir de los comuneros, los propios policías municipales les abrieron paso a los miembros del crimen organizado para que pudieran escapar; desde entonces los comuneros los desarmaron y se apropiaron de las patrullas, que sirven para realizar lo que denominan la ronda tradicional integrada, en su mejor momento, por 50 miembros. Los comuneros decidieron en una asamblea que dejarían que los miembros del Ayuntamiento terminaran el periodo de su administración, con el objetivo de que no se suspendieran los apoyos de los programas gubernamentales.<sup>216</sup> Sin embargo, esta complicidad o ineptitud de la autoridad municipal -si se quiere ser demasiado bien pensado- no fue exclusiva de este nivel de gobierno, puesto que también las autoridades estatales tuvieron conocimiento de los atropellos que se cometían en Cherán y tampoco actuaron con oportunidad.<sup>217</sup>

---

<sup>214</sup> T. Gómez Durán, *Op. Cit.*, p. 32.

<sup>215</sup> Vicente Sánchez Romero, entrevista realizada por José Atahualpa Chávez Valencia, 12 de enero de 2015.

<sup>216</sup> María del Carmen Ventura Patiño, "Proceso de autonomía en Cherán. movilizar el derecho", en *Espiral. Estudios sobre Estado y Sociedad*, Vol. XIX No. 55, Septiembre / Diciembre de 2012, p. 163. <http://148.202.18.157/sitios/publicacionesite/ppperiod/espiral/espiralpdf/espiral55/s2.pdf>.

<sup>217</sup> O. Aragón Andrade: "El derecho en..." *Op. Cit.*, p. 42.

También el entonces encargado de la representación de bienes comunales, Javier Gembe, mantiene acusaciones de una posible colusión con el crimen organizado. Las acusaciones se refuerzan al considerar posibles amenazas en su contra, y sobre todo por su huida de la comunidad después de un intento de asesinato fallido en su contra, cuando se le confundió con su hermano.<sup>218</sup> Así como por las relaciones directas que mantenía con Roberto Bautista, cediéndole prácticamente la representación de bienes comunales. Pedro, taxista de la comunidad, describe el este proceso de la siguiente manera:

“... el PRD se apostó en las instalaciones de la misma, mientras que el electo presidente municipal, del PRI, tomó posesión en las instalaciones de la Casa de la Cultura. Los proyectos y programa gubernamentales seguían siendo controlados y administrados por el PRD. El presidente municipal no era tomado en cuenta. De esta manera, el presidente municipal tomó como opción, de obtener recursos, la administración y aprovechamiento de los bienes comunales, específicamente los bosques. Por medio de la autorización del presidente municipal, se comienza una etapa de deforestación masiva en Cherán. Aliado con miembros del crimen organizado, de manera concreta, con el grupo comandado por “el Güero” de rancho Seco, la tala clandestina y la inseguridad hacen presa a los cheranenses. Esta situación provocó el divisionismo interno en la comunidad, lo que trajo como consecuencia que otras comunidades, como Tanaco, y, sobre todo, Capácuaro, decidieran hacer sentir su fuerza dentro del proceso de deforestación, ya que “nadie hacia ni decía nada”. En un primer momento, los capacuarenses fueron reprimidos y asesinados por los hombres del “Güero”, pero después estos grupos se aliaron”.<sup>219</sup>

La disputa por los bosques es la constante a lo largo del siglo XX, y por lo menos en la segunda mitad de este, tiene su centro en la lucha por la representación de Bienes Comunales en Cherán. Este es un fenómeno común en nuestro país en el desarrollo de la industria forestal “desde el nacimiento del sector forestal se ha presentado una continua tensión por el control de los bosques entre la comunidad territorial campesina, el Estado y el empresario”.<sup>220</sup> Así, la máxima autoridad, no era el presidente municipal, era el representante de bienes comunales. De esta manera, quién lograba llegar a la representación comunal obtenía poder sobre toda la comunidad y

---

<sup>218</sup> V. A. Velázquez Guerrero, *Op. Cit.*, p. 84.

<sup>219</sup> Pedro, taxista, charla con José Atahualpa Chávez Valencia, 1 de septiembre de 2015.

<sup>220</sup> V. A. Velázquez Guerrero, *Op. Cit.*, p. 45.

equiparaba espacios, de acuerdo a sus intereses; por ejemplo, los Muñoz que controlaban la parte del centro, los Macías, que cuando fueron autoridades se adjudicaron buena parte de tierras comunales.<sup>221</sup>

Estamos, como ya se señaló, ante una pugna constante por el control del gobierno local, que pasa del ámbito local (representación de bienes comunales) al municipal (presidencia municipal). La controversia fue tal que logro influir sobremanera en la estructura de la comunidad, causando divisiones y confrontaciones muy fuertes entre las dos corrientes partidistas hegemónicas, PRI y PRD. Lo que se retomara en el discurso del cheranense para justificar la expulsión de estos grupos del lugar, y optar por el autogobierno, por los “usos y costumbres”, además de presentarse como una de las causas, de larga tradición, que llevaron al surgimiento del movimiento del 15 de abril del 2011.

### *La explotación forestal y la influencia del crimen organizado.*

*Por qué inició, porque nos estaban invadiendo pues, nos estaban llevando toda la madera. Yo pensé que todo iba a ser de pasadita, en ocho días, en quince días ya vamos a tener resuelto el problema, ¡pero no! Tuvimos que agruparnos, cuidarnos, cerrar las entradas, estar al pendiente en las noches, hacer las fogatas en las esquinas, y esto duró<sup>222</sup>.*

Se debe tener en gran consideración, como causa del surgimiento del Movimiento de Cherán, la especialización regional en la explotación forestal de las últimas décadas del siglo XX y los primeros años del siglo XXI. A partir

---

<sup>221</sup> Enedino Santaclara Madrigal, entrevista realizada por José Atahualpa Chávez Valencia, 14 de diciembre de 2015.

<sup>222</sup> Salvador Tapia Servín, entrevista realizada por José Atahualpa Chávez Valencia, 3 de agosto de 2015.

de entonces, la especialización regional en la explotación forestal se da en algunas comunidades en las que esta se convierte en una actividad central para gran parte de la población como Capácuaro, Tanaco, Huecato, San Lorenzo, las que constantemente tienen conflictos inter-comunitarios por el manejo de los recursos forestales de la región.<sup>223</sup>

Así, mientras que en los años 40 del siglo XX la tala y venta de madera no era un negocio importante para las décadas subsecuentes su explotación era un negocio fácil y redituable gracias a la continua expansión de la red carretera y la introducción de electricidad en los pueblos. Esta última permitió la proliferación no sólo de grandes aserraderos, sino también de centenas de pequeños talleres de “sierra cinta” que se adaptan bien a la economía doméstica de las familias campesinas. A pesar de la veda forestal impuesta de 1940 a 1982, la explotación de los bosques regionales se convirtió en el modo como muchas familias de los pueblos campesinos pudieron allegarse recursos monetarios.

A pesar de que la explotación forestal ha sido una constante desde las primeras décadas del siglo XX, por lo menos, el problema de la tala ilegal en las comunidades purépechas ha sido un permanente foco de conflictos en la región; no obstante, esta cuestión que recurrentemente ocasionaba problemas intercomunales e intracomunales -puesto que generalmente indígenas de comunidades sin recursos forestales o en condiciones de extrema marginación eran los que tradicionalmente incursionaban ilegalmente a talar los árboles- creció de manera explosiva en un breve lapso de tiempo por el fortalecimiento y la diversificación de las actividades ilícitas del crimen organizado en la región.<sup>224</sup>

---

<sup>223</sup> V. A. Velázquez Guerrero, *Op. Cit.*, p. 69.

<sup>224</sup> O. Aragón Andrade: “El derecho en...” *Op. Cit.*, p. 41.

## Tala inmoderada y resistencia indígena en Cherán.



**Fuente:** <http://cdn2.uvnmig.com/dims4/default/af37c42/2147483647/resize/1250x703/quality/75/?url=http%3A%2F%2Fcdn4.uvnmig.com%2F11%2Fee%2F283a497f453b8640e9d9c97f320e%2F8106ca67102c4533ac5e3b29509c6e96>.

Con el posicionamiento efectivo de los grupos del crimen organizado en el estado (Michoacán) y en la región (Meseta Purhépecha) la situación se complica, ya que no solo acompaña la tala de los bosques, sino, “los malos” comienzan a extorsionar, secuestrar e incluso a asesinar población civil. Esto creó una situación de inseguridad para los campesinos, resineros, recolectoras de hongos, leñadores, pastores y demás habitantes de esta población quienes acostumbraban ingresar al bosque cotidianamente. Comenzaron a toparse con los bloqueos impuestos por los grupos del crimen organizado y talamontes, quienes no los dejaban pasar a sus tierras “uno ya ni podía ir al monte a trabajar porque lo amenazaban con las armas”.<sup>225</sup>

Pero ¿quiénes son estos “malos”? Se trata directamente del cártel “La Familia Michoacana” ligados grupos de talamontes de las comunidades de Capácuaro, Tanaco, el Cerecito, Rancho Seco y San Lorenzo bajo la dirección

---

<sup>225</sup> V. A. Velázquez Guerrero, *Op. Cit.*, p. 77.

de Cuitláhuac Hernández el “Güero”, jefe de plaza de Paracho. Esta unión nos deja ver que la madera no era para los talamonteros, ellos eran contratados. El narco-empresario conocido como el “Güero” era quien realmente sabía a dónde iba todo el usufructo de la explotación del bosque, “el güero tenía en Capácuaro aserrado, tenía en Cheranástico y en Tanaco, ese tenía donde quiera aserradero. Su planta de trabajadores albergaba, también, gente de la comunidad, en su mayoría jóvenes de 14 años en adelante que eran contratados tanto como tiradores como talamontes”.<sup>226</sup> Con esto se observa que,

“... algunos vecinos de la misma comunidad le dieron oportunidad a los de “fuera” para venderles, les enseñaron el camino, conocieron el camino y, después, una vez que ellos ya conocieron, pus ya venían en la noche a meterse y a llevarse la madera. Si eso hubiera seguido, así de esa manera nadamás, no hubiéramos llegado a lo que hicimos. Pero lo que influyó más fue la entrada del crimen organizado en comunicación con gente de Capácuaro, de Tanaco, de Huecato, de diferentes partes”.<sup>227</sup>

Asimismo, al hacer referencia a “los malos”, señala Verónica Alejandra Velázquez, “se habla de una categoría para nombrar a los talamontes y grupos del crimen organizado relacionados con la economía de narcotráfico en la región y en el estado (Michoacán). Nombrar a “los malos” es la utilización de marcos de referencia en la construcción del sentido de agravio. En torno a una idea del “otro”, una imagen mental compartido en torno a la palabra “malo”, que articula un nosotros, en términos identitarios; se habla de nosotros, “los comuneros”, agraviados por los otros, “los malos”.<sup>228</sup>

“Los malos”, en este sentido, continua Velázquez Guerrero, es una categoría homogeneizante y obviamente estigmatizante, pero también necesaria en un primer momento para la articulación colectiva. Malo es el talamonte contratado, el talamonte dueño del capital, el transportador de la madera ilegal, el sicario armado. “El malo” es equiparado en ocasiones con el

---

<sup>226</sup> *Ibid.*, *Op. Cit.*, p. 99.

<sup>227</sup> Salvador Tapia Servín, entrevista realizada por José Atahualpa Chávez Valencia, 3 de agosto de 2015.

<sup>228</sup> V. A. Velázquez Guerrero, *Op. Cit.*, p. 110.

de afuera, el ranchero, el sicario, el talamonte, el flojo, el capitalista, el narco. Sin embargo, los malos no son más que comuneros de la región (Tanaco, Capácuaro, San Lorenzo, etc.), muchas veces adolescentes que son contratados para usar armas, o talamontes sub-explotados, y la gente lo sabe. Hablar de malos, es hablar de la lógica criminal que domina la economía regional de la región. Para crear una cohesión y articulación colectiva, es necesario nombrar a los malos, como referente del discurso de “lo comunitario” en el que se sustenta este proyecto de autodefensa.<sup>229</sup>

Entre 2008 y 2011, la coalición –crimen organizado-talamontes- arrasó cerca de 20 mil de las 28 mil hectáreas de bosque comunal que significan el 80% del territorio comunal de Cherán.<sup>230</sup> Los primero talamontes que ingresaron en Cherán provenían de Tanaco, después llegaron los de Capácuaro. Estos no venían solo, venían acompañados de sus esposas, hermanos e hijos. Justamente estos últimos mantuvieron un proceso de saqueo más sistemático de los bosques. Precisamente en el 2008 es cuando los talamontes hicieron una alianza con un grupo de hombres armados dedicados al narcotráfico para que les dieran “protección”: así podían subir a los cerros, cortar los árboles y transportarlos a los aserraderos sin ningún problema. Esta “gente mala”, como le dicen los pobladores de Cherán, quiso atemorizar al pueblo paseándose por la comunidad con camionetas ostentosas y mostrando sus armas. La policía municipal era cómplice de estas actitudes prepotentes. La gente había dejado de salir en las noches por miedo y ya no se sentía segura de caminar por las calles del poblado. Además, no conforme con talar los árboles, la “gente mala” también quemaba los terrenos donde ya habían cortado la madera.<sup>231</sup>

---

<sup>229</sup> *Ibid.*, pp. 110, 111.

<sup>230</sup> Jurhamuti José Velázquez Morales y Luz María Lepe Lira, “Parankuecha, diálogos y aprendizajes: las fogatas de Cherán como praxis educativa comunitaria”, en *International Journal of Multicultural Education*, vol. 15, no. 3, 2013, p. 63. [https://www.academia.edu/6312589/Parankuecha\\_di%C3%A1logos\\_y\\_aprendizajes\\_las\\_fogatas\\_de\\_Cher%C3%A1n\\_ como\\_praxis\\_educativa\\_comunitaria](https://www.academia.edu/6312589/Parankuecha_di%C3%A1logos_y_aprendizajes_las_fogatas_de_Cher%C3%A1n_ como_praxis_educativa_comunitaria)

<sup>231</sup> Jorge Atilano González, *Cherán, México: unidad frente al crimen organizado*, mayo 2012, p. 48. [http://biblioteca.uahurtado.cl/ujah/msj/docs/2012/n608\\_48.pdf](http://biblioteca.uahurtado.cl/ujah/msj/docs/2012/n608_48.pdf).



Este conflicto fue exacerbado cuando el grueso de los comuneros notaron los efectos que la tala ilegal tenía sobre el acceso, la provisión y la calidad de los recursos del bosque y del agua, situación agravada con el asesinato de al menos 12 líderes comunales y la desaparición de al menos 4 personas más, por el incremento de los ataques armados en un contexto de escasa respuesta por parte del gobierno estatal y federal, así como de una situación de corrupción frente a estas problemáticas.<sup>232</sup>

Es entonces cuando los intentos de organización comienzan a generarse, como señala Salvador Tapia, la necesidad de organizarse surge porque "... eran decenas de camionetas las que entraban, pero ahora apoyados y protegidos por el crimen organizado. De esta manera entraban con confianza 50 camionetas, 60 camionetas. Entonces comenzaron a tumbar por los lados del cerro, donde nosotros casi no los veíamos. Ya cuando se lo terminaron empezaron a tumbar en el frente y ahí fue cuando nos dimos cuenta, pero cuando entraron en esa parte ya no los pudimos parar porque ya estaba con una fuerza tremenda, una organización tremenda de ellos para saquear el bosque".<sup>233</sup>

La introducción de estos elementos externos, talamontes ligados al crimen organizado, se dio por medio de las ventas, en primer lugar de parcelas, y posteriormente de madera. El acceso de estos grupos se dio de la manera más sencilla sin encontrar resistencia alguna. Los cheranenses abrieron las puertas al flujo comercial del bosque que no pudieron controlar y menor aún, cuando se involucró el narcotráfico, apunta Vicente Sánchez Guerrero.<sup>234</sup>

La proyección y la fuerza que alcanzaron estos grupos en Cherán fue gracias al apoyo que los mismos talamontes del lugar les brindaron. De esta

---

<sup>232</sup> *Informe Prisma Pueblos indígenas y comunidades rurales defendiendo derechos territoriales. Estudios de casos sobre experiencias de prevención y defensa ante el narcotráfico y el crimen organizado en Mesoamérica*, San Salvador, Prisma / Alianza mesoamericana de pueblos y bosques, 2014, p. 13. [http://www.prisma.org.sv/uploads/media/Pueblos\\_indigenas\\_y\\_comunidades\\_rurales.pdf](http://www.prisma.org.sv/uploads/media/Pueblos_indigenas_y_comunidades_rurales.pdf).

<sup>233</sup> Salvador Tapia Servín, entrevista realizada por José Atahualpa Chávez Valencia, 3 de agosto de 2015.

<sup>234</sup> Entrevista con Vicente Sánchez Romero, 12 de enero de 2015.

forma, la unión entre Capácuaro-Cherán-Tanaco-El Cerecito- Rancho Seco-y el narco, se dio. Todos se "... mezclaron. Y pues aquí como ya saben cómo manejar los asuntos, pues los jalaban más fácil a ellos. Aquellos ya sacaban lo mejor y a estos (talamontes cheranenses) les dejaban nadamás lo que podían traer con el fin de que dijeran que los de aquí ya estaban aprovechando".<sup>235</sup>

Además, a la complicidad de los talamontes de la región, hay que sumarle el apoyo que obtuvieron por parte del gobierno municipal, específicamente por parte del presidente municipal Roberto Bautista Chapina y su gabinete. Desde el inicio de su gestión, el crimen organizado extendió su estrategia de cobro por protección y 'derecho de piso' con que extorsiona a productores, comerciantes y autoridades al 'derecho de paso' y explotación del bosque para los talamontes. En poco tiempo, Cherán alcanzó los primeros lugares de inseguridad y tala clandestina; se calcula que un 80% de los bosques del municipio han sido explotados sin control y que un 40% puede estar totalmente devastado. Los propios productores forestales del Estado han estimado que existen unos 2 mil 500 aserraderos ilegales en la Meseta Purépecha y que en Michoacán, la extracción ilícita supera la producción regulada de 5 millones de metros cúbicos, arrasando, en un solo año, con hasta 16 mil hectáreas de bosque protegido.<sup>236</sup>

La tala se presentó como una oportunidad de trabajo, de "progresar", sin mayores dificultades ni empeño, "el Güero" les decía tomen camionetas váyanse a trabajar, era como una ayuda en un principio". Las virtudes de practicar la explotación forestal eran tan grandes que entre las personas dedicadas a esta actividad se podía escuchar decir "gano mejor que un maestro". La dinámica era sencilla, los taladores de otras comunidades purépechas cercanas como Capácuaro y Santa Cruz Tanaco iban de noche y escondidos a talar uno que otro árbol, pero a raíz de la llegada de una célula de crimen organizado esta situación cambió. A decir de los propios purépechas

---

<sup>235</sup> *Ídem*.

<sup>236</sup> Marcela Turati y Castellanos, Francisco, "Rebelión contra la mafia michoacana", *Revista Proceso*, México, no. 1864, 21 de julio de 2012, p. 30-34.

de Cherán el cabecilla de esta célula empezó a reclutar a varios talamontes y les ofreció protección de pistoleros para que siguieran talando los bosques de Cherán. La principal consecuencia de este modus operandi fue que el robo de la madera dejó de ser a pequeña escala como se hacía antes, para ahora hacerse a gran escala en un convoy de camionetas escoltadas por hombres armados y a los ojos de toda la comunidad.<sup>237</sup>

Como puede observarse, las intenciones de estos grupos no eran solamente explotar los recursos naturales y arrasarlos, sino, y más importante, la apropiación de las tierras mismas, de la comunidad para convertirla en una zona de producción aguacatera. Lo que hizo resurgir el sentimiento de pertenencia, de unión, por proteger “lo suyo”, lo común: su territorio, su comunidad. Esta situación la relata muy claramente Vicente Sánchez, al señalar que

“... la idea de él (“el Güero), de esas personas, era de limpiar todo este cerro y plantar aguacate. Porque aquí en una partecita ya había. Incluso al dueño de ese predio lo mataron también, al rato fue uno de los primeros que hallaron muerto. Dijeron que porque no les había cumplido lo que les había dicho de darles el terreno que necesitaban. Los que venían a plantar aguacate decían que ellos ponían todo pero que les dejáramos las primeras cosechas y ya después iba a ser tuyo, pero decían eso nadamás para entrar, ya luego cómo los sacamos je je, sí”.<sup>238</sup>

En este sentido, lo que estaba en disputa ya no eran solamente los recursos naturales, se agregaban las pretensiones de afectaciones territoriales mayores, se atentaba contra el espacio vital de la comunidad. En este sentido, no es exagerado decir que, desde el punto de vista de la comunidad, el mantenimiento de una territorialidad específica –la comunal- es fundamental para la reproducción de la identidad étnica. Y tienen que ver tanto con la redefinición del grupo étnico frente a los agentes externos que amenazan su existencia misma –al apropiarse de sus bienes- como hacia su interior, el desarrollo de una “conciencia” como grupo de interés en la cual la

---

<sup>237</sup> O. Aragón Andrade: “El derecho en...” *Op. Cit.*, p. 42.

<sup>238</sup> Vicente Sánchez Romero, entrevista realizada por José Atahualpa Chávez Valencia, 12 de enero de 2015.

revalorización y reinterpretación de su pasado prehispánico y coloniales central. El conflicto por la defensa y recuperación de las tierras y los recursos comunales ha provocado, como ningún otro en los últimos tiempos, además de las más grandes movilizaciones de comuneros indígenas de que se tenga memoria, el logro de un consenso casi absoluto en torno de una acción política. En el caso de los purhépecha, la revalorización y el surgimiento del orgullo de “ser indio”, que se destaca sobremanera en los foros públicos y en la mayor parte de las acciones de las organizaciones indígenas, ha estado fuertemente ligado a la reivindicación de lo que se reconoce como bienes de las comunidades indígenas y la revitalización de las formas comunales de cooperación. Hay, más, existe una clara identificación de la lucha política que se da al respecto como “la lucha por la dignidad del indio” y de la movilización de la comunidad indígena.<sup>239</sup>

De esta forma, la vida de Cherán estuvo ligada directamente con la explotación del bosque y sus productos derivados. Los años recientes no fueron la excepción y cuando la normalidad de la explotación forestal se vio trastocada por la intervención del crimen organizado en la región se desencadenó una movilización popular de la comunidad que tuvo impactos sociales, culturales y políticos insospechados<sup>240</sup>. Como consecuencia de tal movilización, la “gente mala” secuestró a dos personas de la población para generar miedo y paralizar a la comunidad. La población, en lugar de detenerse, tomó conciencia de la gravedad del asunto y la necesidad de hacer algo pronto<sup>241</sup>. No obstante, a las pocas semanas de haberse atrincherado, encontraron volantes en los que se ofrecían 10 mil pesos a quien entregara a un cheranense a La Familia. Después recibieron una amenaza parecida, pero firmada por Los Zetas.<sup>242</sup>

---

<sup>239</sup> J. E. Zárate Hernández, *Los señores de...* *Op. Cit.*, pp. 163, 164.

<sup>240</sup> O. Aragón Andrade: “El derecho en...” *Op. Cit.*, p. 41.

<sup>241</sup> J. Atilano González, *Op. Cit.*, p. 48.

<sup>242</sup> T. Gómez Durán, *Op. Cit.*, p. 38.

En síntesis, desde 2008, los comuneros denunciaron, de forma dispersa y con muy poca respuesta, la existencia de actividades ilegales en sus bosques comunales. El proceso de degradación en el cerro “*Pacuacaracua*”, se encontraba fuertemente vinculado con la tala clandestina. Entre 2007 y 2011, los grupos de madereros ilegales habían afectado a través de tala y quema, al menos 7,000 hectáreas de bosque, mientras que algunas referencias hablan de 12,000 hectáreas. Grupos armados, vinculados con el crimen organizado en todo el estado de Michoacán, se establecieron en los puntos de acceso al bosque, lo cual perjudicó a los cheranenses.<sup>243</sup>

Ante esta situación, los comuneros de Cherán acudieron a las autoridades estatales para denunciar el saqueo de sus bosques, pero al no recibir una solución favorable, los comuneros comienzan a realizar planes, de manera muy aislada, para tratar de solucionar la problemática que los aquejaba. En estos momentos de fuerte tensión y desconfianza las mujeres deciden enfrentar al grupo de talamontes, sin imaginar que el 15 de abril de 2011 encabezarían un movimiento que los llevaría a reivindicar y solicitar demandas, que la coyuntura que enfrentaban los orilló a plantear, pero que en el mejor de los casos jamás pensarían en ello.

### *¡Ahí vienen los malos! El simbólico 15 de abril de 2011.*

*“Algunos dicen que todo estaba preparado... la mayoría no sabíamos, cuando nos dimos cuenta ya estábamos encerrados”*

El problema del incremento de la explotación ilegal de la madera por la irrupción de un “nuevo” actor en la región como el crimen organizado; la inseguridad al interior de la comunidad a consecuencia precisamente del creciente poder del crimen organizado; la corrupción e ineptitud de la autoridad

---

<sup>243</sup> *Informe Prisma... Op. Cit.*, p. 13.

municipal y también de las autoridades estatales; la profunda división entre los cheranenses ocasionada por el último proceso electoral en el municipio, más precisamente, entre los seguidores del Partido Revolucionario Institucional (PRI) y los del Partido de la Revolución Democrática (PRD),<sup>244</sup> fueron detonantes para que el pueblo de Cherán levantara la voz el 15 de abril de 2011, ante el reclamo por la dignidad, la seguridad y protección de su gente, de la naturaleza, de su territorio, de su comunidad.

La problemática del corte de madera de manera ilegal por parte de grupos organizados no es nueva en la región, tiene una historia de varias décadas. Lo nuevo entonces no es la tala clandestina, sino su relación, vinculación, apoyo, forzado o no, con grupos del crimen organizado<sup>245</sup> y su forma expansiva. Desde el año 2008 los taladores de árboles empezaron a devastar los bosques de Cherán, llegando a talar el 70% de sus árboles. En el año 2010, de las 28, 000 hectáreas que comprenden sus bosques, habían quedado en pie solo 10.000.<sup>246</sup>

Como puede observarse, en el apartado anterior, se identifica el incremento de la tala ilegal precisamente con el triunfo e inició del período de gobierno municipal de Cherán, por parte del priista Roberto Bautista Chapina. Antes de Bautista las cosas no marchaban bien, ya existían diferencias por la tala clandestina y porque aquellos que dirigían los bienes comunales se afiliaron a partidos políticos, no rendían cuentas sobre el aserradero y la resinera comunal.<sup>247</sup> Pero hay que atribuirle su debida responsabilidad, ya que durante su período, el corte de madera que anteriormente se hacía por las noches en las partes altas del monte, llegó a realizarse a plena luz del día y a las orillas del pueblo, incluso últimamente podían observarse a los lados de la carretera troncos recién cortados, muestra de la total impunidad con la que

---

<sup>244</sup> O. Aragón Andrade: "El derecho en..." *Op. Cit.*, p. 41.

<sup>245</sup> M. C. Ventura Patiño, *Op. Cit.*, p. 160.

<sup>246</sup> J. Atilano González, *Op. Cit.*, p. 48.

<sup>247</sup> T. Gómez Durán, *Op. Cit.*, p. 32.

actúan los talamontes; otra diferencia es que este grupo ahora estaba integrado principalmente por jóvenes que iban fuertemente armados.<sup>248</sup>

Además, cuando en febrero de 2009 el Comisariado Comunal de Cherán, la Asamblea que coordina el uso de las tierras colectivas, intentó impedir el paso de los talamontes realizando zanjas en los caminos, la maquinaria fue destrozada y su dirigente desaparecido. Desde entonces, los comuneros –como se llama a los campesinos con derecho a tierra de cultivo y bienes comunes–, han sido amenazados, trece de ellos han sido secuestrados, cinco desaparecidos y al menos 15 han muerto en manos de los grupos paramilitares del ‘narco’. La indiferencia de las autoridades de todo orden y la complicidad de la policía con el crimen organizado incrementaron el miedo, la incertidumbre y la marginación.<sup>249</sup>

Lo que provocó que en la comunidad se viviera un clima de inseguridad y violencia cotidiana; los comuneros ya no podían ir a trabajar con tranquilidad a sus parcelas, cinco comuneros fueron asesinados en sus parajes y otros 10 están desaparecidos, a otros tantos les robaron sus herramientas de trabajo y sus animales, además los golpearon y amenazaron; de igual manera, a quienes se atrevieron a presentar alguna denuncia, los desaparecieron, como le sucedió a Jesús Hernández después de interponer 17 denuncias ante las autoridades correspondientes. Todos estos hechos fueron generando una indignación colectiva.<sup>250</sup>

Sin embargo, la problemática es mucho más complicada, para los comuneros el asunto del corte de madera ahora por grupos armados va más allá: la leña o desperdicio que dejan sirve de combustible para los incendios, a veces provocados por los mismos taladores. Lo anterior implica un desmonte y la intención de un cambio de uso de suelo, principalmente para sembrar aguacate; por ello los comuneros establecen una relación del corte de madera con posibles intereses de aguacateros por su territorio. De ahí que sostengan

---

<sup>248</sup> M. C. Ventura Patiño, *Op. Cit.*, p. 60.

<sup>249</sup> M. Mandujano Estrada, *Op. Cit.*, p. 3.

<sup>250</sup> M. C. Ventura Patiño, *Op. Cit.*, p. 161.

que de lo que se trata en el fondo es de un despojo de sus bienes comunales.<sup>251</sup>

La “digna rabia” que provocó en los cheranenses la situación de impunidad, violencia y despojo de sus recursos, se dio ante las nocivas consecuencias de la reconfiguración del Estado de Michoacán. Dicha configuración implica la colusión y cooptación de agentes grises (funcionarios, policías) y crimen organizado en ambas direcciones. La respuesta colectiva fue radical, porque las salidas “legales” o institucionales no existían.<sup>252</sup> De esta manera se buscaba la forma de organizarse “...pero no la encontrábamos. O sea si alguien levantaba la voz, contra ellos, pus rápido lo apaciguaban. Entonces hubo unas gentes por ahí, mujeres, que se atrevieron a enfrentarse y fue lo que nos obligó a todos a unirnos”.<sup>253</sup>

En general, las mujeres decían que el acabar con los bosques seguían ellas, que las levantarían para violarlas como ya sucedía –según los rumores- en la Cañada de los Once Pueblos. En tanto los hombres, resineros, ganaderos, se reunían constantemente en el clandestinaje para intentar encontrar una solución a la devastación y afectación del territorio, al observar que

“...como ya eran 50, 60 camionetas las que salían, entraban, salían, entraban, pus esto no les duró más que un mes, no llegó ni a dos meses en que recorrieron todo el frente. Ya le estaban legando a un lugar sagrado de nosotros, que es un ojo de agua, y entonces la misma gente, las señoras, empezaron a decir pus que pasó pues porque no nos organizamos ya van a destruí el ojo de agua de nosotros y si tumban ese monte, que esta cerquita, va a desaparecer nuestro ojo de agua que es el único que nos mantiene”.<sup>254</sup>

El manantial de La Cofradía, ha sido una fuente importante de agua potable para gran parte de esta población desde la época colonial. Además sus pilas han servido al ganado y animales de carga que transitan por ese

---

<sup>251</sup> *Ídem.*

<sup>252</sup> V. A. Velázquez Guerrero, *Op. Cit.*, p. 12.

<sup>253</sup> Salvador Tapia Servín, entrevista realizada por José Atahualpa Chávez Valencia, 3 de agosto de 2015.

<sup>254</sup> *Ídem.*



paraje. De esta manera, la importancia del manantial radica en que en el municipio no hay ríos, las fuentes de abastecimiento de agua han sido desde antaño los manantiales, principalmente Cozumo, Kakatziro, Karaquitzaro, el Pajarito, Enenditrazu y la Cofradía.<sup>255</sup>

En particular, lo que generó el hartazgo en la comunidad fue la afectación que hicieron cerca del ojo de agua La Cofradía.<sup>256</sup> Desde días atrás los talamontes habían comenzado a talar la zona boscosa donde se ubica el ojo de agua que abastecía de este recurso natural a la comunidad, la cual además tenía un valor sagrado para algunos de los cheranenses por los árboles centenarios que ahí se encontraban.<sup>257</sup> Por lo que decidieron detenerlos e impedir el paso de los camiones cargados de madera. La intención era que el domingo (17 de abril) subirían al monte. Los planes se adelantaron cuando vieron que ya no existían los árboles centenarios que rodeaban el mencionado manantial.<sup>258</sup>

De acuerdo con versiones de varios comuneros, las mujeres inician el movimiento, ellas fueron quienes dijeron a los hombres “que no tienen pantalones para enfrentar esto”. De esta manera empezó el proceso de lucha de la comunidad de Cherán en defensa de su territorio y de sus bosques.<sup>259</sup> Una de las primeras iniciativas la realizó Rosario y su familia. A ella se le ocurrió escribir un mensaje. Con ayuda de sus hijos, hicieron unos 300 volantes. El 13 de abril, las esquinas de Cherán amanecieron con papelitos regados.<sup>260</sup> A la letra el volante versaba lo siguiente:

“... al pueblo de Cherán se hace una invitación para que reflexiones de las cosas que están sucediendo, y que las autoridades no hacen nada, no se preocupan por defender los bosques, por lo que se te pide: organízate en tu calle, colonia o barrio, para defender el ojo de agua de la ‘cofradía’ ya que es uno de los manantiales que abastece una parte de Cherán. Este escrito no pertenece a ningún partido político, se

---

<sup>255</sup> V. A. Velázquez Guerrero, *Op. Cit.*, p. 111.

<sup>256</sup> M. C. Ventura Patiño, *Op. Cit.*, p. 61.

<sup>257</sup> O. Aragón Andrade: “El derecho en...” *Op. Cit.*, p. 43.

<sup>258</sup> T. Gómez Durán, *Op. Cit.*, p. 34.

<sup>259</sup> M. C. Ventura Patiño, *Op. Cit.*, p. 162.

<sup>260</sup> T. Gómez Durán, *Op. Cit.*, p. 33.

hace porque da tristeza de cómo están quedando los cerros, sabemos que los árboles son los que retienen el agua de las lluvias. Ya Basta”.<sup>261</sup>

Un día después, cuando los camiones troceros comenzaron a llegar a la zona, un grupo de mujeres subió al monte para dialogar con los taladores e intentar convencerlos de respetar la fuente natural de agua de la comunidad. Fueron encañonadas y echadas de manera violenta.<sup>262</sup> Meses antes, algunos hombres intentaron detener a los talamontes: hicieron zanjas para cerrar el paso al bosque y convocaron a organizarse para enfrentarlos. Pocos respondieron. El desánimo creció cuando hombres armados entraron al pueblo y se llevaron a Rafael García y Armando Jerónimo, integrantes del comisariado de bienes comunales.<sup>263</sup> Las mujeres decidieron que ellas lo intentarían, pensaron que “por ser mujeres no les harían nada”.

Fue así como el viernes 15 de abril del 2011, en “El Calvario”, las mujeres, después de salir de misa de 7 de la mañana, empezaron a discutir con algunos choferes que transportaban la madera, les bloquearon el paso. Entonces la gente salió en su defensa, armada con fuegos de artificio, piedras, machetes y palos; los cohetes y el repique de las campanas de la iglesia del Calvario alertó a los comuneros que acudieron a la zona del conflicto.<sup>264</sup> Con gran alboroto y rabia encerraron a los talamontes en la capilla del Calvario a la orilla del pueblo.<sup>265</sup> De esta manera,

“... en la pelea detuvieron a los de Capácuaro y prendieron los carros ya. Querían matar a uno, aquí lo colgaron. No estaba bien matarlo. Uno escapó y lo alcanzaron hasta allá por la plaza, otro se escondió por aquí, en la barranca, por aquí salió en esas tablas corriendo, por eso bien feo que le pegaban pues ya. Y los carros ya estaban prendiendo aquí pues ya. Y después los encerraron en la capilla ahí estuvieron cinco, encerraditos pues ya. Los taparon luego luego de la cara y ahí empezamos pues ya a juntarnos y a salir pues ya a la calle”.<sup>266</sup>

---

<sup>261</sup> *Ibid.*, p. 34.

<sup>262</sup> M. Mandujano Estrada, *Op. Cit.*, p. 3.

<sup>263</sup> T. Gómez Durán, *Op. Cit.*, p. 34.

<sup>264</sup> M. Mandujano Estrada, *Op. Cit.*, p. 3.

<sup>265</sup> J. Atilano González, *Op. Cit.*, p. 48.

<sup>266</sup> Comunera Romero Guerrero, entrevista realizada por José Atahualpa Chávez Valencia, 16 de julio de 2015. La comunera no indicó su nombre, aún se mantiene cierto hermetismo para hablar sobre el tema.

Después de que el grupo de comuneros detuvo a la primera camioneta reteniendo a tres talamontes llegaron los policías del “Negro” (presidente municipal), la gente sintió alivio, pero estos venían escoltando al “Güero”, quién pretendía rescatar a su gente,<sup>267</sup> en eso “...entraron los de Capácuaro, para soltar a los que teníamos detenidos, se oía como palomitas las balas. Y entre la revuelta de gente un viejito le mocho al cuete, el palito, le mocharon la punta, la pólvora, y entonces se lo aventó este. Por eso se oía que traían ristras, pero era el viejito que trono tres cuetes. Dicen que uno le cayó al de Capácuaro en el mero estómago, que bien le vació las tripas, entonces que se asustaron estos y luego luego lo echaron en la cobija, lo echaron y se fueron, se fueron por la prepa, corrieron y pues ya no vinieron más desde entonces”.<sup>268</sup>

El enfrentamiento entre los purépechas de Cherán y talamontes se prolongó por horas dejando como saldo varios heridos por arma de fuego. Ante el hecho de que algunos talamontes habían logrado escapar y de que otros de sus cómplices se habían quedado retenidos, cinco para ser precisos, la preocupación principal de los comuneros y comuneras de Cherán fue el temor de que los talamontes volvieran con más pistoleros para tratar de rescatar a sus cómplices o para vengarse de las personas que les habían hecho frente. Por esta razón decidieron tomar algunas medidas inmediatas ante un eventual ataque del crimen organizado.<sup>269</sup>

La extraordinaria organización de la comunidad fue determinante en el proceso. Se inicia así un auto-sitio definitivo, se cierran las principales entradas y salidas, se instalan seis barricadas en los puntos estratégicos de la comunidad y se decide el establecimiento de fogatas como puntos de protección y vigilancia. Además se establecieron asociaciones, como Jóvenes de Cherán, y se creó Radio Fogata para mantener informada a la población.

---

<sup>267</sup> V. A. Velázquez Guerrero, *Op. Cit.*, p. 107.

<sup>268</sup> Comunera Romero Guerrero, entrevista realizada por José Atahualpa Chávez Valencia, 16 de julio de 2105.

<sup>269</sup> O. Aragón Andrade: “El derecho en...” *Op. Cit.*, p. 43.

## Autoencierro en Cherán.



Fuente: <http://www.purepecha.mx/files/postedimages/2/cheran32.jpg>.

Los acuerdos a los que se llegaron los primeros días del movimiento suponen estrategias de supervivencia: primero, se pidió que ningún comunero salga del territorio a menos que sea un asunto de urgencia y bajo su propio riesgo; segundo, se instalaron barricadas como puntos de revisión y vigilancia en la periferia y entradas estratégicas de la comunidad; tercero, se pidió a todos los habitantes que se concentren en las esquinas de la comunidad con la finalidad de prender fogatas y mantenerse en estado de alerta. El último acuerdo estipulado tenía que ver con señales de comunicación a través de petardos para indicar calma o movilización; además se autoimpuso una ley seca entre los habitantes de la comunidad asegurando que todos estuvieran en condiciones de reaccionar inmediatamente en caso de que hubiese represalias contra los comuneros.<sup>270</sup>

---

<sup>270</sup> J. J. Velázquez Morales y L. María Lepe Lira, *Op. Cit.*, p. 63.

## Consignas del movimiento y organización comunal.



Fuente: [http://www.purepecha.mx/files/post\\_edimages/2992/cheran\\_michoacan\\_12.jpg](http://www.purepecha.mx/files/post_edimages/2992/cheran_michoacan_12.jpg).

El mismo día del levantamiento, por barrios se nombró una primera Coordinación General en el Calvario, integrada por cuatro comuneros y comuneras de cada uno de los cuatro barrios de Cherán.<sup>271</sup> Que tendrían como función la de atender la situación de emergencia en la comunidad y la interlocución con las autoridades gubernamentales para resolver el conflicto que se había suscitado. Esta comisión que fue conocida primero como la “comisión general”, y posteriormente como la “coordinación general”, fue la que finalmente encabezó todo el movimiento social y el proceso judicial que después se emprendió hasta el nombramiento del nuevo gobierno municipal.<sup>272</sup> Además de la coordinación general, existieron otras doce<sup>273</sup>

<sup>271</sup> Enedino Santaclara Madrigal, entrevista realizada por José Atahualpa Chávez Valencia, 14 de diciembre de 2015.

<sup>272</sup> O. Aragón Andrade: “El derecho en...” *Op. Cit.*, p. 44.

<sup>273</sup> Aunque Orlando Aragón señala que fueron 16. A la integración de la “coordinación general” le siguieron la formación de otras tantas, que llegaron a ser dieciséis, que se encargaron de cubrir todas las necesidades de la comunidad y el vacío dejado por el entonces gobierno municipal. La regla para la integración de estas comisiones consistió básicamente en que

comisiones, que se fueron formando según las necesidades: honor y justicia, de víveres, de limpia de basura, de agua potable, vigilancia, salud, educación, cultura, prensa y propaganda, entre otras, subordinadas a la decisión de la asamblea general.<sup>274</sup>

En todo este proceso, el papel de las mujeres fue central, marcando el inicio de otros procesos de movilización. Durante el movimiento se vive con más intensidad la participación de la mujer, porque ellas van al frente, ellas son parte de toda la organización, pero se vive un proceso que continúa hasta estos tiempos. Ellas todavía participan en las asambleas en la toma de decisiones, en los acuerdos, en la administración. Pero seguimos luchando contra el ego y el machismo de algunos hombres.<sup>275</sup> Sobre todo, porque

“... la mujer desempeñó un papel muy importante, la lucha y la ayuda para que los hombres salieran adelante y acompañarlos, no dejarlos. Y eso sí, este movimiento se originó por las mujeres, las mujeres del tercer barrio fueron las que se levantaron y empezaron a pelear por los recursos naturales porque de ahí se obtenía el agua”.<sup>276</sup>

Mujeres y jóvenes se enfrentaron directamente a camiones de madereros, impidiendo su tránsito en el territorio comunal. Posteriormente, los comuneros se organizaron estableciendo dos barricadas en cada entrada del pueblo, utilizando sacos de arena, troncos y piedras, además de alrededor de 200 fogatas<sup>277</sup> distribuidas alrededor de la comunidad, como formas de lucha civil y pacífica. Los comuneros establecieron sistemas de vigilancia a través de rondas comunitarias, que denunciaban peligro utilizando juegos pirotécnicos para evitar la entrada de madereros ilegales y grupos armados en el pueblo.

---

tenían que tener representación de los cuatro barrios, que sus integrantes fueran electos en asambleas y que el trabajo que realizaran fuera honorífico o a favor de la comunidad sin cobrar un peso. *Ibid.*, pp. 44, 45.

<sup>274</sup> M. del C. Ventura Patiño, *Op. Cit.*, p. 163.

<sup>275</sup> María Elena Hurtado Rosas, entrevista realizada por José Atahualpa Chávez Valencia, 19 de diciembre de 2015.

<sup>276</sup> Gloria Campos Fabián, entrevista realizada por José Atahualpa Chávez Valencia, 5 de julio de 2015.

<sup>277</sup> *Informe Prisma... Op. Cit.*, p. 14.

Cherán durante los momentos más intensos del conflicto.



Fuente: <http://3.bp.blogspot.com/-AuvGHIBe978/VSWHluEDRDII/AAAAAAAAACWA/6gUCIwDaUi0/s1600/Hans%2BMusielik%2Bcheranl.jpg>

El movimiento fue el producto, en primer lugar, de un largo período de luchas internas por parte de grupos locales que pretendían apoderarse del poder comunal, representado en primera instancia por la representación de bienes comunales, y posteriormente, por la presidencia municipal. Debajo de dicho interés se encontraba el objetivo de mantener el control sobre el acceso y explotación de los recursos naturales, especialmente de los bosques. De la misma manera, la situación llegó a niveles insostenibles a causa de la explotación de los bosques de la comunidad, que aunque no se daba en las condiciones ni dimensiones de los últimos años, se realizaba y en muchos casos por los mismos comuneros de Cherán como medio de empleo y subsistencia.

En segundo lugar, las causas que orillaron al pueblo a “levantarse” fueron la inclusión de talamontes de comunidades vecinas que arrasaron gran parte de sus bosques ligados con grupos del crimen organizado y personal del ayuntamiento, específicamente con el entonces presidente municipal y el representante de bienes comunales. De esta manera, podemos establecer que

el movimiento no solamente se debió a la injerencia y afectaciones del exterior, sino que, fue el producto de varios años en los cuales la misma comunidad fue permitiendo que se llegara al estado inadmisible que los llevó a la indignación, al auto-encierro y la movilización.

Concluyendo, Cherán no es el único caso donde se han implementado estrategias de manejo forestal comunitario, existen otras experiencias donde se han ampliado los derechos territoriales y fortalecido los sistemas de gobernanza territorial por parte de comunidades, pueblos indígenas y afrodescendientes para prevenir y contener el avance de las estrategias de control del narcotráfico y otras importantes presiones sobre los bosques, como los megaproyectos. En este sentido, el *Informe Prisma* presenta algunas de estas experiencias. Señalando que, las presiones territoriales del narcotráfico están magnificando las dinámicas de conflicto y disputas por el control del territorio y recursos naturales en las regiones, sobre todo, en aquellas zonas en las que existen sistemas de gobernanza débiles, donde los sistemas de derechos de las comunidades locales son precarios, donde no se han construido visiones y sistemas de gestión territorial, y donde las condiciones de organización y cohesión social son frágiles.<sup>278</sup>

Al lado de Cherán, el *Informe Prisma* destaca experiencias como las concesiones forestales comunitarias de Petén en la Reserva de la Biosfera Maya, en Guatemala, donde reporta niveles sustanciales menores de presencia del narcotráfico y del crimen organizado, así como contribuciones a la conservación de amplias zonas boscosas; en Guerrero presenta a las comunidades organizadas alrededor de la forestería comunitaria de Técpan de Galeana, que experimentaron tasas de violencia y deforestación bajas; además, suma los esfuerzos de pueblos indígenas, afrodescendientes y comunidades forestales, donde se han logrado avances importantes frente a presiones de actores ilícitos, tal como ha ocurrido en Vallecito, Honduras; Talamanca, Costa Rica; y en la Comarca Emberá-Wounaan, Panamá, donde

---

<sup>278</sup> *Informe Prisma... Op. Cit.*, p. 9.



las comunidades se han enfrentado de forma pacífica, per directa, con actores ilícitos en defensa de sus recursos naturales y sus derechos territoriales, con éxitos importantes.<sup>279</sup>

En este sentido, muy similar en cuanto a los resultados del movimiento de Cherán, se encuentra la comunidad de Santa Fe de la Laguna y su lucha por las tierras comunales de 1979. Al final del conflicto, la comunidad logró recuperar sus tierras, pero además consiguió revitalizar sus costumbres, el trabajo comunal y sus iniciativas de gobierno local.<sup>280</sup> Así como, la creación de símbolos que han sido adoptados, por la mayoría de las comunidades purhépechas, como emblemas de su identidad. Lo que nos indica que Cherán no es un movimiento *sui generis*, sino que se han desarrollado movimiento y experiencias similares en contextos regionales, nacionales y a nivel continental.

Así, Cherán y su movimiento se insertan dentro del movimiento indígena, matizada por la insurgencia de una gran cantidad de procesos sociales, que con muchas dificultades permitieron a los pueblos indios mostrar sus rostros y alzar sus voces indias, sin intermediarios y exigiendo ser reconocidos como sujetos de derechos específicos. En ésta coyuntura, los pueblos indios lograron precisar mejor sus planteamientos políticos al redefinir sus ejes de lucha y centrar sus acciones en la cuestión de la autonomía la autodeterminación y el establecimiento de nuevas relaciones con los Estado-nación y las sociedades nacionales. Además de que se fueron cobijando poco a poco de manera legal y constitucional con las reformas y los convenios internacionales, que en materia de reconocimiento y derechos indígenas, se fueron desarrollando, como la reforma a los artículos constitucionales 4° y 2° y el Convenio 169 de la OIT, con lo cual se contaba con las herramientas jurídicas para justificar sus movilizaciones.

---

<sup>279</sup> *Ibid.*, pp. 15- 41.

<sup>280</sup> José Eduardo Zárate Hernández, “La reconstrucción de la Nación Purhépecha y el procesos de Autonomía en Michoacán, México”, en Willem Assies, Gemma van der Harr y André Hoekema (Eds.), *El reto de la diversidad*, México, El Colegio de Michoacán, 1999, p. 251.

## CAPÍTULO III.

### Jimbanhi Cherán K'eri, reinventando la tradición comunitaria.



**E**l “Movimiento por la Seguridad, la Justicia y la Defensa del Bosque”, iniciado en 15 de abril de 2011, exaltaba consignas que giraban en torno a terminar con las afectaciones territoriales, proteger los recursos naturales, sus habitantes y la comunidad. El desarrollo del movimiento fue transformando paulatinamente el discurso de lucha, se mantuvo el interés por la protección territorial, pero, a la par se fueron agregando elementos por los cuales disputar y aspirar. La falta de apoyo por parte de las autoridades municipales, estatales y federales, por resolver el conflicto propició que la idea del autogobierno germinara fuertemente. Ante la amenaza del crimen organizado y la fragmentación comunal se planteaba la necesidad de proteger y reestructurar el tejido comunitario, reafirmar el vínculo familiar era la opción más viable a través de la implementación de las fogatas; aunado a esto, el diálogo era indispensable retomarlo, en especial para la toma de decisiones, para ello se “reaviven” las asambleas.

De esta manera, se fue conformando un discurso identitario, que más que enfocarse en elementos culturales, se enfocó en resaltar la forma de vida comunal, es decir, la comunalidad. Representada por formas de organización y de ser, así como en centros e instituciones comunales tradicionales, que fueron adaptados a las condiciones del momento. De ahí que el objetivo del presente capítulo sea el caracterizar la idea de comunalidad que se fue conformando durante el movimiento del 15 de abril de 2011. Para ello nos enfocamos en señalar y reconstruir los principales elementos que la componen: territorio, fogatas, “usos y costumbres”, asambleas, tradición; y como se va gestando y objetivando esta vuelta a la comunalidad.

## 1.- La nueva presencia de lo comunal: la comunalidad.

El conflicto es fundamental para entender las relaciones sociales que presenta la región purhépecha. La conflictividad propicia la generación de narraciones que realzan las características indígenas y las contraponen a lo mestizo, las cuales se pretende desvalorizar pero que sin embargo se encuentran presentes. Con ello están definiendo un discurso identitario que a su vez refuerza las acciones sociales. Las diferentes confrontaciones en que viven las comunidades, en los espacios políticos, luchas por la tierra, la defensa del territorio, etc., se han concentrado en un discurso de identidad indígena. En este contexto, la tradición oral juega un papel importante como recurso para reconstruir sentidos identitarios, generar diferencias sociales y transmitir la cultura local. Las narraciones de la tradición oral, justifican y legitiman la propiedad de la tierra y de sus recursos, su organización comunitaria fuera de los espacios de control y decisión externa. En otras palabras, esas narraciones reivindicán al indígena frente al mestizo y su defensa de los recursos comunales.<sup>281</sup>

Así, los indígenas tienen varias dimensiones identitarias que se activan de acuerdo con sus ámbitos de interacción: una identidad local considerada por ellos como propia (con la cual identifican sus ámbitos de pertenencia comunitaria y cultural: soy de la comunidad tal, hablo la lengua tal y tengo las costumbres tales); una identidad impuesta que, apropiada y revalorada, les sirve para la movilización social, y una identidad nacional que los hace emprender sus luchas –a favor o en contra- del Estado nacional.<sup>282</sup> Así, de esta manera, la identidad se configura en contextos de constante interacción donde la regla está marcada por la situación. Como señala Rogelio Ruiz, es a través de las circunstancias situacionales como se reconoce la capacidad del

---

<sup>281</sup> David Figueroa Serrano, "Conflicto social, tradición e identidad étnica en la costa nahua de Michoacán", en *Espacios Públicos*, vol. II, núm. 22, Universidad Autónoma del Estado de México, agosto 2008, p. 361. <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=67602220>.

<sup>282</sup> M. L. Pérez Ruiz, *Op. Cit.*, p. 20.

sujeto para responder de formas muy diversas a una serie de estímulos y escenarios que de manera contingente o estructural se le presentan. De esta manera, los sujetos pueden adoptar una “identidad situacional”, es decir, una identidad variable adoptada dependiendo de la situación en que se encuentren.<sup>283</sup>

De esta manera, el juego de las identidades no sólo se forma de la dualidad de lo propio y lo ajeno, sino en la interacción social y el conflicto. Siguiendo a Gilberto Giménez, David Figueroa, señala que la identidad “no es lo que uno realmente es, sino la imagen que cada quién se da de sí mismo”, dicha imagen de sí mismo, como individuo y como grupo, se genera a partir de la presencia del otro, el que no es como nosotros. En otras palabras, “la identidad emerge y se afirma sólo en la medida en que se confronta con otras identidades, en el proceso de interacción social. Es decir, el individuo se reconoce a sí mismo sólo reconociéndose en el otro”,<sup>284</sup> en las relaciones sociales<sup>285</sup>. Por lo tanto, la identidad es una construcción social que se realiza en el interior de marcos sociales que determinan la posición de los actores y, por lo mismo, orientan sus representaciones y acciones. Por lo que, ni está totalmente determinada por supuestos factores objetivos, ni dependen de la pura subjetividad de los agentes sociales.<sup>286</sup>

Al respecto, Miguel Alberto Bartolomé destaca este aspecto cómo el carácter contrastivo de la identidad étnica. Retomando a Cardoso de Oliveira y siguiendo las formulaciones de Ward Goodenough y de Fredrik Barth, hace hincapié en la noción de identidad contrastiva, en la medida en que siempre implica una relación entre nosotros y los otros, es decir la existencia de dos o más identidades relacionadas que pueden ser confrontadas y con base en esas distinciones afirmar lo propio en oposición a lo alterno. Es entonces un concepto relacional, en la medida en que supone la definición de un grupo

---

<sup>283</sup> R. E. Ruiz Ríos, *Op. Cit.*, p. 74.

<sup>284</sup> D. Figueroa Serrano, *Op. Cit.*, p. 359.

<sup>285</sup> L. Grossberg, *Op. Cit.*, p. 152. G. Giménez Montiel, “Paradigmas de...” *Op. Cit.*, p. 39.

<sup>286</sup> G. Giménez Montiel, “Paradigmas de...” *Op. Cit.*, p. 39.

realizada en función del contraste con otro. Por lo tanto, las identidades étnicas sólo se tornan comprensibles si las entendemos como expresiones de relaciones entre identidades diferenciadas.<sup>287</sup>

La fuerza colectiva para sustentar una cierta pertenencia e identidad se intensifica ante situaciones que amenazan a la comunidad.<sup>288</sup> Las movilizaciones indígenas, que no son un fenómeno social nuevo, reflejan claramente esta situación a través de sus manifestaciones. Algunos de ellos son sus renovados discursos reivindicatorios. Tal como lo expresa José Bengoa,

“...los indígenas de hoy, en forma imaginativa y a veces maravillosa, recrean un discurso acerca de lo que ha sido nuestro continente, y también acerca de lo que ellos han sido y son. Es el resurgimiento de “nuevas identidades”. Son discursos sobre el pasado llenos de ideas sobre el futuro. Son apuestas a una combinación de discursos recuperados de las más diversas culturas que componen la actual modernidad. Son los discursos que entusiasman a buena parte de nuestra América, porque reúnen la tradición milenaria de nuestras culturas, con la necesaria apuesta a vivir en el futuro y en el mundo moderno”.<sup>289</sup>

Desde esta perspectiva, el proceso de reconstitución étnica, se puede entender, como la transposición de lo imaginario a lo concreto, de la o las ideas de comunidad a la comunidad en la práctica, de los universos simbólicos compartidos por los individuos al comunismo indígena como acción política.<sup>290</sup> Es decir, se redimensionalizan las formas culturales propias o asumidas como tales, que adquieren nuevas significaciones a partir de su confrontación con los modelos criollos, mestizos y entre los mismos grupos que se asumen como indígenas. De esta manera, la identidad se halla siempre dotada de cierto valor para el sujeto, generalmente distinto del que confiere a los demás sujetos que constituyen su contraparte en el proceso de interacción social.<sup>291</sup>

---

<sup>287</sup> M. A. Bartolomé, *Op. Cit.*, p. 46.

<sup>288</sup> Y. Corona Caraveo y C. Pérez y Zavala, *Op. Cit.*, pp. 61, 62.

<sup>289</sup> José Bengoa, *La emergencia indígena en América Latina*, Chile, Fondo de Cultura Económica, 2000, p. 21. Citado por O. Aragón Andrade, *Indigenismo, movimientos... Op. Cit.*, pp. 79, 80

<sup>290</sup> J. E. Zarate Hernández, *Los señores de... Op. Cit.*, p. 166.

<sup>291</sup> G. Giménez Montiel, “Paradigmas de...” *Op. Cit.*, p. 46.

La influencia de agentes externos, medios de comunicación y una fuerte migración que se vive en Cherán "... introducen formas de vida diferentes, de ser, de comportarse, de vestir. Pero, con el movimiento se vuelven a reconsiderar los valores, a retomar lo que ya habíamos olvidado, las pláticas con los abuelos, la historia de nuestra comunidad, el respeto hacia los mayores, el valor de la cosmovisión y hacia los recursos naturales. De esta manera, el movimiento ayudó a realizar un análisis de la mala situación en que nos encontrábamos y de la necesidad de retomar lo pasado. Lo pasado era bueno para la comunidad, no se faltaba el respeto a los mayores, había privacidad entre lo que deberían conocer los jóvenes y los adultos, no había tanto divorcio, tantas situaciones que se viven matrimoniales".<sup>292</sup>

Estos elementos engloban una comunalidad, o comunidad a la que hay que retornar que tiene su sustento en

"... el trabajo en base a las faenas, a la ayuda mutua; la solidaridad, en base al acompañamiento, el ayudar "con algo", por ejemplo, si yo tengo un casamiento, alguien pone la música, la comida, las "donas", etc.; responsabilidad teniendo como elemento central los cargos y comisiones. Por ejemplo aquí empezamos con los cargueros, después las comisiones de las fiestas, se empieza por algo sencillo. Así, a los matrimonios jóvenes se les dejan las comisiones para las fiestas de las colonias, para el castillo o para la música o para la misa, y conforme van avanzando se tienen cargos de mayor responsabilidad. Dentro de las fiestas más grandes se encuentran la de abril y la de octubre. Entonces, en la primera como no hay mucho gasto nuevamente se comisiona a "los jóvenes", y si cumple, la misma gente lo nota, se le comisiona para la fiesta grande del pueblo o para ser parte de algún comité de padres de familia de alguna escuela, o alguna otra comisión. Se va formando un perfil conforme se va cumpliendo con las obligaciones que la comunidad le va encomendando. Todo en base al reconocimiento de su labor comunitaria".<sup>293</sup>

Una comunalidad donde se enseña-haciendo, la palabra emite consignas pero es el "hacer" acompañando a los padres a cortar leña, a las madres a cocinar en los fogones, a los abuelos a hacer oficios, donde se aprende y se enseña cómo es la vida y cómo hay que resolverla.<sup>294</sup> Al

---

<sup>292</sup> María Elena Hurtado Rosas, entrevista realizada por José Atahualpa Chávez Valencia, 19 de diciembre de 2015.

<sup>293</sup> Enedino Santaclara Madrigal, entrevista realizada por José Atahualpa Chávez Valencia, 14 de diciembre de 2015.

<sup>294</sup> J. J. Velázquez Morales y L. María Lepe Lira, *Op. Cit.*, p. 62.

respecto, Verónica Alejandra Velázquez Guerrero señala que “algunos comuneros sugieren que el “comunalismo” de principios del siglo XX es el auténtico “comunalismo indígena de Cherán”, en una sincronía entre sembrar y cosechar en colectivo, libertad de uso de los montes, relación del sistema de cargos con el cívico, preminencia de valores de respeto, y sobre todo la presencia de *juramukua*, que significa el gobierno de la casa sobre todas las esferas de la vida comunitaria y familiar.<sup>295</sup> A eso es a lo que se pretende retornar. El movimiento, emprendido por los cheranenses, llevó a la objetivación de su identidad, a pensarla y externarla ante los demás, necesidad que el momento les obligaba a llevar a cabo. A conformar ideas y tratar de objetivarlas para legitimarse ante los adversarios. De esta manera, la idea que prevalece, como referencia de identidad, es la comunalidad. Su identidad, de esta manera, gira en torno a formas de ser de, de organización e instituciones tradicionales, con fuerte apego a la reivindicación de valores que se “habían ido perdiendo”. Unión, solidaridad, respeto, dialogo, y responsabilidad engloban la nueva comunalidad.

## **2.- Janonkuaxaka Cherán K´eri, el regreso de Cherán Grande.**

La tarea, de asentar la nueva comunalidad, se impone al primer gobierno emanado del sistema de elección “por usos y costumbre” en enero de 2012. Las propiedades de la comunalidad, a la cual se “quiere regresar”, se sustenta en el Plan de Desarrollo Municipal 2012-2015. En este documento se definen los objetivos, las estrategias, los programas y los proyectos que constituyen las pautas y el rumbo de la comunidad, haciendo énfasis en la intención de seguir participando en el pacto federal, pero sentando también las bases para

---

<sup>295</sup> V. A. Velázquez Guerrero, *Op. Cit.*, p. 50.



el posible desarrollo de mayores márgenes de autonomía.<sup>296</sup> El Plan es la fuente escrita del “aspiracional” de la “comunidad soñada”.

De esta manera, la idea de cimentar “otro Cherán”, va cobrando, cada vez, mayor interés. Se cuestiona sobre ¿Cuál es el Cherán que no queremos, es decir, cuáles son los rasgos que no queremos en el presente y mucho menos en el futuro comunitarios? ¿Cuáles son los rasgos centrales de la comunidad que soñamos, la comunidad por la que apostamos con nuestro trabajo de ahora en adelante? <sup>297</sup> Llegando a conformarse la idea de un Cherán resinificado en su identidad, organizado, con bosques recuperados, autosustentable, sin partidos políticos, etc. De esta manera, Cherán construye un discurso que integra y exalta sus cualidades étnicas. Se crea y reafirma una idea de comunidad a la cual se desea volver. Esta idea de comunidad se sustenta en comunalidad, la cual se basa en la “...unión, solidaridad, respeto, responsabilidad. A eso queremos regresar, a esa comunalidad. De esta manera nos apoyamos, nos sentimos parte de un grupo, lo que le pasa a uno le pasa a todos”.<sup>298</sup>

El concepto que les permite, a los cheranenses, pensarse de forma más adecuada es el de comunalidad. La noción de comunalidad es contradictoria y cambiante depende del contexto en el cual se esté empleando. En Cherán, la comunalidad remite a un estado, forma de vida -que se quiere retomar-, que articula formas de organización y de ser dentro de la comunidad. En el contexto oaxaqueño, Floriberto Díaz, entiende la comunalidad como “el elemento que define la inmanencia de la comunidad”, el principio que explica su sociedad.<sup>299</sup> Por otro lado, para Jaime Martínez Luna, la comunalidad representa “el pensamiento y la acción de la vida comunitaria”, la define también como “una

---

<sup>296</sup> Plan de Desarrollo del Municipio de Cherán 2012-2015, p. 6. Para la redacción del Plan se realizaron talleres participativos en la comunidad para identificar las fortalezas y debilidades; exponer las aspiraciones; proponer soluciones a las situaciones más apremiantes, etc. Se incluyó a hombres y mujeres de distintos grupos generacionales con el objetivo de realizar una proyección de comunidad, que aunque se marca un periodo de tres años, a treinta años.

<sup>297</sup> *Ibid.*, pp. 15, 16, 20.

<sup>298</sup> Salvador Tapia Servín, entrevista realizada por José Atahualpa Chávez Valencia, 3 de agosto de 2015.

<sup>299</sup> A. A. Moreschi, *Op. Cit.*, pp. 10, 11.

ideología emanada de acciones que portan los pueblos indios y que les permite enfrentar y resolver retos y problemas.<sup>300</sup> La idea de Martínez Luna es compartida por Benjamín Maldonado Aranda, cuando presenta a la comunalidad como ideología política que genera identidad. Identidad que, señala él, “no está en torno al Estado-nación sino de la comunidad, ese territorio etnopolítico en el que se mantiene actuante la cosmovisión de cada pueblo originario, dando vida y sentido a la vida comunal, en medio de conflictos a los que la organización comunal pretende comprender y resolver”.<sup>301</sup>

De esta manera y retomando y coincidiendo, con la propuesta de Benjamín Alvarado, la Comunalidad es un modo de vida. Para él, la comunalidad está constituida por tres elementos: una estructura, una forma de organización social y una mentalidad. La estructura es la comunidad, la forma de organización es la comunalidad (expresada en el poder, el trabajo, el territorio y la fiesta) y la mentalidad colectivista es el elemento a partir del cual las diferentes sociedades originarias han dado forma a su estructura y organización en los distintos momentos de su historia.<sup>302</sup>

Dicha comunalidad se presenta ahora bajo la denominación de “Cherán K’eri”, “Cherán Grande”, que resignifica su identidad reivindicando el respeto al territorio; retomando “los usos y costumbres”, como forma de gobierno, decisión y organización; la unidad, respeto, trabajo y fuerte sentido de familiaridad a través de las fogatas; y un sentido y apego a la tradición al costumbre muy dinámico como referente histórico, legitimador, de su movimiento y de sus acciones. Como se puede observar en el siguiente esquema:

---

<sup>300</sup> *Ibid.*, p. 11.

<sup>301</sup> B. Maldonado Alvarado, *Op. Cit.*, p. 21.

<sup>302</sup> *Ibid.*, p. 22.

## La comunalidad en Cherán K'eri.



**Fuente:** elaboración propia.

La denominación Cherán K'eri, como puede observarse, proviene directamente del movimiento, específicamente de la nueva forma de gobierno, por eso "...se le puso esta denominación porque nosotros tomamos una forma de gobierno de cómo actuaban los de antes. Porque está gobernada por los k'eris, por los grandes, con experiencia, con buenos valores y aptitudes".<sup>303</sup>

Aunque las versiones son encontradas en cuanto si la denominación es producto del movimiento o no, está siempre alude a una comunidad "ideal". Al respecto Salvador Tapia señala que "...esto de Cherán K'eri ya lo escuchaba desde antes, desde antes ya se le decía así. Yo no sé si porque existía la comunidad de Cheranástico y se confundía con eso y para distinguirlo aquella comunidad de esta comunidad por eso le llamaban Cherán K'eri, o será porque siempre fue un pueblo un poco más grande. Pero desde antes ya se le decía Cherán K'eri. Nadamás se decía Cherán, pero uno que otro decía Cherán K'eri. Además siempre fue una comunidad que se distinguió de las demás, siempre hubo organización, siempre fue respetada la comunidad. El nombre

<sup>303</sup> Gloria Fabián Campos, entrevista realizada por José Atahualpa Chávez Valencia, 15 de julio del 2015.

ya venía desde antes, pero ahora ya se refirmó más, se recalcó más, se le que quedó más.<sup>304</sup>

En cuanto a la autoridad de autonombrarse, Yolanda Corona, retomando a Gilberto Giménez, ha señalado que también la identidad es un efecto de disputa en las luchas sociales para la “clasificación”, y no todos los grupos tienen el mismo poder de identificación. Porque, como explica Bourdieu, prosigue Giménez, sólo los que disponen de autoridad legítima, es decir, de autoridad que confiere el poder, pueden imponer la definición de sí mismos y la de los demás.<sup>305</sup>

De acuerdo con lo anterior, las mismas denominaciones étnicas que aluden a las identidades aparecen como expresión de un principio clasificatorio afectivo considerado necesario para conceptualizar las diferencias percibidas entre distintos grupos humanos. A la vez, son usadas para definir en forma sintética y valorativa al grupo de pertenencia en términos afectivamente definidos. La lectura de los etnónimos, de las autodenominaciones grupales, permite advertir que estas clasificaciones tienden a ser etnocéntricas en la medida en que aluden al grupo propio como portador de la legítima humanidad. En oportunidades el mismo principio clasificatorio del grupo étnico se extiende a todo el ámbito circundante, concebido como el espacio de lo afectivamente próximo.<sup>306</sup>

Para los pueblos, la autoridad legítima, es aquella que la comunidad se otorga a sí misma para diferenciarse de los otros. El sentido de poder que sustenta esta legitimidad está depositada en la capacidad de la comunidad para decidir quiénes son los poseedores de esa identidad y quiénes son los de “fuera”.<sup>307</sup> En este sentido, la comunidad de Cherán, a raíz del movimiento se erige con una denominación resinificada, del Cherán oprimido, explotado y silenciado, emerge el grito de Cherán K’eri, el grande, el que ha logrado

---

<sup>304</sup> Salvador Tapia Servín, entrevista realizada por José Atahualpa Chávez Valencia, 3 de agosto de 2015.

<sup>305</sup> Y. Corona Caraveo y C. Pérez y Zavala, *Op. Cit.*, p. 61.

<sup>306</sup> M. Alberto Bartolomé, *Op. Cit.*, pp. 50, 51.

<sup>307</sup> Y. Corona Caraveo y C. *Op. Cit.*, p. 60.

cambiar el sistema, “el que no se deja”. Para llevar a cabo su reconfiguración, la comunidad de Cherán tuvo que hacer uso de su repertorio cultural, seleccionando ciertos elementos, en este caso la comunalidad, para conformar su discurso identitarios, recursos que pueden presentarse como emblemas o signos de identidad.

### *Signos de identidad, una discusión teórica.*

La recuperación étnica de lo que consideran su territorio –que pasa necesariamente por la reorganización de la comunidad indígena y en particular de las formas de gobierno local- implica poner en la práctica o concretizar ciertos modelos simbólicos y estructuras que sólo existen en la memoria histórica y en el imaginario colectivo. La concretización durante ciertos periodos de tiempo de la idea de comunidad –entendida como un todo que tiende hacia la homogeneidad y la igualdad de oportunidades para todos sus miembros- tiene que ver necesariamente con la revitalización y manipulación de ciertos símbolos que resultan significativos para los actores sociales. En este caso la voluntad de seguir siendo indios, y en particular comuneros, está estrechamente asociada a la utilización de modelos simbólicos o formas imaginarias que permiten reelaborar la realidad social. El comunalismo indígena es uno de ellos.<sup>308</sup>

Toda aproximación a una realidad debe incluir también la representación mental que la sociedad en cuestión genera sobre ella, sin olvidar que en esta relación se da un juego recíproco de influencias que hace un tanto arbitrario pretender determinar la primacía de uno de los términos. Lo real configura las representaciones colectivas en la misma medida en que las

---

<sup>308</sup> J. E. Zarate Hernández, *Los señores de... Op. Cit.*, p. 166.

representaciones pueden “encarnarse” e informar la realidad.<sup>309</sup> Durkheim entendía las representaciones colectivas, como las formas en que una sociedad se representa los objetos de su experiencia; son contenidos de conciencia que reflejan la experiencia colectiva y añaden a la biografía individual el conocimiento generado por la sociedad. Por lo tanto serían el producto vivencial de la larga asociación espacial y temporal de un grupo humano<sup>310</sup> que se manifiestan como formas de pensamiento no explícitas que incluso subyacen a las creencias. Con esta propuesta Durkheim y también Mauss contribuyeron a fundar una noción de representación colectiva que enfatizaba su carácter histórico, no explícito, inconsciente, pero a la vez anclada en la experiencia de la realidad de una sociedad.<sup>311</sup>

En el transcurso del siglo la conceptualización durkheimiana fue retomada y profundizada especialmente por psicólogos sociales. Sin embargo no modificaron de manera sustancial la propuesta inicial, limitándose a complementarla al entenderla como formas socialmente construidas de percibir; pensar y actuar sobre la realidad dentro de un sistema cultura. Las representaciones colectivas aparecen así como una forma de conocimiento compartido, de saber común derivado de las interacciones sociales y orientadas a fomentar la solidaridad grupal al otorgar sentidos específicos para las conductas.<sup>312</sup>

Sobre la base de la tradición inaugurada por Durkheim se desarrollaron las conceptualizaciones de Roberto Cardoso de Oliveira.<sup>313</sup> Este autor retomó el carácter inconsciente y no sistemático de las representaciones colectivas para entender a la identidad étnica como la forma ideológica que adoptan las representaciones colectivas de un grupo étnico. Es decir que para Cardoso de Oliveira la identidad étnica se manifiesta como una construcción ideológica,

---

<sup>309</sup> M. Alberto Bartolomé, *Op. Cit.*, p. 45.

<sup>310</sup> Émile Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa: el sistema totémico en Australia*, Buenos Aires, Schapire, 1968, pp. 444-451.

<sup>311</sup> M. Alberto Bartolomé, *Op. Cit.*, pp. 43, 44.

<sup>312</sup> *Ibid.*, p. 44.

<sup>313</sup> Roberto Cardoso de Oliveira, *Identidade, etnia e estrutura social*. Sao Paulo, Biblioteca Pionera de Ciências Sociais, 1976. Citado por M. Alberto Bartolomé, *Op. Cit.*, p. 45.

que expresa y organiza la asunción grupal de las representaciones colectivas. El carácter sistemático y consciente de las ideologías supone una especial forma de ordenar y/o asumir las representaciones. Parte de la consideración de que las ideologías no proporcionan conocimientos “verdaderos” de los sistemas sociales, sino que buscan insertar a los individuos dentro de ellos; es decir, la perspectiva marxista de ideología como “falsa conciencia”. Sin embargo la conciencia social de un ser humano no puede ser calificada de verdadera o falsa, ya que es siempre una conciencia posible: aquella que la experiencia de realidad de él y de su sociedad han construido.<sup>314</sup>

Para Eduardo Zarate, “identidad quiere decir homogeneidad y semejanza sólo en el nivel simbólico o imaginario. La unidad no puede existir en lo concreto porque éste es percibido de múltiples maneras por los actores sociales. Sólo la imagen, el mito, el símbolo o el modelo crean identidad”.<sup>315</sup> Por lo cual, señala David Figueroa Serrano, la identidad étnica, en tanto que es un proceso de apropiación de lo grupal, también responde a la adopción de ciertos símbolos que llevan implícitos una visión histórica que legitima al grupo en cuanto tal.<sup>316</sup> Al respecto, Zarate agrega que, la identidad étnica es una de las múltiples identidades culturales, utilizada por los individuos de un grupo en los momentos de interacción, y “como tal implica la revalorización de un sistema de símbolos propio que caracterizan y dan sentido a la acción política”.<sup>317</sup>

Por su parte, Gilberto Giménez, señala que la identidad debe concebirse como una eflorescencia de las formas interiorizadas de la cultura, ya que resulta de la interiorización selectiva y distintiva de ciertos elementos y rasgos culturales por parte de los actores sociales. Por lo tanto, la mera existencia objetivamente observable de una determinada configuración

---

<sup>314</sup> *Ídem.*

<sup>315</sup> J. E. Zárate Hernández, *Los señores de... Op. Cit.*, p. 222.

<sup>316</sup> D. Figueroa Serrano, *Op. Cit.*, p. 360.

<sup>317</sup> José Eduardo Zárate Hernández, “Notas para la interpretación del movimiento étnico en Michoacán”, en *El estudio de los movimientos sociales: teoría y método*, Zamora, Michoacán, El Colegio de Michoacán/ UAM, 1991, p. 116.

cultural no genera automáticamente una identidad. Se requiere todavía de parte de los actores sociales la voluntad de distinguirse socialmente a través de una reelaboración subjetiva y selectiva de algunos de sus elementos.<sup>318</sup> De esta manera, continúa Giménez, todo el esfuerzo de los grupos minoritarios se orienta, no tanto a reapropiarse una identidad que frecuentemente es la que les ha sido otorgada por el grupo dominante, sino a reapropiarse los medios para definir por sí mismos y según sus propios criterios su identidad.<sup>319</sup> No se trata simplemente de inventariar el conjunto de rasgos culturales que definirán a una identidad, sino de detectar cuáles de entre ellos han sido seleccionados y utilizados por los miembros del grupo para afirmar y mantener una distinción cultural.<sup>320</sup>

Al respecto, Miguel Alberto Bartolomé, señala que ninguna de las culturas indígenas de México puede ser considerada como sistemas internamente homogéneos, sino como varios conjuntos que exhiben grandes diferencias no sólo entre sí sino también dentro de sí. Quizás una de las tantas enseñanzas que nos pueden ofrecer estas formaciones culturales es que se encuentran basadas en la diversidad y no en la homogeneidad. No hay en realidad formas estándar de ser nahua, maya o chinanteco; cada una de esas denominaciones designa a conjuntos formados por grupos sociales heterogéneos, aunque de hecho sean depositarios de tradiciones lingüísticas y culturales comunes.<sup>321</sup> De ahí la necesidad de realizar una selección de ciertos elementos para sustentar su identidad.

Bartolomé hace hincapié en que la identidad puede funcionar como un movilizador de recursos sociales, culturales, ideológicos y económicos. Esto es especialmente operante en situaciones de competencia con otros sectores sociales o culturales, en las que la etnicidad actúa como un factor crucial para la solidaridad de un grupo dinamizando normas, creencias y valores que

---

<sup>318</sup> G. Giménez Montiel, "Paradigmas de..." *Op. Cit.*, p. 38.

<sup>319</sup> *Ibid.*, p. 41.

<sup>320</sup> *Ibid.*, p. 42.

<sup>321</sup> M. Alberto Bartolomé, *Op. Cit.*, p. 59.



otorgan un marco posible para el comportamiento.<sup>322</sup> Así lo manifiestan los discursos explícitos identitarios, que tienden a ofrecer imágenes ideologizadas de la realidad; es decir que los modelos mentales ideales pueden no tener contrapartes conductuales. Más allá de sus manifestaciones concretas, la identidad étnica se expresa también en forma explícita a través del discurso, el que puede o no servir como referente para la conducta. Es decir que la identidad explícita forma parte del orden del discurso, y resulta frecuente que todo discurso puede constituirse como una retórica.<sup>323</sup> Esta entidad explícita parece girar en torno de símbolos considerados relevantes en forma coyuntural, pero que pueden llegar a cambiar, configurándose como un variable repertorio de símbolos. Tal como lo advirtieron G. de Vos y L. Romanucci-Ross se recurre a emblemas seleccionados del repertorio cultural (ropa, lengua, hábitos, etc.) para destacar el contraste, configurando identidades emblemáticas. Estos emblemas son asumidos y se desempeñan como signos diacríticos de la identidad. Es de destacar, entonces, que la forma en que tanto individuos singulares como grupos estructuran el discurso de su identidad refleja en gran medida la reproducción local de la ideología étnica de la sociedad regional y nacional: la expresión de lo que los indios piensan de sí mismos se configura también con lo que otros piensan de ellos.<sup>324</sup>

Una de las características de la identidad es su plasticidad, es decir, su capacidad de variación, de reacomodamiento, de modulación e incluso de manipulación. Precisamente para subrayar esta característica algunos analistas han introducido el concepto de estrategia de identidad. En esta perspectiva, la identidad aparece como medio para alcanzar su fin. El concepto de estrategia indica también que los actores sociales disponen de cierto margen de maniobra, y que en función de su apreciación de la situación utilizan de una manera estratégica sus recursos identitarios. Sin embargo, el concepto de “estrategia identitaria” no significa que los actores sociales son

---

<sup>322</sup> *Ibid.*, p. 63.

<sup>323</sup> *Ibid.*, pp. 65, 66.

<sup>324</sup> *Ibid.*, p. 66.

completamente libres para definir su identidad según sus intereses materiales y simbólicos del momento. Las estrategias deben tomar en cuenta necesariamente el marco estructural, la situación social, la correlación de fuerzas entre los grupos, las maniobras de los demás, etc. En consecuencia, si bien es cierto que, debido a su plasticidad, la identidad se presta a la instrumentalización, los individuos y los grupos no pueden hacer lo que quieran de su identidad, ya que, ella es el resultado de la identificación que se atribuyen a sí mismos, los grupos, y la que les imponen los demás.<sup>325</sup>

Una específica configuración identitaria suele requerir elementos diacríticos, asumidos como rasgos distintivos respecto a rasgos de la misma naturaleza que posea el grupo alterno. Es decir que aspectos tales como la religión, la lengua, el modo de vida, la indumentaria, patrones alimentarios, el sistema político o la propia lógica económica, pasarán a confrontarse con los de los otros, adquiriendo así su definición totalizadora y una acrecentada capacidad normativa. Se trata por lo general de rasgos culturales preexistentes que se redimensionalizan al ser colectivamente asumidos como fundamentos de la filiación étnica. Los elementos culturales seleccionados se dinamizan y adquieren nuevas cargas de significados que tal vez estaban asuntos en sus aspectos anteriores. Así, hasta el tamaño de una tortilla, la indumentaria, el sistema político local o características especiales de los rituales, pasarán a representar el papel de emblemas identitarios. No sólo la construcción sino el mismo discurso explícito de la identidad requieren estos referentes culturales asumidos como distintivos, que en las situaciones de contraste funcionan entonces como *signos emblemáticos de la identidad*.<sup>326</sup>

En la gran mayoría de las sociedades indígenas pertenecientes a la tradición mesoamericana la lengua, la historia compartida, la filiación comunitaria, el estilo de vida, el sistema cosmológico y la relación con la tierra generan definidas representaciones ideológicas. Ello generalmente supone

---

<sup>325</sup> G. Giménez Montiel, "Paradigmas de..." *Op. Cit.*, p. 46.

<sup>326</sup> M. Alberto Bartolomé, *Op. Cit.*, p. 79.

una selección de rasgos culturales a los que se recurre para dar un fundamento posible a la definición de la colectividad de origen y pertenencia. Así, en los contextos interactivos la identidad étnica puede aparecer basada en componentes culturales privilegiados, que pasan a comportarse como *emblemas* seleccionados de la identidad.<sup>327</sup>

Los componentes culturales básicos de la representación social que tienen de sí mismos los grupos étnicos, en contraposición con la cultura nacional mayoritaria de carácter occidental, son: una tradición archivada en la memoria colectiva; la reivindicación permanente de sus territorios ancestrales; la valorización del propio lenguaje, dialecto o sociolecto; la valorización del propio sistema de parentesco; y un complejo religioso-ritual.<sup>328</sup>

La existencia de dichos elementos, argumenta Bartolomé, es lo que nos permitirá caracterizar la presencia de una *cultura de resistencia*, entendida como la lucha a favor del conjunto de referentes culturales que una sociedad asume como fundamentales para su configuración identitaria en un momento dado de su proceso histórico. En ciertas oportunidades estos rasgos seleccionados son mantenidos y definidos con una especial tenacidad, ya que se percibe que de ellos depende la misma existencia de la colectividad diferenciada. Así, a pesar de los procesos de transfiguración étnica y cultura, muchos de los rasgos culturales provenientes de la gran tradición civilizatoria mesoamericana se manifiestan en el presente de los pueblos indios, adquiriendo en algunos casos el carácter de emblemas de sus definiciones étnicas.<sup>329</sup>

Esta *cultura de resistencia* alude entonces a un aspecto de la dinámica interna de las sociedades indígenas, orientada implícita y explícitamente hacia la práctica de una herencia cultural de tradición mesoamericana codificada en términos propios de cada sociedad nativa. No se trata de una sufrida adaptación pasiva, sino de una lucha activa –a veces silenciosa y cotidiana-

---

<sup>327</sup> *Ibid.*, pp. 78, 79.

<sup>328</sup> G. Giménez Montiel, "Paradigmas de..." *Op. Cit.*, pp. 50, 51.

<sup>329</sup> M. Alberto Bartolomé, *Op. Cit.*, pp. 79, 80.

desarrollada durante siglos, y que pretende lograr la conservación de matrices ideológicas y culturales consideradas fundamentales para la reproducción de la filiación étnica.<sup>330</sup> En este sentido, se debe tener muy presente que se trata de modelos simbólicos que se introducen, o crean, ante la invalidez de los viejos modelos. Como señalara Hobsbawn, “las adaptaciones tienen lugar para viejos usos en nuevas condiciones por medio de la utilización de viejos modelos para nuevos objetivos.”<sup>331</sup>

De esta manera lo que realizó la comunidad de Cherán fue una estrategia de sobrevivencia e identificación basada en la reconfiguración y exaltación de ciertos elementos seleccionados de su extenso repertorio cultural. Esto da pie para señalar, que las identidades, en este caso, no deben de seguir considerándose en la misma línea esencialista, de las permanencias inmutables, debido a su carácter flexible. Además, en la construcción de la identidad influyen tanto factores objetivos como subjetivos, argumenta La Capra, “esta no se debe idealizar, ni tampoco confundirla con la identificación, en el sentido de fusión total con los otros, en la que toda diferencia es excluida y cualquier crítica es sinónimo de traición. Recalcando que la identidad implica modos de ser con otros que van de lo real a lo imaginario, virtual, buscado, normativamente afirmado o utópico. Más aún, es importante explorar las relaciones y articulaciones entre los diversos calificadores de identidad que pueden ser adjudicados por otros, tomados o confrontados por un individuo o por miembros del grupo, deconstruidos, refuncionalizados, afirmados o admitidos de manera más o menos analítica, obtenidos mediante la actividad colectiva, y reconocidos, convalidados o invalidados por otros”<sup>332</sup>.

De esta manera, el que las prácticas organizativas de las comunidades clasificadas como indígenas y sus formas de vida tengan, o no, una continuidad con el pasado no es lo central, lo que verdaderamente importa es

---

<sup>330</sup> *Ibid.*, p. 80.

<sup>331</sup> Eric Hobsbawn, “Introducción: la invención de la tradición”, en Eric Hobsbawn y Terence Ranger (eds.), *La invención de la tradición*, España, Editorial Crítica, 2002, p. 11.

<sup>332</sup> D. La Capra, *Op. Cit.*, p. 60.

que estas prácticas son las que ellos han decidido utilizar porque han mostrado ser eficaces para su vida.<sup>333</sup> Se trata de una estrategia que se pone en práctica de acuerdo a las condiciones y situaciones con las que se encuentra el grupo. No hay razón para que a las personas consideradas “indígenas” se les exija que enfatizen o pongan en escena todo tiempo su identidad étnica, estos grupos, y todos los que integran la sociedad mexicana mantienen el derecho a decidir en qué momento enfatizar una identidad en detrimento de otra.

La comunalidad resignificada que retoma Cherán K’eri, se presenta como el principal elemento de su identidad comunal. Pero, atendiendo a que la comunalidad representa la forma de vida comunal, esta se redimensiona a través de varios elementos; el respeto a los recursos naturales; el respeto a los mayores, las mujeres, y el dialogo por medio de los “usos y costumbres”; la unión, solidaridad, responsabilidad, reforzamiento familiar a través de las “fogatas”, y el reforzamiento de la tradición y el costumbre como soporte histórico reivindicador de su comunalidad.

### **3.- La reivindicación territorial.**

El proceso de reconstitución étnica de los purhépechas no se limita a la revitalización o invención de símbolos que sirvan como referentes para toda la etnia, su principal preocupación y el reclamo central es la comunidad indígena, entendida como una forma particular de territorialidad. Es en lo comunal, donde se expresan con mayor nitidez los contenidos, las particularidades y las propuestas políticas del movimiento indígena.<sup>334</sup>

El territorio es aprehendido por la comunidad que vive en él como un área precisamente caracterizada, diferente a las demás, no tanto en el sentido

---

<sup>333</sup> A. Aquino Moreschi, *OP. Cit.*, p. 10.

<sup>334</sup> J. E. Zárate Hernández, *Los señores de... Op. Cit.*, p. 67.

ecológico sino cultural y por ello privativo. El grupo étnico ha transformado su hábitat obedeciendo a sus propias necesidades, estableciendo una relación continua con su espacio y por ello no es de extrañar que surja un sentimiento de afecto por el nicho ordenado y “adornado” por el grupo. “La defensas del territorio, la agresión contra el intruso, la corporación del grupo y la locación de los recursos son factores que tienden a arraigar en su propio territorio a los miembros emparentados”. Así, la relación del grupo corporado con el territorio comprende tanto vínculos racionales como emotivos. La comunidad reclama la posesión de la tierra no solamente porque de ella extraen los medios de subsistencia, sino, por la naturaleza mítica,<sup>335</sup> con que han investido a su hábitat, por ello lo obligan a una serie de reciprocidades tradicionalmente establecidas, que conforman el ritual.

En este sentido, Henri Lefebvre señala que el espacio social debe ser analizado a partir de una tríada de elementos: lo percibido, lo concebido y lo vivido. Una sociedad, dice Lefebvre, secreta su propio espacio. Genera prácticas que definen que el espacio es suyo y sólo suyo, es decir, diferente de otros espacios generados por otras sociedades. Estas prácticas forman parte de la esfera de lo que puede ser percibido en el análisis del espacio. Para entender la práctica social de una sociedad, se debe descifrar su espacio. Esto corresponde a la primera componente de la tríada. Por otro lado, existen representaciones del espacio que subyacen en las prácticas y forman parte de una representación ideal del mismo, aunque no expresada en la práctica. Estas representaciones son concepciones que podemos y debemos tratar de entender para cada sociedad.<sup>336</sup>

Siguiendo a Lefebvre podemos afirmar que cada sociedad produce su espacio social propio. No obstante, ningún espacio es el reflejo puro de la sociedad de su época, sino que se traslapan las dimensiones de lo percibido,

---

<sup>335</sup> L. M. Enkerlin Pauwells, *Op. Cit.*, pp. 141, 142.

<sup>336</sup> Daniel Hiernaux-Nicolas, “Henri Lefebvre: del espacio absoluto al espacio diferencial”, en *Revista Veredas*, pp. 16, 17. [http://148.206.107.15/biblioteca\\_digital/articulos/12-26441\\_32wvf.pdf](http://148.206.107.15/biblioteca_digital/articulos/12-26441_32wvf.pdf).

de lo concebido y de lo vivido, propio de diversos momentos históricos. Situación que, con toda evidencia, hace que el espacio se encuentre muy lejos de ser transparente y legible a primera vista, por lo que se requiere entender la sedimentación de épocas anteriores en las formas espaciales actuales: “un espacio producido se descripta, se lee”, argumentaría Lefebvre.

Por lo tanto, para los grupos étnicos, su territorialidad, esto es su zona de refugio, como las denomina Aguirre Beltrán,<sup>337</sup> es el escenario donde llevan a cabo su vida y su forma propia de existir. Para que sea posible la subsistencia de un grupo como tal es necesario que tenga acceso libre a la tierra y sea dueño de ella a fin de que se reproduzca no solo en el aspecto físico sino también en los ámbitos culturales, sociales y económicos. Por lo tanto, la lucha para el restablecimiento de dichos espacios es de vital importancia, no solo para favorecer el desarrollo de la comunidad sino simplemente para asegurar su supervivencia.<sup>338</sup>

De manera continua, con altos y bajos, la lucha por la tierra en la Sierra Purhépecha, es un claro ejemplo de la continuidad del enfrentamiento interétnico por conservar y reivindicar su comunidad. En Cherán, lo que se trastocó y provocó el movimiento del 15 de abril del 2011, fueron los continuos ataques al sistema comunal, representado en primer lugar, por la misma comunidad, y sobre todo por la tala clandestina de los bosques, en los cuales se representa el comunalismo de los purhépecha. Como puede observarse, para el caso de la identidad étnica la referencia al territorio es frecuentemente una referencia reivindicativa y nostálgica porque es la referencia a un bien preciado del cual ha sido despojado física o simbólicamente. Así lo manifiesta el comunero, Francisco Sánchez Hernández, cuando señala que,

“... esto se empezó pues veda cuando, por la madera. O sea que todo esto es pues en base a la madera. Que sí en un principio se estuvo vendiendo como es, de a poquito, por los dueños, los usuarios como se les llamaba aquí. Los que se supone

---

<sup>337</sup> Gonzalo Aguirre Beltrán, *Regiones de refugio. El desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en Mestizoamerica*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1987.

<sup>338</sup> L. M. Enkerlin Pauwells, *Op. Cit.*, p. 10.

que son dueños de esos terrenitos, de esas parcelas. Entonces son los que empezaron a vender y ya después este ya no pudieron parar a la gente”.<sup>339</sup>

El mayor problema fue de orden simbólico. Dentro de la cultura purépecha la riqueza material e inmaterial se encuentra en la tierra, y alude a la estrecha relación entre el hombre y la naturaleza. Por ello, en las principales consignas del movimiento se hace alusión al respeto a la tierra, a los recursos naturales, a los árboles. La ruptura del estadio de “armonía” con la naturaleza es lo que trasgredieron los talamontes. Esta sensación se presenta en la comunidad, por un lado, mítica, simbólica de la tierra, que expresa indignación en la acción de talar, haciendo énfasis en que,

“...se deja pues esta parte del respeto con la naturaleza, con la tierra, con todo, con los recursos naturales y se empiezan a explotar de manera irracional, entonces ahí, se pierde pues ya el respeto que se tenía antes, y este y nos metemos a otra dinámica de destrucción, veda, de destrucción con la naturaleza”.<sup>340</sup>

Por otro lado, la misma sensación de respeto a la naturaleza se expresa en la racionalidad, en la consciencia del grupo con respecto a la explotación de sus recursos. Demandando las trasgresiones de los talamontes que rompen con el equilibrio ecológico de la comunidad y de la región, al cual se ha tratado de mantener por medio del control y formas tradicionales de extracción forestal. Al recurrir a su conciencia histórica, los comuneros recuerdan que,

“... antes, pues, se respetaba. Se tumbaban los árboles que en realidad se ocupaban y para que los necesitaba, porque había unos que hacían tejamanil, otros que hacían viguetas, que les dicen, madera para construcción y de ahí ya después fue que se empezó ya a traer madera en rollo, porque antes si la traían pero así hecha ya, media labrada como le dicen, y después ya que la empezaron a traer en rollo y es la que vendían ya aquí, fue cuando los de fuera vieron que había pues. Si había un control antes aquí, pero esto se vino de antes no es de ahora, esto ya había empezado de antes. Inclusive cuando se hizo el cambio de, cuando estaba el PRI, se hizo el aserradero precisamente para eso, pá tener un control de la madera, para eso se había hecho el aserradero comunal. Y después de ahí, cuando el entro el PRD aquí recogieron el aserradero, precisamente porque ya había malos, porque, porque tú

---

<sup>339</sup> Vicente Sánchez Romero, entrevista realizada por José Atahualpa Chávez Valencia, 12 de enero de 2015.

<sup>340</sup> José Guadalupe Tehandón Chapina, entrevista realizada por José Atahualpa Chávez Valencia, 11 de enero de 2015.



sabes hay malas administraciones y todo eso, pero ya otra vez se perdió con el PRD”.<sup>341</sup>

Lo que trajo como consecuencia que en la conciencia del cheranense se fortaleciera, a raíz de las continuas invasiones y saqueos de recursos, la actitud racional de aproximarse al medio, de interactuar, esto, específicamente, en las formas de explotarlo. Cobrando un gran sentido las categorías de lo bueno y lo malo, como el mismo Sánchez Romero lo expresa,

“... lógicamente si tú tumbas un árbol sabes que estás haciendo un mal, aunque no tengas estudio, no tengas lo que tengas, sabes que estás haciendo un mal. Y al hacer un mal estas causando falta de respeto a la naturaleza eda. Porque si nadamás te dedicas a tumbar y a tumbar y nunca dices vamos a reforestar o vamos a tumbar este que ya no sirve mucho y dejamos este, pero estos hasta les prendieron pues. Quemaban todo lo que iba quedando. Tumbaban así nadamás, como manojo, como donde había pinitos más delgaditos o más así, también los tumbaban, si ahí los dejaban tirados. Y eso tiene que ver con el respeto”.<sup>342</sup>

En este sentido, el territorio sigue teniendo una connotación sagrada,<sup>343</sup> o un “plus valor” que no tiene que ver con su valor real en el mercado, sino con el valor o el significado que le dan o de que lo dotan los individuos. Es parte de la definición que se dan a sí mismos. De ahí que no sólo sea necesario recuperar legalmente las tierras, sino además expulsar a los extraños y a todos aquellos que “dañen” a la comunidad, y en última instancia acabar moral y simbólicamente con ellos. En la práctica, y más como una forma de reafirmar el “nosotros”, el aspecto histórico-mítico puede manipularse. Es por este “plus

---

<sup>341</sup> Vicente Sánchez Romero, entrevista realizada por José Atahualpa Chávez Valencia, 12 de enero de 2015.

<sup>342</sup> *Ídem*.

<sup>343</sup> Como señala Pablo Alarcón, para los pueblos indígenas, la naturaleza tiene una cualidad sagrada que está casi ausente del pensamiento occidental. La naturaleza es venerada y respetada, y su inalienabilidad es reflejada en prácticamente todas las cosmovisiones indígenas. Los pueblos indígenas no consideran a la naturaleza meramente como un recurso económico. Bajo su particular cosmovisión, es la fuente primaria de la vida que nutre, sostiene y enseña. Pero además es el propio centro del universo, sin cuya concepción sería difícil concebirla como núcleo de la cultura y origen de la identidad étnica. En el corazón de este profundo lazo, está la percepción de que todas las cosas vivas y no vivas, y los mundos social y natural, están intrínsecamente ligados entre sí (principio de reciprocidad). Pablo Alarcón-Cháires, *Etnoecología de los indígenas p'urhépecha. Una guía para el análisis de la apropiación de la naturaleza*, Morelia, Michoacán, UNAM / Centro de Investigaciones en Ecosistemas, julio de 2009, p. 11. <http://etnoecologia.uv.mx/json/imagenesjson/ETNOPURE.pdf>.

valor” o aspecto que se lucha aguerridamente en la comunidad, contra el exterior y entre las facciones, y además, convierte las acciones político-jurídicas en actos simbólicos.<sup>344</sup>

La referencia a un territorio considerado no tanto bajo un ángulo utilitario o instrumental, sino principalmente bajo el ángulo simbólico-cultural, nos lleva a entenderlos como territorios-signos que se consideran también como una herencia común, como la tierra que los padres y de los antepasados con relación a los cuales todos se sienten y se comportan como descendientes genuinos y como hermanos de sangre. Se trata de un territorio modelado por el trabajo de muchas generaciones y que, por lo mismo, funciona como vínculo material entre las generaciones del pasado y las del presente. Dicho territorio se considera como espacio de inscripción de la memoria colectiva, como soporte material de la vida comunitaria y como referente simbólico de la identidad colectiva. En el caso límite funciona como “territorio sagrado”, es decir, como “un espacio de comunión con un conjunto de signos y valores”.<sup>345</sup> Entender los territorios propios como marcos no sólo físicos sino también simbólicos para la experiencia grupal, es muy importante para comprender que, en el territorio étnico el tiempo y el espacio se conjugan, ya que allí ha transcurrido la experiencia vital que da sustento a la memoria histórica de la sociedad.<sup>346</sup>

Aquí lo que entra en juego no es el territorio delimitado por las mojoneras y que se representa en el plano definitivo, sino “las tierras que nos heredaron nuestros padres y nuestros abuelos y los abuelos de nuestros abuelo” y “sobre las que tenemos no sólo un derecho legal o histórico sino natural porque nadie nos las ha dado, ni las hemos comprado, ni mucho menos robado, sino que han sido nuestras desde siempre”. De esta imagen se desprende que la idea de un origen y un destino común está demasiado

---

<sup>344</sup> J. E. Zarate Hernández, *Los señores de...* *Op. Cit.*, pp. 178, 179.

<sup>345</sup> G. Giménez Montiel, “Paradigmas de...” *Op. Cit.*, p. 52.

<sup>346</sup> M. Alberto Bartolomé, *Op. Cit.*, p. 87.

presente en el movimiento; aquí se quiere seguir, porque aquí está su destino, tal como fue señalado a los purhépechas prehispánicos.<sup>347</sup>

A esto hay que sumarle que los pueblos indígenas albergan también un repertorio de conocimientos ecológicos, que generalmente son de carácter local, colectivo, diacrónico y holístico. De hecho, como los pueblos indígenas poseen una muy larga historia de práctica en el uso de los recursos, han generado sistemas cognitivos sobre sus propios recursos naturales circundantes, que son transmitidos de generación a generación. La transmisión de este conocimiento se hace mediante el lenguaje, de ahí que el corpus sea generalmente un conocimiento no escrito. La memoria es, por lo tanto, el recurso intelectual más importante entre las culturas indígenas.<sup>348</sup> A partir de este momento la defensa de una territorialidad específica se convertirá en uno de los intereses fundamentales de la comunidad indígena, que encuentra su legitimidad última en la conciencia histórica que sobre el territorio ha ido conformando el grupo y que es parte esencial de su identidad.<sup>349</sup>

Este cuerpo de conocimiento es la expresión de una cierta sabiduría personal y, al mismo tiempo, de una creación colectiva, es decir, una síntesis histórica y cultural convertida en realidad en la mente de un productor individual. Por lo anterior, el conocimiento ecológico indígena está restringido normalmente a los ambientes inmediatos y es una construcción intelectual que resulta de un proceso de acumulación de experiencias tanto a través del tiempo histórico como del espacio social.<sup>350</sup> En este sentido, y como señala Zarate, desde el punto de la comunidad, el mantenimiento de una territorialidad específica –la comunal- es fundamental para la reproducción de la identidad étnica.<sup>351</sup>

---

<sup>347</sup> J. E. Zarate Hernández, *Los señores de... Op. Cit.*, p. 178.

<sup>348</sup> P. Alarcón-Cháires, *Op. Cit.*, p. 13.

<sup>349</sup> J. E. Zárate Hernández, *Los señores de... Op. Cit.*, pp. 88, 89.

<sup>350</sup> P. Alarcón-Cháires, *Op. Cit.*, pp. 14, 15.

<sup>351</sup> J. E. Zarate Hernández, *Los señores de... Op. Cit.*, p. 163.

#### **4.- La *parangua* centro de unión y dialogo comunal: las fogatas.**

Durante el Movimiento por la Seguridad, la Justicia y la Defensa del Bosque, puso a prueba la capacidad organizativa y su cohesión comunal. Para ello, la comunidad fue diseñando una estructura organizativa que logró sostener el movimiento por más de nueve meses, los comuneros construyeron barricadas —con llantas, piedras, camiones, palos— para resguardar las entradas y salidas e impedir el paso de los grupos armados. Así también se organizaron rondines y fogatas.<sup>352</sup> Las fogatas o parankuecha surgieron como un espacio de protección, ante el temor de ataques premeditados de parte de los taladores clandestinos de bosques o “rapamontes”. En una asamblea general de la comunidad los cheranenses decidieron conformar fogatas en cada una de las esquinas del plano urbano con el objetivo de mantenerse alertas cada noche. Se registraron 240 fogatas en los cuatro barrios que conforman la comunidad y se convirtieron en las “células del movimiento” al decidirse, ahí, las acciones y los acuerdos.<sup>353</sup>

La primera fogata “se prendió” frente a la capilla, en el árbol, ahí se hizo la lumbre. Esta se instaló la noche del 15 de abril para resguardar y proteger a los 5 talamontes que se encontraban retenidos en la capilla del Calvario. Después de esto “...comenzamos a juntarnos, a salir a la calle, a hacer las fogatas. Ahí hacíamos comida para los que venían a ayudarnos, a hacer guardia, todo el día y toda la noche. Hacíamos café, atole, pan, gorditas de trigo, gorditas de harina, pá darnos entre nosotros, lo que hubiera y lo que nos trajeran, el chiste es que hubiera pá comer. Lo que fuera comíamos, ¡hacíamos cazuelotas! A nadie despreciábamos, a todos les dábamos, los niños se arrimaban a comer, mucha gente venía. Convivíamos bien bonito”.<sup>354</sup>

---

<sup>352</sup> M. C. Ventura Patiño, *Op. Cit.*, p. 37.

<sup>353</sup> J. J. Velázquez Morales y L. M. Lepe Lira, *Op. Cit.*, p. 64.

<sup>354</sup> Comunera Romero Guerrero, entrevista realizada por José Atahualpa Chávez Valencia, 16 de julio del 2015.

La participación en las fogatas fue permanente de abril a diciembre del 2011.<sup>355</sup> En ellas, la participación de las mujeres, fue indispensable para el cuidado del fuego y del alimento. Pero además ellas ejercieron el fortalecimiento espiritual por medio de oraciones y ayudaron a resguardar a los menores. También generaron propuestas para el movimiento. Al estar encendida día y noche, la fogata se convirtió en el espacio natural para que las familias comieran, jugaran, participaran y discutieran la situación que se estaba viviendo.<sup>356</sup>

Comiendo en la fogata.



**Fuente:** <http://www.fronterad.com/sites/default/files/2012/05/galeriaN3B1/DSC0074550.jpg>  
pg.

Para participar, se tomaba como referencia la esquina, de esta, media cuadra hacia cada punto cardinal se instaló una fogata con los integrantes de

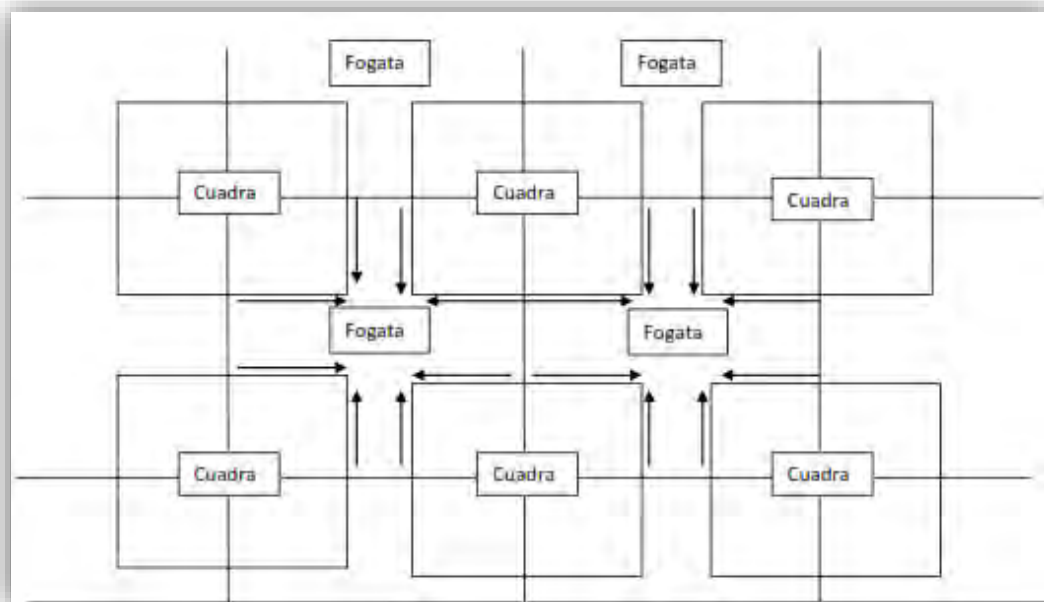
---

<sup>355</sup> Gloria Fabián Campos, entrevista realizada por José Atahualpa Chávez Valencia, 15 de julio del 2015.

<sup>356</sup> J. J. Velázquez Morales y L. M. Lepe Lira, *Op. Cit.*, p. 63.

las familias que ahí residían, y así para el otro lado,<sup>357</sup> como se puede observar en el esquema siguiente:

Puntos de instalación y forma de participación en las fogatas.



**Fuente:** elaboración propia en base a datos de entrevista.

Las fogatas representaron, abiertamente, la solidaridad y unión de la comunidad. Simbólicamente hacían referencia a la comunidad en una sola familia iluminada por los fogones, en las fogatas se crearon y reforzaron lazos de amistad. Así, señalan que además de que "...teníamos la necesidad de salir, pero nadamás como un compromiso de estar juntos, defendernos y apoyarnos. Pero más tarde entendimos que en esa esquina donde nos juntábamos, muchos de nosotros ni siquiera nos saludábamos, nos pasábamos, no nos conocíamos. Entonces en las fogatas nos conocimos un poquito más. Las fogatas nos unieron, porque si nos conocíamos como

<sup>357</sup> Gloria Fabián Campos, entrevista realizada por José Atahualpa Chávez Valencia, 15 de julio del 2015.

vecinos, pero nos hacía falta platicar, convivir, estar unidos, identificados, apoyándonos”.<sup>358</sup>

Con el reforzamiento de los lazos de unidad se retoman y se reafirma la familiaridad, con la salida de la cocina a la calle este lugar de la casa retoma la importancia que había perdido como espacio principal de dialogo y convivencia. Ahora se habla de convivencia comunitaria basada en el dialogo y la palabra. Tomando como ejemplo, el diálogo que se daba entre los mayores y hacia los demás miembros de la familia en la *parangua* (fogata), donde se contaban historias, se daban consejos, el origen y el diario vivir de la comunidad, toda una formación de vida y para la vida.<sup>359</sup> “Antes la gente así se reunía en las cocinas alrededor de la *parangua*, del fogón, pero con la televisión ya todos prefieren encerrarse a mirarla y ya no hay comunicación familiar.<sup>360</sup> La señora Romero Guerrero recuerda que

“...cuando yo era chiquilla no había luz se ponía un ocote en un palito (*asharu*) y la gente ahí convivía. Y todo nos regalábamos, todo, me decían corre llévale a abuelito, corre llévale a tu tío, corre llévale a fulana, corre llévale, y nos mandaban con la cubetita<sup>361</sup>. Comíamos alrededor del fogón, platicábamos cómo nos fue en la escuela, se hablaba de la familia, de organización, era lo más acogedor del hogar para platicar, para hablar, para llevar el rumbo de nuestras familias, pero era allí en el fogón. Por eso no es curioso que nos quedáramos a dormir ahí”.<sup>362</sup>

La comunidad fue vista a través de las fogatas como una gran familia. De todas las familias pequeñas ubicadas en cada esquina surgió una gran familia. Los lazos que creó y reforzó persistieron y persisten en muchas de ellas a pesar de su “desintegración”. Así lo señala la señora Romero Guerrero,

“...nosotros todavía salimos, nadamás que desbarataron la cocina, salimos como una seis parejas, a veces hacemos atoles todavía, a veces hasta una cenita, si no llueve

---

<sup>358</sup> Salvador Tapia Servín, entrevista realizada por José Atahualpa Chávez Valencia, 3 de agosto de 2015.

<sup>359</sup> Plan de Desarrollo... *Op. Cit.*, p. 140.

<sup>360</sup> *Ídem*.

<sup>361</sup> Comunera Romero Guerrero, entrevista realizada por José Atahualpa Chávez Valencia, 16 de julio del 2015.

<sup>362</sup> Gloria Fabián Campos, entrevista realizada por José Atahualpa Chávez Valencia, 15 de julio del 2015.

hasta carne asamos y molemos un chile de molcajete y atole con pan y así seguimos todavía”.<sup>363</sup>

De esta manera, la unidad doméstica vuelve, se presenta como el núcleo de la praxis cultural<sup>364</sup> y educativa de la familia purhépecha.<sup>365</sup> La *parankua* ha educado a las comunidades desde antes de la llegada de las escuelas y sus enfoques. Desde la cosmovisión p'urhépecha, se dice que un *tatá k'eri Janhasti* (persona mayor con conocimiento), define este espacio como aquél donde se configura la vida misma:

“... justo ahí es donde se explica la Kaxúmbekua o buena crianza, es decir, los valores y principios de vida. También es en la *parankua* donde la jurámukatecha o la normatividad social es legada, la explicación pindékuecha o costumbres y tradiciones que incluyen las fiestas, ceremonias y ritos; se explica la relación social entre hijos, padres y abuelos, la concepción de la vida, la enseñanza de la Jánaskakua o sabiduría indígena y conocimientos entre aquellas generaciones antiguas, así como las creencias, las certezas, llamadas en lengua madre Jakájkukua también son enseñadas ahí. La *parankua* es pues, esa “pequeña” universidad de diálogo para el p'urhépecha, de explicación de la concepción humana, del ser, vivir, existir, transitar, morir; más aún allí se aconseja para bien vivir con Juramúkua que es igual a saber ordenar, pero no de mandato sino de equilibrio y orden en la vida, en comunidad, en familia, en pareja o individual o lo que conocemos como *sesí irekua* que en el mundo turhisí o mestizo dicen saber vivir, y por eso me atrevo a decir que hay que reivindicar la *parankua* como universidad de pensamiento plural que puede aportar diferentes elementos para la multiculturalidad, en este caso la comunidad de Cherán lo hizo por su seguridad, pero saben que detrás de la *parankua* está presente toda una filosofía natural en relación con el fuego y el diálogo en el centro del hogar. Tatá C. es asesor jurídico de la comunidad, asesor lingüístico del INALI y p'urhépecha originario de Comachuén (Comunicación personal, 19 de Noviembre del 2011)”.<sup>366</sup>

Las fogatas se convirtieron en espacios de formación para los niños que aprenden con la guía de otros. Dicha organización promueve que los pequeños conozcan los antecedentes históricos de su comunidad y cultura; la lengua materna que está siendo desplazada por el español; los principios que rigen la vida comunitaria: la defensa de la tierra, el respeto de su territorio y las formas de organización tradicionales. En general la praxis de la vida colectiva, la participación comunitaria, el cooperativismo mutuo, la ayuda o la

---

<sup>363</sup> Comunera Romero Guerrero, entrevista realizada por José Atahualpa Chávez Valencia, 16 de julio del 2015.

<sup>364</sup> Gunther Dietz, *La comunidad purhépecha... Op. Cit.*, pp. 117, 118.

<sup>365</sup> V. A. Velázquez Guerrero, *Op. Cit.*, pp. 200, 201, 203.

<sup>366</sup> Testimonio retomado de J. J. Velázquez Morales y L. M. Lepe Lira, *Op. Cit.*, p. 65.



*jarhojperakua*, se constituyen como espacio para las reflexiones en torno a la tala clandestina y la protección de la madre tierra. Para los niños la fogata representa un escenario de construcción de ciudadanía, de aprendizaje de la participación política, de identidad.<sup>367</sup>

Por otro lado, las fogatas fueron la base para la reactivación de las asambleas de barrio y de la asamblea general como espacios de deliberación y decisión comunitaria, “en las fogatas proponíamos, dábamos a conocer nuestras opiniones que después eran llevadas a las asambleas de barrio y a la asamblea general”.<sup>368</sup> Así, la toma de decisiones gira en torno a tres núcleos básicos: 1) la fogata, 2) el barrio y 3) la asamblea general-comunal. Esta forma se implementa a raíz del movimiento, las circunstancias y las condiciones de seguridad llevaron a que Cherán introdujera estas alternativas de toma de decisiones.

A la par del establecimiento de las fogatas, la comunidad desterró a los cuerpos policiacos que estaban coludidos con los talamontes y el crimen organizado. De esta manera, los comuneros decidieron “revivir” la ronda comunitaria y el Grupo de Guardabosques, ambos tomados de la figura básica de la ronda comunitaria, que en los pueblos de tradición purhépecha más que un trabajo era un deber del comunero o *K’uripu irietarhu anapu*.<sup>369</sup>

La ronda comunitaria, para la década de los cuarenta del siglo XX, consistía en una guardia nocturna “voluntaria”. Dicha guardia patrullaba todas las noches formada por un grupo de entre ocho y 12 hombres bajo las órdenes del jebe de barrio. Este tenía la obligación de notificar a los individuos cuándo les tocaba prestar el servicio. A cada barrio le tocaba mandar la ronda por espacio de una semana y cada individuo prestaba este servicio una vez cada semana. Teóricamente se pretendía que todo hombre adulto prestara este

---

<sup>367</sup> *Ídem*.

<sup>368</sup> Gloria Fabián Campos, entrevista realizada por José Atahualpa Chávez Valencia, 15 de julio del 2015.

<sup>369</sup> J. J. Velázquez Morales y L. M. Lepe Lira, *Op. Cit.*, p. 73.

servicio, pero muy pocas veces se pedía prestar este servicio a hombres de entre 40 y 50 años.<sup>370</sup> Así lo manifiesta Salvador Tapia Servín,

“...en cuanto a la seguridad, nosotros siempre teníamos a nuestra seguridad que se llamaba ronda comunitaria. Cada ocho días la gente sabía que tenía que salir a resguardar toda la noche, a ver qué pasaba, que ocurría, pero ya tenían su rol de quién tenía que salir cada sábado, o cada tercer día no recuerdo bien. Por eso, la ronda comunitaria que tenemos ahorita es retomada de la que teníamos anteriormente. Esa gente salía, se juntaban quince o veinte gentes en grupo, a dar la vuelta y llevaban palos, machetes o alguna cosa para en caso de que hubiera algo por ahí, pero esa era la forma de resguardarnos de cuidarnos nosotros y de ahí se tomó la ronda comunitaria.<sup>371</sup>

La ronda comunitaria siempre ha existido. Se hace siempre por barrios y a la gente que se asigne, se le cita, se le envía una invitación para que forme parte de la ronda los fines de semana, antes del movimiento era los fines de semana, viernes y sábado. A partir del movimiento se forma una ronda comunitaria voluntaria, sin percibir salario, más que una despensa para su familia. Realizando rondines por el territorio y la comunidad.<sup>372</sup>

#### La ronda comunitaria



**Fuente:** <https://www.quadratin.com.mx/www/contenido/uploads/2013/05/ronda-comunitaria-cher%C3%A1n.jpg>.

<sup>370</sup> Ralph Larson Beals, *Cherán: un pueblo de la Sierra Tarasca*, México, El Colegio de Michoacán / Instituto Michoacano de Cultura, 1992, p. 264.

<sup>371</sup> Salvador Tapia Servín, entrevista realizada por José Atahualpa Chávez Valencia, 3 de agosto de 2015.

<sup>372</sup> Enedino Santaclara Madrigal, entrevista realizada por José Atahualpa Chávez Valencia, 14 de diciembre de 2015.

Asimismo, otro grupo de hombres se apostaría en cada entrada del pueblo, en barricadas, para controlar el ingreso de personas ajenas a la comunidad, que pudieran poner en riesgo a la población o que bien llevarán a cabo los actos criminales que previamente habían amenazado con efectuar, al levantarse el movimiento. Otro grupo de protección similar se desplegó por los montes, con el fin de evitar la tala inmoderada y el saqueo de los que estaba siendo objeto.<sup>373</sup> Las personas que integraron los distintos grupos, encargados de la seguridad, deberían cumplir con ciertos valores centrales, como: compromiso, honestidad, respeto, lealtad, eficiencia, profesionalismo, espíritu de servicio, transparencia, trabajo en equipo, pluralismo.<sup>374</sup>

El establecimiento de las fogatas y la introducción de la Ronda Comunitaria, obedeció a la necesidad de protección de los puntos nodales del territorio y de la comunidad. Aunado a la seguridad comunal, la introducción de estos elementos tendía a la recuperación de la unión familiar y las relaciones sociales basadas en la solidaridad y la confianza recíproca, por medio del rescate de la “parangua”, como espacio físico en los hogares de encuentro y diálogo familiar. De manera específica, se quería devolver a la familia su carácter de unidad creadora de identidad y de valores. La comunalidad tiene, entre otras, una función que es básica para su reproducción: la función formativa. La vida comunal es una impresionante escuela desinstitucionalizada en la que se forma a los jóvenes y adultos en la responsabilidad,<sup>375</sup> de ahí el marcado interés por introducir y exigir la permanencia de las fogatas como centros de formación comunitaria.

Dentro de la cultura purhépecha siempre se ha mantenido este vínculo directo con el fuego (sol). Los antiguos pobladores de Michoacán tenían dos mandamientos: *traer leña para quemar en los cúes*, para mantener el fuego encendido día y noche; y *dar de comer a los dioses*, específicamente a *Kurhikaveri* que es la deidad *Tucupacha* más importante entre los antiguos

---

<sup>373</sup> Plan de Desarrollo... *Op. Cit.*, p. 159.

<sup>374</sup> *Ibid.*, p. 161.

<sup>375</sup> B. Maldonado Alvarado, *Op. Cit.*, p. 25.

purhépecha. Se consideraban hijos de *Kurhikaveri* (hijos del fuego). Fuego cósmico que está en *auanda* (cielo), y brinda luz, calor y energía a humanos y no humanos.<sup>376</sup> Esta reverencia al fuego ha encontrado su máxima referencia en la celebración del *Kurhikaueri K'úínchekua*,<sup>377</sup> “Fiesta del Fuego Nuevo”, “La Gran Fiesta de Kurhikaveri” “Año Nuevo Purhépecha”, que se comenzó a celebrar a partir de 1983.

## **5.- Los k´eris y sus “usos y costumbres “: el Concejo Mayor de Gobierno.**

La movilización colectiva puso en acción y en evidencia los recursos y características que como comunidad tenía Cherán, propiciando la detección de otros problemas históricamente acumulados, como la inadecuada representación y gestión de su gobierno local. A raíz de ello, en la comunidad de Cherán trasciende la fase reactiva-defensiva que caracterizó la movilización inicial, y se decidió impulsar la lucha y gestión por transformar los mecanismos de constitución de su representatividad y esquemas de gestión pública local, bajo un sistema más concordante con sus tradiciones, características socio-culturales, es decir, a través de sus “usos y costumbres”. Esta determinación implicó, entre muchas otras cosas, el desarrollo de una estrategia de

---

<sup>376</sup> Pedro Márquez Joaquín, *Kurhikaueri K'úínchekua. T´arhexerhu*, 2014.

<sup>377</sup> Para profundizar véase Claudia Espejel Carbajal, *La justicia y el fuego. Dos claves para leer la Relación de Michoacán*, Tomo II, México, El Colegio de Michoacán, 2008, pp. 77, 78, 89. Jerónimo de Alcalá, *Relación de Michoacán*, México, El Colegio de Michoacán, 1988. Gloria Elena Gómez Rodríguez, “El Año Nuevo P´urhépecha invención de una tradición”, tesina para obtener el grado de Licenciado en Historia por la Facultad de Historia de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Morelia, Michoacán, agosto de 2011. José Luis Soto González, *Arte y simbología del año nuevo p´urhépecha*, México, Gaspa / Casa Natal de Morelos, 2008. Lorena Ojeda Dávila, “Una etnia mexicana frente a su patrimonio cultural inmaterial. El caso de los purhépecha de Michoacán”, en *Revista Memória em Rede*, Pelotas, v.3, n.8, Jan./Jun.2013. <http://www.purepecha.mx/files/etnia-mexicana-unesco-160-703-1-PB.pdf>. J. E. Zárate Hernández, *Los señores de... Op. Cit.*

construcción de argumentación, sustentación y gestión jurídica recorriendo una serie de instancias gubernamentales, lo que concluyó al final de cuentas en la obtención de una sentencia favorable emitida por el Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación, para elegir y construir sus propios sistemas de representación y gestión pública municipal, un gobierno “propio” en pleno ejercicio de los derechos de autodeterminación y autonomía comunitaria.<sup>378</sup>

Los sistemas socioorganizativos indígenas demuestran formas alternas de pensar y ejercer la vida política; en algunos casos con más eficiencia y justicia que la democracia representativa teóricamente propuesta por la formación estatal que los incluye, constituyen alternativas posibles y viables de organización social. Los ahora llamados “usos y costumbres” no son sino la expresión de sistemas políticos propios o apropiados, históricamente constituidos y tan legítimos como los estatales. La autonomía política supone entonces el derecho a ejercer formas organizativas propias y capaces de articularse eficazmente con las de otros sectores sociales y culturales.<sup>379</sup>

Por otro lado, Gloria Lara y Heladio Reyes señalan que, desde la observación participativa en campo, los “usos y costumbres” constituyen una forma de hacer política y articularse al Estado. De ahí que se mantenga la intención de no separarse del pacto nacional. Es un sistema organizador de la vida social y política, constituyen un medio organizador del espacio en tanto define derechos en torno al uso del espacio. Instituye una forma de hacer política en tanto existen disposiciones o requerimientos de acceso al poder y de formas ritualizadas que reiteran la legitimidad del ejercicio del poder. Esto es, legitima a través de la tradición comunitaria o comunal y del reconocimiento institucional de las leyes que la democracia representativa del Estado exige.<sup>380</sup>

De esta manera, las formas de gobierno local se basan en la autonomía municipal, cuyos funcionarios son los que desempeñan los puestos de un

---

<sup>378</sup> Plan de Desarrollo... *Op. Cit.*, p. 5.

<sup>379</sup> M. Alberto Bartolomé, *Op. Cit.*, p. 35.

<sup>380</sup> Gloria Lara Millán y Heladio Reyes, *Kitse Cha'tnio. Haciendo palabras. Chatinos de la Sierra y Costa de Oaxaca*, México, Culturas Populares / Conaculta / Ecosta Yutu Cuii / UMSNH / Facultad de Historia, 2012, p. 35.

sistema de cargos político-religioso rotativo, al que pueden ingresar todos los hombres –y mujeres- de una comunidad de acuerdo con sus edades. Los que han cumplido con la totalidad de los cargos del sistema desde los peldaños inferiores a los superiores pasan a integrar el consejo de ancianos; todos pueden llegar a viejos pero pocos son ancianos, ya que ésta es una categoría política que supone la mayor jerarquía.<sup>381</sup>

Pero para los cheranenses ¿qué son los “usos y costumbre”? Los usos y costumbres se refieren a la forma de elegir las autoridades, los gobernantes. Sin partidos ni boletas, de manera directa.<sup>382</sup> Además, “...la forma de organización de nosotros, señala un comunero, se basa en los usos y costumbres, porque para escogerse a las autoridades, anteriormente, pues debería de verse de qué familia dependía, cómo era la familia, que no tuviera antecedentes negativos. Era una forma de escoger a las personas que iban a representar a la comunidad. Se buscaba a gente que estuviera al cuidado de la comunidad, al pendiente de la comunidad, que estuviera al frente de la comunidad, de comportamiento adecuado, libre de problemas de riña. Se revisaba sus antecedentes, desde sus padres y abuelos hasta concluir que era la persona adecuada para estar al frente de la administración y todo eso en base a usos y costumbres”.<sup>383</sup>

Es decir, la noción y experiencia práctica de los “usos y costumbres”, son aquellos elementos de normatividad purhépecha, que rigen todos los aspectos de la convivencia social y política, es decir, las reglas que determinan el actuar de los comuneros en lo personal, familiar y en la vida social comunitaria; normas y principios que dirimen las controversias internas de carácter colectivo, familiares y personales; reglas que sustentan las instituciones políticas, sociales, económicas y culturales de la comunidad; normas que establecen los procedimientos para la toma de decisiones y

---

<sup>381</sup> M. Alberto Bartolomé, *Op. Cit.*, pp. 168, 169.

<sup>382</sup> Gloria Fabián Campos, entrevista realizada por José Atahualpa Chávez Valencia, 15 de julio del 2015.

<sup>383</sup> Salvador Tapia Servín, entrevista realizada por José Atahualpa Chávez Valencia, 3 de agosto de 2015.

nombramiento para los cargos y responsabilidades; y principios que orientan los juicios de valoración ante los intereses a resolver, mediar y armonizar entre los habitantes de la comunidad. Conocimiento vivencial de tradición oral, cuya postulación como “sistema normativo interno”, tiene su base cultural, histórica y filosófica dentro del gobierno interno, cuya autonomía debe ser reconocida jurídica, política y socialmente.<sup>384</sup>

En Cherán se aplicaban las reglas o leyes comunitarias de manera general. Los bandos de cosecha, ronda comunitaria, faenas comunitarias, casorios, monteros, la jarhojpikua (ayuda), la pamperhakua (acompañamiento), en las diferentes actividades de carácter social con responsabilidad, respeto y el buen orden en la que participaba solamente la gente mayor. Las autoridades y las diferentes comisiones eran electas en asamblea de cada barrio y ratificadas en asamblea general.<sup>385</sup> Esta forma es la que se trata de “recuperar” en Cherán y por eso se comienza a hablar de “usos y costumbres”, idea que va madurando a través de las asambleas de fogata, de barrio comunales.<sup>386</sup>

De esta manera, la decisión de regirse por usos y costumbres, en Cherán, se toma debido a que,

“...los partidos políticos provocaron la división familiar, y nosotros como purhépechas debemos estar unidos, como hermanos de sangre<sup>387</sup>. Además, como no obtuvimos respuesta favorable de allá arriba, del gobierno, comenzamos a platicar de cómo organizarnos qué hacemos y nos vimos obligados a hacer una forma de gobierno diferentes. Pero si esto no hubiera pasado, nosotros nunca habríamos pensado en hacer este tipo de gobierno. Y así fue formándose la idea de hacer este tipo de gobierno. Pero le vuelvo a repetir, si no nos hubieran hecho esto, nosotros nunca habríamos pensado en este tipo de gobierno”.<sup>388</sup>

---

<sup>384</sup> Plan de Desarrollo... *Op. Cit.*, pp. 147, 148.

<sup>385</sup> *Ibid.*, p. 140.

<sup>386</sup> Enedino Santaclara Madrigal, entrevista realizada por José Atahualpa Chávez Valencia, 14 de diciembre de 2015.

<sup>387</sup> Gloria Fabián Campos, entrevista realizada por José Atahualpa Chávez Valencia, 15 de julio del 2015.

<sup>388</sup> Salvador Tapia Servín, entrevista realizada por José Atahualpa Chávez Valencia, 3 de agosto de 2015.

Esto no quiere decir que no existían divisiones internas en la comunidad, éstas siempre han estado presentes pero con la marcada injerencia de los partidos dentro del territorio comunal los conflictos locales se incrementaron llevando a generar un contexto de presión y división. El testimonio de este otro comunero, e integrante del segundo Concejo de Gobierno, ratifica que la opción de “los usos y costumbres” como forma de gobierno fue producto de las circunstancias a las que fueron sometidos, y no fue por iniciativa de la comunidad,

“... no es que nosotros hayamos querido regresar a las viejas normas de gobierno. Más bien, nos obligaron a regresar, porque nosotros fuimos con los partidos locales y nos ignoraron, fuimos con los estatales igual, a la cámara de diputados y lo mismo. La idea del movimiento no era llegar a esta forma de gobierno, lo que se pensaba era traer matones de otro lado, esa era la idea. Traer matones y que se enfrentaran a ellos. Ya habíamos contactado a unos, en ese tiempo nos cobraban 500 000 pesos. Queremos la mitad, dijeron, y la otra mitad cuando terminemos. La gente de más confianza decía p’us yo pongo tanto, yo tanto, p’us no alcanzamos a juntar ni 100 000 pesos, fue cuando unos compañeros, ganaderos, pretendían vender su ganado para alcanzar la cifra y en eso estábamos cuando surgió de la nada sin tener una organización previa, se nos adelantó el asunto, sin querer”.<sup>389</sup>

Reunida en Asamblea, la comunidad acordó el 1° de junio de 2011 no participar ni permitir el desarrollo del proceso electoral estatal previsto para el 13 de noviembre de ese año, decisión que comunicó al Instituto Electoral del Estado de Michoacán (IEM). Días después pidieron la renuncia del alcalde en funciones y el 26 de agosto, a través de un documento con más de dos mil firmas, solicitaron ante la autoridad electoral la elección de autoridades municipales por ‘usos y costumbres’. El 31 de agosto la Coordinación General del Movimiento de Lucha de la Comunidad, formalizó la demanda ante el IEM signada por 516 comuneros.<sup>390</sup>

La comunidad tomó la determinación de enfrentar las dificultades e injusticias que estaban condicionando la vida digna y justa en el municipio”, y que la convicción de la defensa de la autonomía y libre autodeterminación no

---

<sup>389</sup> Enedino Santaclara Madrigal, entrevista realizada por José Atahualpa Chávez Valencia, 14 de diciembre de 2015.

<sup>390</sup> M, Mandujano Estrada, *Op. Cit.*, p. 5.



implica “una intención de separarnos del pacto nacional, por el contrario, implica resignificarlo desde el ejercicio pleno de los derechos de los pueblos y comunidades indígenas,” con la consiguiente transformación de los mecanismos de representatividad, de acuerdo con las propias tradiciones, argumentación, sustentación y gestión jurídica.<sup>391</sup>

De esta manera, la petición, de Cherán de regirse por “usos y costumbres”, se amparaba en el propio Código Electoral del Estado de Michoacán que obliga al IEM a responder a las dudas de los electores y facilitar la aplicación de la Ley Electoral e invocaba los Derechos de los Pueblos Indígenas protegidos por los artículos 2 y 133 de la Constitución Mexicana, modificada en 2001 para reconocer el multiculturalismo del país y el principio de pluralismo de los mecanismos para la determinación de su representatividad política. Así mismo, la petición invocaba el Convenio sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes 169 de la Organización Internacional del Trabajo (numerales 1, 2, 8 y 13) así como la Declaración de la Organización de las Naciones Unidas sobre pueblos indígenas (artículos 3, 7, 2.6, 33 y 34).<sup>392</sup>

Finalmente, considerando la defensa de los derechos de los pueblos indígenas y el derecho a su autodeterminación, así como la obligación de los gobiernos a garantizar y asistir el desarrollo de estos derechos, la Sala Superior del Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Nación ordenó al IEM, en su resolución del 02 de noviembre de 2011, el cumplimiento de sus obligaciones, fallando a favor de la comunidad indígena de Cherán.<sup>393</sup>

La resolución de la Sala Superior del TEPJF determinaba que los integrantes de la comunidad tenían derecho a solicitar la elección de sus propias autoridades, siguiendo para ello sus normas, procedimientos y prácticas tradicionales, con pleno respeto a los derechos humanos. Para lo

---

<sup>391</sup> Mesri Hashemi-Dilmaghani, Parostoo Anita, “Cherán, la política posible”, *La Jornada Michoacán*, Morelia, 15 de febrero de 2012. <http://www.lajornadamichoacan.com.mx/2012/02/15/cheran-la-politica-posible/>.

<sup>392</sup> M. Mandujano Estrada, *Op. Cit.*, p. 5.

<sup>393</sup> *Ibid.*, p. 6.

cual, el Consejo General del Instituto Electoral de Michoacán creó la Comisión Especial para dar seguimiento a tal resolución. El mencionado organismo llevó a cabo las pláticas informativas, tanto en Cherán como en Tanaco, los días 11 y 15 de diciembre de 2011, mientras que la consulta se realizó el 18 de diciembre del mismo año. Las preguntas de la consulta fueron “Que levante la mano quien esté de acuerdo con el sistema de usos y costumbres para elegir a las autoridades del municipio de Cherán’ y, ‘Que levante la mano quien no está de acuerdo con el sistema de usos y costumbres, para elegir a las autoridades del municipio de Cherán’.<sup>394</sup> Habiéndose obtenido como resultados generales de la consulta los siguientes: 4,846 personas que votaron a favor del sistema de usos y costumbres; 8 personas que votaron en contra del sistema de usos y costumbres; y, 498 personas de la comunidad de Santa Cruz Tanaco que no levantaron la mano para manifestarse a favor del sistema de usos y costumbres, sin embargo hicieron una manifestación general en voz con un "NO".<sup>395</sup>

De esta manera, y en acuerdo de asamblea la comunidad de Santa Cruz Tanaco, decidió mediante asamblea que no participaría en la elección de las autoridades municipales de Cherán, en virtud de que determinaron elegir a su propio Consejo de Administración de la Tenencia y ejercer directamente su presupuesto. Esto, en atención a las disputas históricas que han sostenido las comunidades indígenas de Santa Cruz Tanaco y San Francisco Cherán. Así, Tanaco cuentan con sus propias autoridades, las cuales son diferentes a las de Cherán, al haberse elegido por sus propios usos, costumbres y prácticas tradicionales.<sup>396</sup>

Esta etapa –el proceso de consenso, pertinencia y elección del gobierno autónomo por “usos y costumbres”-, marca una nueva ruptura entre familias (militantes) y una “hegemonía comunal” que se recicla en cada período

---

<sup>394</sup> M. Mandujano Estrada, *Op. Cit.*, p. 7.

<sup>395</sup> Juicio para la protección de los derechos político-electorales del ciudadano. Expediente: sup-jdc-167/2012. [http://portal.te.gob.mx/colecciones/sentencias/html/SUP/2012/JDC/SU\\_P-JDC-00167-2012.htm](http://portal.te.gob.mx/colecciones/sentencias/html/SUP/2012/JDC/SU_P-JDC-00167-2012.htm).

<sup>396</sup> *Ídem*.

electoral. Mientras unos lo leen como una actitud antidemocrática y poco abierta a la disidencia, otros señalan que el rechazo a los partidos, pretende terminar con el clientelismo partidista que “tanto daño ha hecho a Cherán” porque sólo ha beneficiado a ciertas familias las cuales bajan recurso a nombre de la comunidad indígena.<sup>397</sup>

Ante la validación de la consulta, el 25 de diciembre de 2011, el Congreso del Estado de Michoacán, expidió el decreto 442, mediante el cual se estableció como fecha para que la comunidad de San Francisco Cherán, realizara sus elecciones para elegir autoridades municipales, por el sistema de usos y costumbres, el 22 de enero de 2012. Asimismo, Santa Cruz Tanaco, realizó su asamblea general en la que se eligió al Consejo Administrativo de Tenencia.<sup>398</sup> Para lo cual se realizó todo un proceso enmarcado de un contexto simbólico y de fuerte contenido cultural.

### *El nombramiento ritual de los k'eris.*

Aunque la máxima autoridad, en Cherán K'eri, es la asamblea comunal, es en la figura de los doce k'eris donde recae el principal peso del poder comunitario. Así lo demuestra el ritual que se sigue para su elección y nombramiento. Como señalan Gloria Lara y Heladio Reyes, las formas de elección son variadas así como los usos y costumbres,<sup>399</sup> es decir, que las comunidades que se rigen por usos y costumbres no tienen una concepción homogénea de los mismos, y mucho menos mecanismos de elección de sus representantes. Para el caso de Cherán, el nombramiento

“...sigue todo un procedimiento; primero se hacen reuniones en los barrios, se comenta de qué es lo que se quiere hacer, se busca, se comenta de quiénes son los que van representarnos y una vez que ya se plática, una vez que ya se tiene una idea

---

<sup>397</sup> V. A. Velázquez Guerrero, *Op. Cit.*, p. 130.

<sup>398</sup> Juicio para la protección... *Op. Cit.*

<sup>399</sup> G. Lara Millán y H. Reyes, *Op. Cit.*, p. 31.

de quiénes van a ser se hace la reunión de barrio. Ahí se mencionan a los posibles candidatos, sean cinco, seis o siete, entonces el barrio tiene que votar por el que les parezca mejor, de manera directa, nada de votos por escrito, se paran los representantes, al frente, y la gente de los barrios se tiene que formar detrás de ellos y el que tenga más gente es el que queda”.<sup>400</sup>

### Asamblea de barrio para la elección de los integrantes del segundo Concejo Mayor de gobierno comunal.



**Fuente:** <http://lajornadamichoacan.com.mx/wp-content/uploads/2015/05/8p-elecciones-cheran.jpg>.

Siguiendo todo el procedimiento señalado en líneas anteriores, los resultados obtenidos, durante la elección del primer Concejo Mayor de Gobierno, en cada una de las asambleas celebradas el día 22 de enero de 2011, fueron los siguientes:

---

<sup>400</sup> Salvador Tapia Servín, entrevista realizada por José Atahualpa Chávez Valencia, 3 de agosto de 2015. Un ejemplo, de elección diferente por usos y costumbres, lo presentan Gloria Lara y Heladio Reyes. En el caso de los chatinos de la Costa y Sierra Sur de Oaxaca, la votación se realiza por votación múltiple o terna y levantando la mano en señal de aprobación, además, por aclamación de la persona. En algunas comunidades se pinta una raya en el pizarrón para ejercer la votación y en otras se utilizan las planillas y el voto secreto. G. Lara Millán y H. Reyes, *Op. Cit.*, p. 32.

**CUADRO 1.** Resultados por barrio de las elecciones del primer Concejo Mayor de Gobierno.

Candidatos	Votos	Asistentes
<b>Asamblea del Barrio 1° JARHUKUTINI</b>		
Jesús Ángel Pedroza (Declinó)	0	
Manuel Bautista Hurtado (Declinó)	0	
Salvador Estrada Castillo	81	
Salvador Tapia Cervin	240	
Trinidad Estrada Avilés	164	
<b>Total 1</b>	<b>485</b>	<b>521</b>
<b>Asamblea del Barrio 2°, KETSIKUA</b>		
Pedro Chávez Sánchez (Declinó)	0	
Lucio Capiz Elvira (Declinó)	0	
Jafet Sánchez Robles	392	
Trinidad Niniz Pahuamba	184	
Gloria Fabián Campos	228	
<b>Total 2</b>	<b>804</b>	<b>875</b>
<b>Asamblea del Barrio 3°, KARAKUA</b>		
Héctor Durán Juárez	437	
Antonio Durán Velázquez	158	
Enedino Santaclara Madrigal	125	
Trinidad Ramírez Tapia	226	
Juan Rojas (Declinó)	0	
Salvador Torres Tomas (No asistió)	0	
<b>Total 3</b>	<b>946</b>	<b>987</b>
<b>Asamblea del Barrio 4°, P'ARHIKUTINI</b>		
Francisco Fabián Huaroco	160	
Gabino Bacilio Campos	147	
J. Guadalupe Tehandón Chapina	306	
Mariano Ramos Rojas	105	
Everardo Magaña Durán	28	
<b>Total 4</b>	<b>746</b>	<b>1072</b>
<b>Total</b>	<b>2981</b>	<b>3455</b>

**Fuente:** Juicio para la protección... *Op. Cit.*

De esta manera, el primer Consejo Mayor de Gobierno Comunal de Cherán, quedó integrado por: Salvador Estrada Castillo, Salvador Tapia Cervin, J. Trinidad Estrada Aviles, Jafet Sánchez Robles, J. Trinidad Niniz Pahuamba, Gloria Fabián Campos, Héctor Duran Juárez, Antonio Duran Velázquez, José Trinidad Ramírez Tapia, Francisco Fabián Huaraco, Gabino Bacilio Campos y J. Guadalupe Tehandón Chapina. Quiénes tomaron

posesión de su cargo el día domingo 5 del mes de febrero de 2012 y concluyeron sus funciones el 31 de agosto de 2015.<sup>401</sup>

Como puede observarse, los datos de los resultados de las elecciones nos muestran que durante el proceso se manifestó muy poca participación por parte de la población. Los números son muy alarmantes si se considera que se trata de la elección del órgano de representación comunal y, sobre todo, porque estamos hablando de 2981 votantes de más de 1600 que comprenden la comunidad, el problema es mayor si agregamos, la apertura que ha tenido la categoría de comunero, con lo cual se esperaría una mayor participación, así como, la amplia difusión del evento. Por otro lado, esto se debe a que durante las votaciones para elegir a los nuevos integrantes de la estructura de gobierno comunal, se dio prioridad y derecho a votar y ser votado solamente aquellas personas mayores de 18 años. Además, de los asistentes a las asambleas se manifiesta un considerable porcentaje de abstinencia para levantar la mano en favor de uno u otro comunero. Esto puede deberse, tanto a, que los candidatos contaban con su consentimiento, o porque prácticamente estaban electos y no veían necesario el extender su apoyo. Así como cierto desinterés por participar en un proceso del cual ya se sabían los resultados.

Los nombramientos de los cargos y toma de decisiones del Concejo Mayor, la Tesorería Comunal y los Concejos Operativos Especializados se basan en valores morales y políticos de tradición purépecha. Así, cualquier aspirante a formar parte de la nueva estructura de Gobierno, debe por lo menos cubrir con los siguientes aspectos morales y políticos:

**CUADRO 2.** Valores morales y políticos de tradición purhépecha.

Ser una persona trabajadora.	Con reconocimiento de que provee los medios de subsistencia para su familia, destacado en los trabajos voluntarios, las faenas obligatorias de su barrio y en las contribuciones económicas (cooperaciones) a favor de las actividades, eventos, fiestas y actos cívicos de la comunidad.
Ser una persona que cree y asume el “ser purhépecha”.	Que cree, obedece y respeta los elementos de la historia y tradición cultural de su pueblo, que cree y

<sup>401</sup> Juicio para la protección... *Op. Cit.*

	participa en las instituciones de su comunidad, en síntesis, que posee las certezas para participar en el destino de su cultura purhépecha.
Ser una persona que cumple con su deber.	Que cumple con lo que le corresponde en la familia, en la comunidad y en la sociedad en general, responsable y de experiencia.
Ser una persona con enorme autoridad moral.	Que por su experiencia posee los conocimientos y ejerce las reglas de conducta social de la moralidad purhépecha. Una persona dignamente reconocida como honorable y respetable, ya sea mayor o de mediana edad, pero que muestra en los hechos, los buenos modales de la vida personal y familiar, cubriendo cabalmente sus responsabilidades y roles de conducta en el sistema de parentesco y relación social dentro y fuera de la comunidad.
Ser una persona que ha ejercido la vida comunitaria.	A través de las encomiendas del servicio a su barrio o a la comunidad, sin deseo de poder y lucro.
Ser una persona investida de experiencia y sabiduría.	Con conocimientos tanto intelectuales y prácticos, profundamente conocedora del pensamiento, principios, normas, historia, tradición, oficios, técnicas, artes y saberes de la cultura purhépecha. Una persona con capacidad de gestión, resolución, mediación y solución de los problemas de interés general y de los particulares. Una persona digna de ser autoridad rectora tanto en lo moral, intelectual y de la vida política de la comunidad.

**Fuente:** Elaboración propia en base a datos del Plan de Desarrollo... *Op. Cit.*, pp. 151, 152

En la práctica y en voz de los ya electos miembros del Consejo y de los comuneros que los eligen, sus representantes "...deben de ser personas con un poco de experiencia y capacidad de todo, pero durante la primera elección, el requisito era que fuéramos de cincuenta años para arriba, pero analizando y viendo decidimos que de treinta en adelante ya podían participar. De esta edad ya cuentan con la capacidad, ya entienden la responsabilidad que se tiene.<sup>402</sup> La participación dentro del movimiento también fue tomado en cuenta, en la primera elección, para formar parte de algún concejo".<sup>403</sup>

<sup>402</sup> Salvador Tapia Servín, entrevista realizada por José Atahualpa Chávez Valencia, 3 de agosto de 2015.

<sup>403</sup> Gloria Fabián Campos, entrevista realizada por José Atahualpa Chávez Valencia, 15 de julio del 2015. En las comunidades o grupos étnicos que se rigen bajo sistemas tradicionales de gobierno, la exaltación de las virtudes como requisito para acceder a algún puesto en la estructura de poder. Así, dentro de los grupos tzotzil y tzetzal para obtener el rango de piarol o principal, es necesario ante todo prestigio, logrado a través de los años por servicios prestados al paraje y a la comunidad. Se requiere además, edad y un cierto poder místico: la

Debido a inconsistencias, dificultades y fallas en algunas cuestiones, los requisitos que debe cumplir cualquier aspirante a un puesto en el “Buen Gobierno” han sufrido un cambio sustancial. Así lo expone el comunero Salvador Tapia Servín,

“...como esto es algo nuevo, estamos experimentando, en un principio se preguntaba quién, y las fogatas decían, no pues fulano, sin importar si tuviera o no preparación, aunque siempre se pensaba en gente preparada para ciertos cargos. Ahorita ya se elige gente de acuerdo a perfiles. Una de las cosas que debe tener un integrante del Consejo, sería un promedio de vida entre 40 y 50, edad en que todavía se desenvuelve, la mayor edad si indica mayor experiencia pero son personas más pasivas y aquí lo que se requiere es que sean personas activas atentas a todo lo que pasa; la otra, que tenga carisma, capacidad de convencimiento, de liderazgo; de entorno familiar estable; y lo más elemental, ganas de mejorar a la comunidad”.<sup>404</sup>

A primera vista, se podría pensar que al denominarse Consejo Mayor y estar integrado por 12 K’eris (grandes), se está hablando de personas de edad avanzada, pero la referencia es a los grandes en conocimiento, en experiencia, en sabiduría. De ahí que las cualidades para ser miembro de cualquiera de los Consejos sean muy exigentes. En este sentido, el gobierno local se mantiene estrechamente vinculado al sistema de valores que norma la vida social de la comunidad: además de la reproducción del orden social, debe permitir la reproducción del orden moral; en el cumplimiento de éste radica la legitimidad lograda por los individuos que se encargarán de ocupar los cargos más altos del gobierno local.<sup>405</sup>

La elección no se realiza en días similares, así, en enero (2012) fue la primera y la segunda fue el 3 de mayo (2015),

“...nunca va a ser igual –en fecha- a las elecciones que se hacen en otros municipios, sino que siempre tiene que ser un mes antes o un mes después pero nunca van a empatar. Aunque el cambio en la estructura de gobierno, el nombramiento y toma de posesión, es el mismo que el estatal el primero de septiembre.<sup>406</sup> El día de la toma de

---

posesión de un poderoso animal-alma, así como, linaje familiar. Gonzalo Aguirre Beltrán, *Formas de gobierno...* Op. Cit., p. 98.

<sup>404</sup> Salvador Tapia Servín, entrevista realizada por José Atahualpa Chávez Valencia, 3 de agosto de 2015.

<sup>405</sup> J. E. Zarate Hernández, *Los señores de...* Op. Cit., p. 153.

<sup>406</sup> Salvador Tapia Servín, entrevista realizada por José Atahualpa Chávez Valencia, 3 de agosto de 2015.



posesión, el Consejo Mayor recibe el *Bastón de Mando*,<sup>407</sup> específicamente la persona de mayor edad, él es el que lleva el bastón de mando. El bastón de mando lo otorga los excargueros y el carguero organizador del Año Nuevo Purhépecha, ellos dan el mando al Consejo. Y ellos tienen que estar presentes para entregar nuevamente el mando al Consejo siguiente”.<sup>408</sup>

El otorgamiento del bastón de mando también obedece a un acuerdo interno entre los miembros del Concejo para elegir a la persona que recibirá el “Bastón de Mando”, es simbólico, nadie es más ni menos dentro del Concejo, por lo que lo puede recibir cualquiera, de los doce k’eris, sea este hombre o mujer.<sup>409</sup> Con lo cual se reconoce abiertamente el papel protagónico de la mujer en los aspectos jurídico, político y social de la comunidad. Así lo expresa una integrante del segundo Concejo Mayor de Gobierno,

“... a la mujer se le dio su lugar y se le dio el espacio y la participación, a partir del movimiento. Se tiene el respaldo y se brinda el poder para tomar acuerdos, se hace valer la voz de la mujer en aspectos políticos, jurídicos y sociales, pero aún seguimos peleando contra el machismo que en algunos hombres todavía permanece y continúan con esa idea de que una mujer no puede rebasar a un varón. No obstante, los hombres han podido entender que la mujer también tiene esa capacidad para desempeñar un trabajo como este (Concejeras). Por esta razón se integran las mujeres al Concejo, ahora somos tres, iban a ser cuatro, una por barrio, pero del barrio primero no pudo surgir la mujer”.<sup>410</sup>

El simbolismo que envuelve –o del cual se quiere dotar- a la toma de protesta del Concejo Mayor, muestra un doble objetivo: por un lado, reivindicar su comunalidad; y por el otro: reivindicar la identidad indígena en general, al hacer extensiva su lucha a “todos los pueblos indios del mundo”, resaltado para ello elementos y tradiciones culturales. Las tomas de protesta se realizan de la siguiente manera: el día primero de septiembre los habitantes de la comunidad se reúnen por barrios en su barricada correspondiente. De las

---

<sup>407</sup> *Bastón de Mando* o el *Kurikua*, la vara de la sabiduría que llevaban los grandes pensadores del antiguo Imperio Purhépecha y que comparten las autoridades de la *Irechekua* (Nación Purhépecha). Alejandra del Castillo, “Cherán: 4 años de exigir justicia”, *Animal político*, México, 8 de febrero de 2012. <http://www.animalpolitico.com/2012/02/cheran-4-anos-de-exigirjusticia/>.

<sup>408</sup> Salvador Tapia Servín, entrevista realizada por José Atahualpa Chávez Valencia, 3 de agosto de 2015.

<sup>409</sup> Mario López Hernández, entrevista realizada por José Atahualpa Chávez Valencia, 17 de diciembre de 2015.

<sup>410</sup> María Elena Hurtado Rosas, entrevista realizada por José Atahualpa Chávez Valencia, 19 de diciembre de 2015.

cuatro barricadas parten los tres candidatos de cada barrio rumbo a la plaza central, acompañados de las personas que los eligieron, además de los miembros electos de los distintos consejos operativos.

Durante el desarrollo del trayecto, de las barricadas a la plaza, los comuneros de cada barrio realizaron el recorrido entre “cuetes”, “panaleros”, huares, danza de viejitos, consignas de repudio hacia los partidos políticos y respeto a la naturaleza, todo ello, bajo el ritmo del “corpus” interpretado por las cuatro bandas de viento, que acompañaban a su respectivo barrio. Una vez reunidos en la plaza principal, los cuatro barrios realizaron un recorrido alrededor de la misma, donde lo más resaltante es la competencia interna por distinguirse de los demás, esto a través de la vestimenta, así como, por la exaltación de mayores elementos de la tradición cheranense.

Durante la toma de posesión se realizan tanto el acto cívico, como el acto cívico-purhépecha, donde la bandera nacional es sustituida por la purhépecha y el himno nacional por el *Triunfo de Leco*, pirekua que enaltece el valor del caudillo local (Casimiro López Leco) y la tradición de resistencia del pueblo purhépecha. De la misma manera, el saludo nacional es sustituido por el puño cerrado de la mano izquierda levantado sobre lo más alto. Dentro de los momentos de mayor simbolismo se encuentran, los rituales que realizan los médicos tradicionales para obtener beneficios de la naturaleza, y el otorgamiento del bastón de mando por parte de los cargueros y excargueros del *Año Nuevo Purhépecha*. Este hecho es en parte contradictorio, en el sentido que Cherán K´eri promulga la autonomía comunal, pero por otro lado permite que un órgano externo les reconozca su gobierno. Por otra parte, se trata de un reconocimiento simbólico al presentar a Cherán como un ejemplo para el mundo indígena –y no indígena- de lucha y resistencia y, de la misma manera, un reconocimiento de la cultura purhépecha teniendo en Cherán la objetivación de la misma.

Toma de posesión del primer Concejo Mayor de Gobierno Comunal.



Fuente: [http://www.purhepecha.com/files/posted\\_images/2/cheran\\_michoacan\\_mexico\\_53.jpg](http://www.purhepecha.com/files/posted_images/2/cheran_michoacan_mexico_53.jpg).

En base al Plan de Desarrollo comunitario, la estructura del “nuevo gobierno”, se integra por:

**CUADRO 3.** Estructura de gobierno comunal.

<p><b>La Asamblea de la Comunidad (K'eritángurikua).</b></p>	<p>Es la instancia pública y abierta de participación y toma de decisiones; está formada por cada uno de los <i>ireticha</i> o comuneros, hombres y mujeres, con representación personal y directa (independiente de su representación barrial en el Concejo Mayor) con derecho a voz y voto sobre los asuntos fundamentales de la comunidad.</p>
<p><b>El Concejo Mayor (K'eri jánaskakua).</b></p>	<p>Ejerce el mandato directo de la Asamblea de la Comunidad; se integra por doce consejeros, tres por cada uno de los cuatro barrios en que históricamente se divide la comunidad. Este es el órgano de gobierno propuesto a elección por usos y costumbres. Es la autoridad rectora y moral de la comunidad; sus funciones son orientar, regir, vigilar y evaluar los trabajos de los Concejos Operativos Especializados, así como el buen desempeño y ejercicio</p>

	administrativo de sus integrantes; revisar el Plan de Desarrollo Comunal así como someterlo para su análisis y aprobación a la Asamblea de la Comunidad.
<b>La Tesorería Comunal (Tumina xañátakua).</b>	Es el órgano colegiado de administración, tanto de la recaudación interna (en relación con los Concejos Operativos Especializados) como de los ingresos públicos estatales y federales. Lo conforma un administrador de cada Barrio (cuatro en total) elegido por su Asamblea, ratificado por la Asamblea General y con el visto bueno del Concejo Mayor.
<b>El Concejo Operativo Principal (Orhéjtsikuticha).</b>	Lo integran los cuatro consejeros responsables de cada uno de los seis Concejos Operativos Especiales llamados consejeros operadores. Funciona en pleno para la toma de decisiones, elaboración de propuestas y solución de sus asuntos, así como para la vinculación con el Concejo Mayor y la Tesorería Comunal. Este Concejo define los principios rectores y directrices del Plan Integral de Desarrollo Comunal, proponiendo un Plan de Trabajo Particular de acuerdo con el Plan, proveniente, a su vez, de las Asambleas de Barrios, fogatas y barricadas. Elabora los informes semestrales y anuales de las gestiones y trabajos y establece las reglas de coordinación para el trabajo de los Concejos Operativos Especializados.
<b>Los Concejos Operativos Especializados (Orhéjtsikukua).</b>	Formado por el Concejo de Administración Local, el Concejo de los Asuntos Civiles, el Concejo de Procuración, Vigilancia y Mediación de Justicia, el Concejo de Administración de los Programas Sociales, Económicos y Culturales, el Concejo Coordinador de los Barrios y el Concejo de los Bienes Comunales. Cada Concejo es integrado por cuatro consejeros, uno por cada barrio, elegido a través de su Asamblea.

**Fuente:** elaboración propia en base a datos obtenidos del Plan de Desarrollo... *Op. Cit.*, p. 187.

El mismo Plan de Desarrollo establece que, las capacidades del Buen Gobierno comunitario” o *Juchari ireteriambakitijuramukua* se basan fuertemente en la experiencia ancestral de los usos y costumbres, el ‘sistema interno’ de la comunidad o *Ireta Cherani anapueri jurámukatecha*. Hace especial hincapié en la condena a la corrupción y la necesidad de profesionalización técnica así como de un sistema de información interno robusto y oportuno. La *iretarhu anapu jurámukatecha*, es decir, las normas o reglas que rigen la convivencia social y el gobierno de la comunidad, es la normatividad social y política comunitaria, proveniente sobre todo de la tradición oral. Es, en otros términos, un conjunto de ‘noción’ y ‘experiencia

práctica' que hace referencia y determina el actuar de los comuneros en lo personal, lo familiar y lo colectivo, tanto en lo que se refiere a normas y principios para la resolución de controversias, como para la toma de decisiones, nombramientos, procedimientos y, en general, todos los principios que orientan las valoraciones como reglas y que sustentan las instituciones políticas, sociales, económicas y culturales. Es un "conocimiento vivencial de tradición oral, cuya postulación como 'sistema normativo interno', 'jurámukotecha', tiene su base cultural, histórica y filosófica dentro de nuestro gobierno interno, cuya autonomía debe ser reconocida jurídica, política y socialmente".<sup>411</sup>

El medio en el cual se llevan a cabo las deliberaciones y toma decisiones, y en su caso la elección de los aspirantes a ocupar cualquier "encargo" dentro de la estructura de gobierno, es la asamblea.

### *La asamblea comunal, máxima autoridad de gobierno.*

Los principios de "Buen Gobierno" en Cherán bajo el sistema de usos y costumbres, se centran en la colectividad, la humildad y el respeto, pero sobre todo en el diálogo, la consulta constantes para la toma de decisiones, el saber escuchar, sesiones permanentes, informes oportunos y respeto a los acuerdos tomados".<sup>412</sup> Por esta razón, el movimiento y la posterior adaptación de los "usos y costumbres" necesitaban de la implementación de órganos de decisión y consulta, para ello, los cheranenses refuerzas las asambleas como el medio ideal para la deliberación. Estructura en tres niveles: la asamblea de fogata, asamblea de barrio y la asamblea general-comunal.

---

<sup>411</sup> Plan de Desarrollo... *Op. Cit.*, p. 148.

<sup>412</sup> *Ibid.*, p. 147.

En la experiencia política indígena, el órgano fundamental para la toma de decisiones es la asamblea comunal, dentro de la cual los procedimientos decisorios suponen básicamente lograr el consenso, y no la mayoría, donde el escuchar se presenta como la principal cualidad, porque no importa el consenso de todos, sino las “voces de la mayoría”.<sup>413</sup> Así lo manifiesta un integrante del Consejo Mayor,

“...lo importante de nuestra forma de gobierno es que tenemos que tomar en cuenta más las opiniones de la comunidad, por eso todo lo que resulta de los barrios se tiene que hacer, es un poco más democrático, más directo, la ventaja es que nosotros tenemos que escuchar todo las necesidades que tengan los barrios y la comunidad. La prioridad es escuchar a los comuneros”.<sup>414</sup>

Se puede no estar de acuerdo con las conclusiones de una asamblea, pero todos aceptarán la legitimidad del mecanismo deliberativo.<sup>415</sup> La asamblea tiene como fin poner atención a las inquietudes más apremiantes de la comunidad, como el abasto de recursos económicos, la protección y explotación de los recursos naturales, solucionar problemas relacionados con la educación, cuestiones sociales, pero, fundamentalmente, la asamblea es el órgano de consulta para designar los cargos a nivel local.<sup>416</sup>

Las asambleas son vitales. Ahí hay propuestas para realizar actividades. La asamblea es la base principal, la máxima autoridad.<sup>417</sup> Durante el movimiento, señala un comunero,

“...en los momentos difíciles, a veces había asambleas diarias, a veces dos veces por semana, a veces tres veces por semana, poco a poco fue disminuyendo, a veces cada ocho días, cada quince días y ahí quedo en un promedio de cada quince días. Últimamente estamos convocando cada quince días o cada veintidós días, pero no se han dejado de hacer, siguen continuamente”.<sup>418</sup>

---

<sup>413</sup> Carlos Lenkersdorf, *Aprender a escuchar. Enseñanzas maya-tojolobales*, México, Plaza y Valdez editores, 2008, p. 78.

<sup>414</sup> Salvador Tapia Servín, entrevista realizada por José Atahualpa Chávez Valencia, 3 de agosto de 2015.

<sup>415</sup> M. Alberto Bartolomé, *Op. Cit.*, p. 170.

<sup>416</sup> G. Lara Millán y H. Reyes, *Op. Cit.*, p. 31.

<sup>417</sup> Gloria Fabián Campos, entrevista realizada por José Atahualpa Chávez Valencia, 15 de julio del 2015.

<sup>418</sup> Salvador Tapia Servín, entrevista realizada por José Atahualpa Chávez Valencia, 3 de agosto de 2015.

El llamamiento a asamblea se realizaba de diferentes maneras, por lo general, es a través del repicar de las campanas de las iglesias. Durante la época colonial las campanas de las iglesias pasaron a ser símbolos espaciales de las localidades, e incluso eran utilizadas para representarlas en remplazo de los glifos de lugar en los lienzos que continuaron la tradición escrita indígena bajo el dominio español. Se podría señalar que la campana define el ámbito comunitario como un *territorio acústico*: las llamadas al trabajo, a los rituales, a las fiestas, se efectúan por medio de las campanas. Cada persona es capaz de reconocer el peculiar tañido de la campana de su pueblo; se sabe que ese sonido lo está llamando a él en particular. La campana contribuye así a establecer la membresía local, al comportarse como un referente acústico de la filiación comunitaria: con justicia se la suele denominar “la voz del pueblo”.<sup>419</sup>

Durante el movimiento los cohetes fueron la principal señal para asistir a una asamblea. Si eran tres cohetes sabíamos que teníamos que venir a las reuniones, era una especie de código.<sup>420</sup> Se optó por esta forma como una manera de prevenir que los “malos” se enteraran de que la comunidad estaba reunida tomando acuerdos sobre el rumbo y las acciones que seguirían en su lucha. En los otros casos, se tenía el conocimiento de asamblea mediante previo acuerdo.

De esta manera, una de las formas simbólicas más representativas, y en la que se conjuga la ideología de los líderes con las tradiciones comunales, es el asambleísmo. La asamblea comunal se erige, en el discurso, en el máximo órgano para la toma de decisiones. Los líderes justifican cualquier decisión que se tome a nombre de la asamblea. Sin embargo, a las asambleas difícilmente concurre la mayoría de los comuneros, mucho menos todos, y por lo general la actitud de los concurrentes es bastante pasiva, se acude para

---

<sup>419</sup> M. Alberto Bartolomé, *Op. Cit.*, pp. 87, 88.

<sup>420</sup> Gloria Fabián Campos, entrevista realizada por José Atahualpa Chávez Valencia, 15 de julio del 2015.

informarse o confirmar algún rumor de boca de los representantes o de los líderes de la comunidad. Hay mucha más participación horizontal antes y después de la asamblea en los pequeños grupos en que se comentan los temas tratados. Sin embargo, el asambleísmo es incuestionable e incluso es visto como una de las formas más efectivas de legitimar la acción de los líderes o representantes de la comunidad.<sup>421</sup>

¿Pero quién participan en la elección de sus representantes y a través de que instancias y procedimientos?, es decir ¿Quién es comunero? Según la tradición, en Cherán, un comunero<sup>422</sup> debe ser hijo de comuneros, que se identifique con las tradiciones del pueblo, y que cumpla los encargos que la comunidad determina. Con el movimiento, la condición de “comunero” engloba también a las mujeres, de esta manera “aparece” o se reconoce el término “comunera”.<sup>423</sup> En gran medida, la importancia puesta sobre la asamblea comunal llevó a la modificación y apertura del estatus de comunero para incluir a las mujeres. Así, se es comunero cuando se cumple la edad de 12 años, edad en la cual ya se consideran aptos para cumplir responsabilidades.<sup>424</sup> Aunque en voz de Enedino Santaclara Madrigal,

“... todos nos definimos como comuneros, desde el momento en que nacemos, no hay edad ni sexo para tener la categoría de comunero. En nuestros usos y costumbres, una persona entre los 13 y 14 años, cuando contraen matrimonio, adquiere responsabilidades, por lo que ser comunero no implica necesariamente cumplir los 18

---

<sup>421</sup> J. E. Zarate Hernández, *Los señores de...* Op. Cit., pp. 173, 174.

<sup>422</sup> Comuneros o *K'uripuietarhuanapu*, que en lengua purhépecha significa “el que vive en la comunidad o habitante”. J. J. Velázquez Morales y L. M. Lepe Lira, Op. Cit., p. 74.

<sup>423</sup> El antecedente inmediato de la inclusión de la mujer dentro del estatus de “comunero”, en Michoacán, es Santa Fe de la Laguna, a partir de 1979, se inicia en diferentes comunidades se inicia un proceso de modificación y formalización del funcionamiento consuetudinario de la asamblea comunal. La redefinición del estatus de “comunero”, por una parte, restringe el grupo de personas incluidas en dicha categoría a aquellas que continuamente participan en los asuntos políticos locales. Por otra parte, no obstante, el concepto se amplía al incluir no sólo a “cabezas de familia”, sino asimismo a mujeres y a jóvenes de ambos sexos que no estén casados. La apertura de la asamblea a la mujer purhépecha se remonta una vez más a la movilización de Santa Fe, en cuyos plenarios y comisiones de negociación las mujeres tuvieron un papel protagónico. Gunther Dietz, *La comunidad purhépecha...* Op. Cit., pp. 248, 349.

<sup>424</sup> José Francisco Juárez Leyva, receptor de rentas del municipio de Cherán, entrevista realizada por José Atahualpa Chávez Valencia, lunes 14 de octubre de 2015.



años. No hay una edad exacta. Pero si el adquirir responsabilidades abre la posibilidad a adquirir la categoría de comunero”.<sup>425</sup>

No obstante, durante la elección del primer Concejo Mayor de Gobierno Comunal el derecho a votar se restringió únicamente a los (as) comuneros (as) mayores de 18 dieciocho años, señalando que se reservaban el derecho de que la costumbre, del ser comunero a partir de los 13 trece años, para procesos de nombramiento posteriores, aunque durante el siguiente proceso de elección y nombramiento la participación giró en los mismos términos de mayoría de edad.

Para lo cual se identificaron cuatro instancias de participación, donde todo comunero reconocido puede ser tomado en cuenta e intervenir:

#### **CUADRO 4.** Instancias de participación comunal.

<b>Desde la pertenencia y ciudadanía comunitaria.</b>	Esto no indica sólo el origen o lugar de nacimiento de una persona, sino también la identidad y pertenencia a la comunidad, es decir, que independientemente de su residencia permanente o temporal en la comunidad, se es ciudadano de la comunidad, que le asisten obligaciones y derechos; que como parte de la población u originario del lugar, conoce bien, sume y respeta las normas, también sus instituciones de gobierno interno, asumiendo los cargos y las responsabilidades que le correspondan.
<b>Desde la adscripción política del barrio.</b>	La máxima autoridad de cada barrio es la asamblea de barrio. Cada comunero, de acuerdo a su adscripción política y de residencia en un barrio, asume por lo tanto los derechos y obligaciones desde dicho gobierno barrial; en dicha asamblea de barrio, los comuneros postulan sus ideas, sugieren las acciones y proponen las personas para los cargos y responsabilidades, con derecho a voz, voto y de ser también electos o electas para las responsabilidades.
<b>Desde el Concejo Mayor de Gobierno Comunal.</b>	Este Concejo integrado por 12 miembros, con tres representantes por cada uno de los cuatro barrios, son los que llevan la palabra a los habitantes de su barrio correspondiente, expresando sus intereses, necesidades, situaciones, dificultades y asuntos de gobierno fundamentales para la comunidad. Este Concejo realiza las valoraciones sobre los asuntos postulados en

<sup>425</sup> Enedino Santaclara Madrigal, entrevista realizada por José Atahualpa Chávez Valencia, 14 de diciembre de 2015.

	cada barrio, para plantear y resolver en asamblea general, unificando los criterios para el interés general.
<b>Desde la Asamblea de la Comunidad.</b>	Viene a ser la máxima autoridad de la comunidad, la cual se integra por cada uno de los comuneros, hombres y mujeres de todos los barrios, que independientemente de sus representantes y voceros que tienen en el Concejo Mayor de Gobierno Comunal, tienen representación directa con derecho a voz y voto.

Fuente: elaboración propia en base a datos del Plan de Desarrollo... *Op. Cit.*, pp. 148-150.

Como puede observarse, en el caso del poder, la comunidad está organizada para hacerse cargo de él través de la participación de sus ciudadanos, quienes han cumplido esta obligación social históricamente tanto para organización de fiestas como para el ejercicio de otros cargos públicos; como mecanismo de control social actúa la asamblea general, en la que participan representantes de todas las familias. La gente tiene en sus manos el ejercicio del poder comunitario permanentemente.<sup>426</sup>

En síntesis, la vuelta a la comunalidad tuvo como eje central la aspiración de retornar a formas de vida comunales pasadas, para lo cual se reconfiguraron instituciones pasadas, formas de ser y valores enmarcados en la figura de Cherán K'eri, que representa la comunalidad resignificada de los cheranenses y que consiste en la unión, la solidaridad, el respeto como principales elementos motores de la reconfigurada manera de vivir en comunidad. En este proceso de reconstrucción de la comunidad la tradición y "el costumbre" fueron vitales para aterrizar la idea en Cherán K'eri. Por una parte, la tradición proporciono los elementos a elegir del pasado histórico del que se pretende retomar la comunalidad, mientras que, "el costumbre" permitió adaptarlos a las condiciones del presente.

---

<sup>426</sup> B. Maldonado Alvarado, *Op. Cit.*, p. 26.

## **6.- “Todavía nos queda algo”. La tradición y “el costumbre” soportes de la identidad purhépecha.**

La identidad no tiene solamente un fin práctico, un uso a conveniencia, sino que en realidad está en formación constante desde lo cotidiano. La tradición se vuelve esencial en el proceso de recreación de la identidad étnica, ya que a través de la interacción social se revaloriza un sistema de símbolos que caracteriza y da sentido a las acciones sociales. En general, la tradición está presente en la cotidianidad, aunque no siempre es entendida de la misma forma por todos, depende de las diferencias generacionales y de género, de los grupos formados para las actividades religiosas, laborales, políticas, etc. En esa medida, la tradición tiene diferentes variables asumidas como parte de la comunidad.<sup>427</sup>

En este sentido, la tradición en Cherán puede identificarse a través de ciertos elementos que expresan a través de la vida cotidiana, como su organización comunal, rasgos de la lengua purhépecha, festividades, relación simbólica con la naturaleza, al lado, de las innovaciones que han adquirido, producto de los efectos de la migración, así como de la profesionalización de la población, que lleva, más que a la pérdida de la identidad, al reforzamiento y resignificación de la misma a través de la adopción de nuevos elementos (radio, internet, televisión, etc), así como, del fuerte pero que tiene el uso de la tradición.

Es por ello que, a partir de que el gobierno ha manifestado la importancia de las tradiciones vistas como únicas, es como muchas de estas han fortalecido la construcción identitaria, a pesar de que, localmente, ya se consideraban ancestrales. Aunado a esto, hay otras prácticas que también han adquirido fuerza, asumiéndose como tradicionales, a partir de los conflictos por tierras. Como consecuencia, los referentes de la tradición pueden ser diversos y aceptados en distintos grados, de acuerdo a los intereses locales. El discurso

---

<sup>427</sup> D. Figueroa Serrano, *Op. Cit.*, p. 361.

comunalista postula la autenticidad del indígena como verdadero dueño de la tierra comunal, así como el protector de esta y sus recursos naturales.<sup>428</sup>

De esta manera, la base cultural, de los pueblos, se sigue manteniendo en “el costumbre”. En este sentido, aunque aceptan la modernidad no la ven como un problema de pérdida de identidad, así en la cotidianidad se mantienen visiones tradicionales como la apertura y apropiación de elementos externos.<sup>429</sup> Aunque, como señala Barth, subsiste la opinión simplista que considera al aislamiento geográfico y al aislamiento social como los factores críticos en la conservación de la diversidad cultural. Pero para él, las distinciones étnicas categoriales no dependen de una ausencia de movilidad, contacto o información; antes bien, implican procesos sociales de exclusión e incorporación por los cuales son conservadas categorías discretas *a pesar* de los cambios de participación y afiliación en el curso de las historias individuales. En segundo lugar, queda demostrado que ciertas relaciones sociales estables, persistentes, y a menudo importantes, se mantienen por encima de tales límites y, con frecuencia, están basadas precisamente en los *status* étnicos en dicotomía. En otras palabras, las distinciones étnicas no dependen de una ausencia de interacción y aceptación sociales; por el contrario, generalmente son el fundamento mismo sobre el cual están contruidos los sistemas sociales que las contienen. En un sistema social semejante, la interacción no conduce a su liquidación como consecuencia del cambio y la aculturación; las diferencias culturales pueden persistir a pesar del contacto interétnico y de la interdependencia.<sup>430</sup>

Giménez señala, al respecto, que una característica fundamental de la identidad es su capacidad de perdurar, aunque sea imaginariamente, en el tiempo y el espacio. Es decir que la identidad implica la percepción de ser idéntico a sí mismo a través del tiempo, del espacio y de la diversidad de las

---

<sup>428</sup> D. Figueroa Serrano, *Op. Cit.*, p. 363.

<sup>429</sup> *Ibid.*, p. 364.

<sup>430</sup> Fredrik Barth (compilador), *Los grupos étnicos y sus fronteras*, México, Fondo de Cultura Económica, 1976, pp. 9, 10.

situaciones. Es otras palabras, ser estables y constantes en la identidad que se manifiesta; mantenerse conformes a la imagen que se proyecta de sí mismo. Pero más que permanencia, se estaría hablando de continuidad en el cambio.<sup>431</sup> Por tal motivo, la persistencia de los grupos étnicos en contacto implica no sólo criterios y señales de identificación, sino también estructuras de interacción que permita la persistencia de las diferencias culturales.<sup>432</sup> De esta manera, Los grupos étnicos persisten como unidades significativas sólo si van acompañados de notorias diferencias.

En razón de su misma historicidad, la identidad étnica no es esencial sino cambiante, en la medida en que puede ir reflejando el estado de una sociedad y su cultura. Las categorías étnicas pueden no cambiar, aunque cambien los atributos que las definen. La identidad étnica no refiere necesariamente a un momento histórico específico sino al estado contemporáneo de una tradición, aunque puede desarrollar una imagen ideologizada de sí misma y de su pasado. De esta manera, las bases culturales de la identidad son sumamente variables y expresan tanto modelos culturales vigentes como referentes ideales.<sup>433</sup>

Las identidades se mantienen y duran adaptándose al entorno y recomponiéndose incesantemente, sin dejar de ser las mismas. Se trata de un proceso siempre abierto y, por ende, nunca definitivo ni acabado. Por lo tanto, pueden transformarse con el tiempo las características culturales de un grupo sin que se altere su identidad. Los fenómenos de “aculturación” o de “transculturación” no implican automáticamente una “perdida” de identidad”, sino sólo su recomposición adaptativa. Incluso pueden provocar la reactivación de la identidad mediante procesos de exaltación regenerativa.<sup>434</sup>

En las comunidades y grupos étnicos, Yolanda Corona, identifica este proceso de cambio como un problema de lógica cultural “tradicional”. Esta se

---

<sup>431</sup> G. Giménez Montiel, “Paradigmas de...” *Op. Cit.*, pp. 42, 43.

<sup>432</sup> F. Barth, *Op. Cit.*, p. 18.

<sup>433</sup> M. Alberto Bartolomé, *Op. Cit.*, p. 76.

<sup>434</sup> G. Giménez Montiel, “Paradigmas de...” *Op. Cit.*, pp. 43, 44.

refiere a la tendencia a ver a estos pueblos en una especie de transición hacia la modernidad, el progreso, la urbanización. Desde esta mirada, se supone que al estar insertos en un proceso de aculturación, frente a nuevos valores y modelos culturales provenientes del exterior, están en vías de perder su propia identidad para asimilarse a los modelos impuestos. No obstante, la realidad de algunos pueblos contradice el proceso. En las comunidades siguen vigentes modos de vida y valores que aluden a la fuerza de su identidad local y la reafirmación de sus costumbres y tradiciones. Ciertamente han adoptado nuevos comportamientos y actitudes a su perfil cultural y, al mismo tiempo, han asimilado los cambios tecnológicos y sobrevivido a los cambios sufridos en sus relaciones de producción e intercambio. Sin embargo, persiste una lógica cultural que se arraiga en una organización comunitaria, la comunalidad, que alude a una cosmovisión particular y exige relaciones de intercambio muy distintos de la lógica urbana.<sup>435</sup>

Las comunidades no rechazan la ciencia o la tecnología, ellos han sabido aprovechar para sus fines los medios de comunicación como la radio, el video y el internet, aunque lo han tenido que hacer a contracorriente del Estado. De esta manera, es en la comunalidad que los pueblos originarios han tenido la fuerza para resistir al empobrecimiento extremo causado por el despojo de tierras, la destrucción del medio ambiente y la reconversión productiva. Esa fuerza no brota con tanta fuerza ni de manera tan extendida de un momento a otro. Es una mentalidad añeja la que organiza las estructuras sobre las que se va montando el tipo de organización que cambia con las circunstancias, eso que se conoce como “cambiar para seguir siendo”. Esa es una decisión voluntaria en las comunidades que así lo han considerado.<sup>436</sup>

En Cherán, Larson Beals, identificaba este proceso de intercambio desde los años 40, del siglo pasado. Señalando que, el fiero apego a las costumbres es parte de la aceptación de un modo de vida de la mayoría de los

---

<sup>435</sup> Y. Corona Caraveo y C. Pérez y Zavala, *Op. Cit.*, p. 57.

<sup>436</sup> B. Maldonado Alvarado, *Op. Cit.*, p. 27.

miembros de la comunidad, aún de los más progresistas. Este apego persiste a pesar del hecho de que la cultura de Cherán no solamente cambia visiblemente sino que tal cambio es aceptado y aún deseado por gran parte de la población. El cambio es aceptado más bien prontamente en aquellas cosas que se refieren al bienestar material y quizá la salud. Los residentes de Cherán no son reacios a los cambios que llevan a la adquisición de más dinero, alimentos, servicios médicos, o de los elementos que aumentan la comodidad, tales como un aprovisionamiento mayor o mejor del agua. La introducción de industrias que dan empleo con mejores sueldos no tendría oposición de nadie.<sup>437</sup>

El testimonio de la comunera Gloria Fabián es más esclarecedor, al respecto, cuando señala que, la tecnología y todo sigue, tenemos que entrarle ¿por qué nos vamos a quedar atrás?<sup>438</sup> Además, argumenta, Salvador Servín,

“...no se ha terminado todo. De alguna manera, la gente grande, el idioma purhépecha, que tenemos nosotros, lo habla. Seguimos de la manera tradicional con nuestra parangüita para hacer nuestra comida, hay gente que sigue trabajando los guanengos, las servilletas, hay artesanos que trabajan el balero, el yoyo, hay muchísimo. Pero a partir de que regreso a esta forma de gobierno, hay muchos programas para que vuelvan más de estos elementos, estamos tratando de recuperar las artesanías, el idioma, hasta la vestimenta. Sobre todo en las fiestas las mujeres traen sus rollos”.<sup>439</sup>

Aun acusando una gran variedad de rasgos culturales de claro origen europeo, Cherán muestra también la preservación de elementos culturales de origen prehispánico como elementos de una cosmovisión no antropocéntrica, la prevalencia de prácticas colectivas, rituales simbólicos, identidad étnica y cultural de origen común, conservación de hábitos de convivencia y relaciones de parentesco, elementos de la vestimenta, reminiscencias de la lengua, técnicas de cultivo, cultivo del maíz, formas de medicina tradicional, gastronomía tradicional, música tradicional regional. No obstante, en realidad

---

<sup>437</sup> R. Larson Beals, *Op. Cit.*, p. 491,

<sup>438</sup> Gloria Fabián Campos, entrevista realizada por José Atahualpa Chávez Valencia, 15 de julio del 2015.

<sup>439</sup> Salvador Tapia Servín, entrevista realizada por José Atahualpa Chávez Valencia, 3 de agosto de 2015.

es difícil hacer una distinción entre los elementos culturales de origen hispánico y los de origen purhépecha, ya que muchas de sus prácticas y elementos muestran una compleja combinación de ambas herencias.<sup>440</sup>

En este sentido, la tradición se presenta como el fundamento y soporte de la identidad. De esta manera, lo que define esencialmente, a la tradición, es el hecho de conferir al pasado una autoridad trascendente para regular el presente. Y las bases de esta autoridad no es la antigüedad, como pudiera parecer a primera vista, sino la convicción de que la continuidad con el pasado es capaz de incorporar incluso las innovaciones y reinterpretaciones que exige el presente. Por lo tanto, la tradición es una noción dinámica compatible, en principio, con el cambio, la modernización y el desarrollo, porque nunca es mera repetición del pasado en el presente, sino filtro, redefinición y reelaboración permanentes del pasado en función de las necesidades y desafíos del presente.<sup>441</sup>

La identidad puede entonces basarse en la cultura, señala Bartolomé, pero no depende de un patrimonio exclusivo; las tradiciones culturales pueden inventarse, reconstruirse, apropiarse, etc., sin por ello dejar de constituir bases para las formulaciones identitarias. Se trata de un fenómeno de invención de la tradición en términos de Hobsbawm, pero ello no significa una deliberada falsificación del pasado sino una apelación simbólica al origen común.<sup>442</sup> De esta manera, la tradición es el conjunto de representaciones, imágenes, saberes teóricos y prácticos, comportamientos, actitudes, etc., que un grupo o una sociedad acepta en nombre de la continuidad necesaria entre el pasado y el presente.<sup>443</sup> Así entendida, la tradición desempeña un papel estratégico en la definición de la identidad étnica, debido a su carácter englobante y abarcador.

---

<sup>440</sup> Plan de Desarrollo... *Op. Cit.*, pp. 95, 96.

<sup>441</sup> G. Giménez Montiel, "Paradigmas de..." *Op. Cit.*, p. 51.

<sup>442</sup> M. Alberto Bartolomé, *Op. Cit.*, pp. 76, 77.

<sup>443</sup> G. Giménez Montiel, "Paradigmas de..." *Op. Cit.*, p. 52.



Las comunidades indígenas demuestran a través de la vida cotidiana la existencia de la tradición, pero a pesar de ello, se mantiene la tendencia en asumir la etnicidad sólo como un medio para obtener fines, es decir como una estrategia para competir por recursos: se minusvalora el hecho de que también entran en juego lealtades morales profundas y sistemas de valores eventualmente contrapuestos y quizás no negociables,<sup>444</sup> es decir, que se califica a la tradición como instrumentalista. Esto es, considerar a los grupos étnicos exclusivamente como grupos de interés que tienden a manipular símbolos culturales en función de propósitos específicos, en especial en situaciones donde se da una competencia por recursos –aunque en muchos casos así suceda. Pero, el hecho de que un grupo o algunos miembros de un grupo étnico puedan actuar como un grupo de interés no significa que deba ser definido exclusivamente en cuanto tal, puesto que su existencia se prolonga más allá de la obtención de los intereses en cuestión. Bartolomé lo ejemplifica de la siguiente manera, los mayas podrán recurrir a su identidad para movilizarse y defender derechos específicos, pero lo maya existe desde hace miles de años y seguirá existiendo aún después de la obtención de esas demandas: si se puede recurrir a lo maya en un momento dado, ello se debe a su existencia previa. Es decir que la perspectiva instrumentalista no valora adecuadamente la historicidad del fenómeno étnico, en tanto expresión de procesos de larga duración, y pretende entenderlo reduciéndolo a sus manifestaciones contextuales.<sup>445</sup> Aquí, la tradición viene a ser el fundamento histórico de las comunidades indígenas.

Como fundamento histórico, la tradición representa la continuidad histórica, en el caso de los pueblos este sentido de continuidad puede estar referido a la memoria histórica que da cuenta del origen, y de una serie de patrones y valores culturales que los caracterizan. En Cherán se observa que los mismos pobladores manifiestan continuamente un proceso sutil y creativo

---

<sup>444</sup> M. Alberto Bartolomé, *Op. Cit.*, p. 5.

<sup>445</sup> *Ibid.*, p. 64.

de reelaboración de su cultura. Continuamente apelan a la necesidad de “conservar la tradición” y preservar sus valores y costumbres, así como las propias formas de organización social. El carácter peculiar de exigencia recíproca del intercambio que se establece tanto a nivel familiar como entre los diferentes barrios y grupos sociales, se intensifican en la vida ritual, eje fundamental del reforzamiento de los vínculos colectivos.<sup>446</sup>

A partir del movimiento, se refuerza la estrategia de la comunidad orientada a la defensa, recuperación, preservación y fortalecimiento de las tradiciones, prácticas y cosmovisión propia, como elementos constitutivos de su sistema de vida comunitaria.<sup>447</sup> La preocupación se extiende por la pérdida de elementos, valores y prácticas culturales, así como por las amenazas externas y la introducción de elementos culturales ajenos a las tradiciones, como la pérdida de la lengua purhépecha, el uso de la indumentaria tradicional, la transformación de las fiestas tradicionales por la introducción de otras formas musicales y por el alcoholismo, el desplazamiento de utensilios domésticos por el uso creciente del plástico, la pérdida de la cultura de respeto, el incremento en las conductas individualistas y consumistas, la división y enfrentamientos en la comunidad causada en parte por la injerencia de los partidos políticos, etc.<sup>448</sup>

Al respecto, la vida cotidiana se presenta, en este caso, como la objetivación de la tradición. Se manifiesta así el ámbito de lo cotidiano como el espacio fundamental para la concreción de la conciencia social de un grupo humano; espacio en el cual la cultura se despoja de su papel de norma ideal, para pasar a asumirse como desempeño real; como organizadora y reproductora de la matriz de conductas propias de una colectividad dada.<sup>449</sup> De esta manera, los significados culturales son visibles como conductas concretas. Lo cotidiano expresa, así, la presencia de una identidad social, de

---

<sup>446</sup> Y. Corona Caraveo y C. Pérez y Zavala, *Op. Cit.*, p. 63.

<sup>447</sup> Plan de Desarrollo... *Op. Cit.*, p. 98.

<sup>448</sup> *Ibid.*, p. 99.

<sup>449</sup> M. Alberto Bartolomé, *Op. Cit.*, p. 84.

un *nosotros* diferenciado de cualquier otra identidad posible. La realidad de la vida cotidiana constituye así el parámetro cardinal para caracterizarse y caracterizar a otros, de acuerdo con la mayor o menor aproximación a lo que un grupo humano define como su *dimensión de lo real*.

Bartolomé se remite a la conceptualización de Berger y Luckmann, para establecer que “la cotidianidad es entendible como la *construcción social de la realidad*: mundo interno y externo a la vez, objetivo y subjetivo, originado en los pensamientos y acciones de los hombres, al tiempo que sustento de dichos pensamientos y acciones. Lo cotidiano es también el espacio que mejor manifiesta la riqueza de la diferencia; la alteridad en acción, el *otro* asumiéndose a sí mismo y desarrollando las conductas que lo definen como tal”.<sup>450</sup> De esta manera, podemos establecer que la vida comunal, la comunalidad, en los pueblos es una realidad, no se trata de algo nuevo o recién creado. Es una forma de organización realmente existente. Existente más no es sustancial, inmutable, la comunalidad es un elemento social que cambia constantemente. Se encuentra presente en la vida cotidiana, aunque no se mencione, y se exalta ante las situaciones, ahí se reivindica, reconfigura, se transforma.

De esta manera, lo que permanece en Cherán, y lo que se ha resignificado como una tradición fuertemente arraigada es la ideología campesina, que después de todo cimenta sus bases en el pasado de una experiencia comunitaria. De este modo los purhépecha mantienen valores inherentes y también valores externos que pueden ser considerados los fundamentos de una sociedad que cuenta con una ideología popular, sintetizada en dos formas. Lo tradicional inherente es representado por todo un sistema de convenciones, de valores y alto sentido comunitario. En esta dimensión, la vida gira en torno al sentido de la celebración y el “costumbre”.<sup>451</sup>

---

<sup>450</sup> *Ibid.*, p. 85.

<sup>451</sup> “El costumbre”, es decir, todo aquello que implica sus formas de vida tradicionales y su cultura. Lorena Ojeda Dávila, “Una etnia mexicana frente a su patrimonio cultural inmaterial. El caso de los purhépecha de Michoacán”, en *Revista Memória em Rede*, Pelotas, v.3, n.8, Jan./Jun.2013, p. 2. <http://www.purepecha.mx/files/etnia-mexicana-unesco-160-703-1-PB.pdf>.

La adopción de valores externos se aprecia desde el hecho de que la sociedad purhépecha acepta los valores de la nacionalidad y ciertas propuestas externas, como las que se derivan de las corrientes ideológicas sustentadas por los grupos que han tenido acceso al poder.<sup>452</sup>

En el desarrollo del movimiento la tradición jugó un papel trascendental en la búsqueda de los objetivos y la construcción del perfil identitario del cheranense. De la tradición fueron retomados los principales elementos mediante los cuales la comunidad de Cherán se proyectó hacia el exterior. Por sobre aspectos como la lengua y la vestimenta, los comuneros eligieron hacer uso de aquello que los distinguía como comunidad, de las maneras de ser y vivir en comunidad, en el sentido de que se buscaba la unión por sobre el reconocimiento cultural.

La decisión de optar por el retorno a formas de vida “pasadas” o dejadas de practicar obedecía a presentar a la comunidad como grupo unido, de tradición y costumbres basadas en el respeto –a la naturaleza y a los demás seres humanos-, de ahí que durante este período se allá vuelto a posicionar en el lugar líderes y dirigentes a las “personas mayores”, así como reconocer el papel fundamental que juega la mujer dentro de las comunidades indígenas; solidaria, trabajadora y responsable. De esta manera, se fue conformando la idea de la vuelta a la comunalidad, del retorno a estadios de vida pasado, para lo cual se transponen símbolos, instituciones, y formas de ser resignificadas y adaptadas a las condiciones del momento.

En síntesis, la lucha de la comunidad inició con demandas agrarias / territoriales / ambientales / ecológicas, y concluyó con reivindicaciones étnicas acompañadas de la reivindicación de símbolos -resignificación de la comunalidad- que legitimaron la lucha, y que más tarde se convirtieron en referentes para otras comunidades indígenas. La comunidad emergió victoriosa de esta disputa, aunque no inmune de divisiones en su interior.

---

<sup>452</sup> J. A. Chamorro Escalante, *Op. Cit.*, p. 262.

En este sentido, la movilización política entre los purépechas se ha hecho posible gracias a la producción y reproducción de elementos comunes, como un capital étnico y un proyecto, que dan sentido y proporcionan a los agentes involucrados percepciones positivas del cambio y del éxito. Es frecuente que los símbolos de la Nación purhépecha aparezcan en todo acto político y con ello se crean sentimientos de pertenencia que permiten identificarse como una unidad. Esta politización de la etnicidad coloca al movimiento en el centro del debate.

Así, nuevos contenidos son incorporados a la lucha indígena y en la evolución de las demandas se advierte el paso de un discurso comunalista a uno etnicista y finalmente regionalista. El discurso de las organizaciones indígenas en la entidad inició con la defensa de la tierra y la propiedad comunal, para después acentuar su carácter étnico, y en los documentos recientes la demanda de autonomía regional o comunal se complementa con las anteriores exigencias. Además se han sumado a la lucha por un régimen democrático nacional, lo que les ha servido para sumar su lucha a la de otros sectores independientes y electorales.

## CONCLUSIONES

**L**os indígenas han logrado ampliar su horizonte político y mantener y/o fortalecer sus identidades: sin dejar de ser indios, irrumpieron en la vida nacional e internacional. Buscando soluciones mediante el reconocimiento de sus derechos históricos, autonomía, autodeterminación, gobiernos propios, etc. En este sentido, Cherán representa un gran avance, dentro de la perspectiva del movimiento indígena, al dirigir su lucha por la defensa de la naturaleza, incluyéndose así dentro de los movimientos ecológicos, pero sobre todo, porque fue acompañado de la búsqueda continua por transformar los ordenamientos jurídico-políticos de la nación y el reconocimiento y autonomía de su territorio y del poder local.

De esta manera, llegamos a la conclusión de que es en los momentos de tensión y/o conflicto donde se reafirman y reconfiguran las identidades colectivas, de manera específica de las comunidades indígenas y grupos étnicos del país. En Cherán esta situación se refleja claramente durante el movimiento del 15 de abril de 2011, donde las presiones del contexto impulsaron la “reactivación” del ser cheranense, haciéndose notar que anterior

a esta conmoción social no existía un interés comprometido, iniciativa de los mismos indígenas, por refrendar la identidad del cheranense, del purhépecha.

La cuestión territorial constituye, en este sentido, un referente central para comprender las dinámicas jurídicas y políticas que han marcado la relación del Estado con las comunidades indígenas y de éstas entre sí, y por consiguiente el sentido de las normas jurídicas en una comunidad. Fue precisamente la afectación territorial, el saqueo de los recursos naturales y las divisiones internas de la comunidad lo que llevó a realizar acciones para frenar la situación a que se había llegado y, posteriormente, a concientizar sobre la degradación que se estaba desarrollando en la comunidad y en consecuencia reconfigurar su identidad como la mejor solución al problema.

Así, aunque el movimiento se emprende como consecuencia inmediata de las afectaciones territoriales, la comunidad de Cherán fue asumiendo posición política consciente de su identidad, por lo que, al lado de las demandas por el respeto y conservación de los bosques, exigían el reconocimiento de sus derechos fundamentales. En este sentido, se expresó una fuerte politización de la identidad purhépecha que se concretizó en la idea de la vuelta al comunalismo, a las formas de vida en comunidad que los identifica como cheranenses y, a la vez, diferencia de la sociedad nacional.

De esta manera, al establecer la condición social, manipulable de la identidad se rompe con la presunción falaz de que hay una sola identidad mexicana. Contra esta concepción, el proceso histórico muestra la presencia de diversas identidades, en conflicto constante con otras. Asimismo, otra tesis que nubla la comprensión de las identidades colectivas es la que las considera construcciones inmutables, cristalizadas en el tiempo para siempre. Contra esa idea, el análisis histórico revela que las identidades son fenómenos cambiantes, sujetos a flujos y reflujos internos y maleables por las influencias que provienen del exterior. Además, la continua ideación del pasado y la incesante recreación de las identidades reafirman la tesis de que las identidades sociales, sean tribales, pueblerinas, regionales o nacionales, son

concepciones construidas y manipuladas por los actores colectivos, no esencias inmutables.

El movimiento del 15 de abril del 2011 representó para Cherán el momento para repensar su proyección como comunidad y de replantear el camino a seguir. No obstante que todo se originó por las circunstancias del momento –incursión del crimen organizado- y de problemáticas históricas – disputa interna por el poder local y tala inmoderada de los bosques- los cheranenses lograron, haciendo uso de su amplio repertorio cultural tradicional, afrontar la situación y llevar sus demandas más allá del respeto al territorio y los recursos naturales. Llegando de esta manera, a estructurar una idea de comunalidad con base en los principales valores y formas de ser que se practicaban en la comunidad y a los cuales se era necesario retornar. Con esto, no solamente se trataba de volver a una forma de vida “pasada”, sino que, y más importante aún, se reivindicaba la identidad de la comunidad purhépecha.

Además de los logros obtenidos, el movimiento de Cherán propició que su territorio se presentara como un lugar portador de identidad. Matizado por los enfrentamientos, las reuniones, las asambleas, las disputas internas, los saqueos forestales, el museo de sitio “15 de abril de 2011”, los asesinatos, las marchas, las manifestaciones, los murales, las pintas y la delimitación territorial marcada por las fogatas y barricadas, el territorio de Cherán representa la memoria inmediata del movimiento, de la reivindicación de su identidad como comunidad, como purhépechas. Dentro de la vasta producción gráfica que se produjo durante el proceso de movilización, se pueden encontrar las constantes referencias a la protección y la vida en armonía con los recursos naturales, el repudio a la tala inmoderada de los bosques, el rechazo a la participación en los procesos electorales partidistas y la decisión de regirse por usos y costumbres, la unión comunitaria en las fogatas, el sufrimiento por los caídos, la cosmovisión y tradición oral, etc.

De esta manera, el movimiento de Cherán se debe de ubicar en su justa dimensión. Desde mi punto de vista, debe figurar dentro de los principales



movimientos indígenas latinoamericanos, por la proyección alcanzada, por su estructurada organización y por los logros obtenidos. A la par de movilizaciones como las de Santa Fe de la Laguna, Zirahuén y Nurío, en la región purhépecha. Sin lugar a dudas, Cherán se proyecta, a partir del 15 de abril de 2011, como un ejemplo, como emblema de la resistencia indígena, por lo cual en la Meseta Purhépecha se han tratado de seguir sus pasos en comunidades como Sevina, Pichátaro, Comachuén y recientemente Nahuatzen, así como otros intentos en la Cañada de los Once Pueblos, y en la ribera del Lago de Pátzcuaro. Experiencias, éstas, que o han obtenido logros escasos o nulos.

Es importante resaltar lo apuntado en el párrafo anterior. La proyección, influencia y reconocimiento que ha alcanzado Cherán a partir del movimiento del 15 de abril de 2011 es muy notorio, sobre todo en los eventos que tienen como fin el reforzamiento de la identidad purhépecha, en especial durante la conmemoración del Año Nuevo Purhépecha. La membresía es otorgada objetivamente en la entrega del “Bastón de Mando”, que es cedida por los cargueros y excargueros de dicho evento. Ahora, durante la celebración de la festividad no se tiene trato parecido como el que se le da a la comunidad de Cherán al llegar a las sedes, por lo menos del 2012 hasta la fecha, lo que nos indica que se trata de un grupo que brinda legitimación y objetividad a un proceso que se ha tachado la mayoría de las veces como un invento.

Por lo que, Cherán en el contexto de la conmemoración y del reforzamiento identitario, se presenta como la prueba fehaciente del ser purhépecha, de la esencia del vivir en comunidad. Brinda los elementos para identificar que se puede continuar por caminos distintos a los trazados por el Estado-nación, sin dejar de ser indígenas o purhépechas se puede ingresar e implementar nuevas formas de organización y movilización y no seguir a la sombra de los procesos sociales, en el silencio, en el olvido.

Cherán logró unificar y consolidar el movimiento, gracias a que uno de los elementos más visibles del “triumfo” fue la amplia y muy bien coordinada organización de los cheranenses, las movilizaciones, la difusión de las

acciones que se emprendían a través de los diversos medios de comunicación –internet, radio, televisión, periódicos, etc.–, pero sobre todo porque se tenía un motivo que lograba incluir al máximo de la comunidad y por el cual se tenía que luchar. Además, por el amplio apoyo recibido por parte de varios sectores, grupos y organizaciones sociales, así como por parte de comunidades vecinas, de la región, del estado, del país y de Latinoamérica que compartían la misma causa o procesos similares de movilización.

En este orden de ideas, es muy importante señalar que la Suprema Corte de Justicia de la Nación hizo una excepción a la ley al reconocer y fallar a favor de Cherán para que se rigieran en base a usos y costumbres, respetando el derecho fundamental al autogobierno, como una manifestación de la libre determinación de los pueblos indígenas, el cual el Estado mexicano tiene la obligación, además, de protegerlo, garantizarlo y promoverlo. Es por ello, que ante la ausencia de regulación legal del derecho de autodeterminación, las autoridades debieron acudir a los criterios rectores de interpretación y aplicación en materia de derechos humanos, así como los principios y valores reconocidos en la Constitución y en los tratados internacionales que los regulan, a fin de remover los obstáculos existentes y establecer las vías para garantizar su ejercicio en la práctica.

De esta manera, y aunque los comicios que se lleven a cabo por usos y costumbres o derecho consuetudinario, si bien no resultan exactamente aplicables con los principios rectores de corte constitucional que rigen a toda elección, se reconoció que éstos no son incompatibles con los derechos fundamentales recogidos por la Constitución de 1917 ni con los derechos humanos contenidos en los instrumentos internacionales suscritos y ratificados en México, en especial el convenio 169 de la OIT.

Por otro lado, la excepción a la ley que se realizó con Cherán, se dio en el contexto del derecho al sufragio. Con lo cual se concluye, que si en una comunidad indígena no se permitiera votar a los ciudadanos que tienen derecho por determinadas prácticas tradicionales, entonces dicha restricción se traduciría en la negación o anulación de su derecho fundamental a sufragar,

y ello significaría la transgresión al principio de igualdad, visto desde el punto de vista subjetivo que emana de dicha norma, el derecho a no ser discriminado injustamente; por lo tanto, esta situación violatoria de derechos fundamentales, queda excluida del ámbito de reconocimiento y tutela de los derechos de los pueblos y comunidades indígenas previstos por la Constitución Federal, al resultar incompatible con los derechos fundamentales que han quedado precisados; por lo que, en consecuencia, esa práctica o tradición de una comunidad indígena no tendría el carácter de democrática.

A cinco años del movimiento es preciso cuestionarse sobre el rumbo del movimiento. No todo ha sido paz y armonía, las divisiones internas se han manifestado desde los primeros días, sobre todo al realizar la consulta para regirse por “usos y costumbres”. Es importante señalar esta circunstancia ya que es uno de los principales fenómenos que están cobrando cada vez mayor presencia sobre todo porque “ya existe una marcada disminución de simpatía por los resultados del movimiento, no porque la gente ya no concuerde con el mismo, sino porque los grupos políticos no se han alejado por completo de la escena comunal y ya están comenzando a cobrar fuerza nuevamente”. En este contexto, se vislumbra un nuevo choque entre facciones internas por volver nuevamente a competir por el control del gobierno local.

## GLOSARIO.

- **Atole de tokeri:** *atole de elote.*
- **Camiones troceros:** *vehículos cargados de madera en rollo. El trozo es una porción del árbol talado. Se les denomina troceros a los talamontes, a los individuos que se dedican exclusivamente a la explotación forestal, sobre todo, de manera ilegal.*
- **Cherán:** *asustar, espantar, lugar donde asustan.*
- **Corúnda:** *(k'urhunda) tamal de maíz.*
- **Echeri:** *tierra, territorio.*
- **Janonkuaxaka:** *regresar, volver.*
- **Jimbanhi:** *nuevo.*
- **Juchari:** *nuestro, de nosotros.*
- **K'eri:** *grande.*
- **Parangua:** *fogón, centro de la unidad doméstica, de diálogo y comunión familiar.*
- **Pirekua:** *canto, canción.*
- **Pireri:** *cantante, cantor de pirekuas.*
- **Uchepu:** *tamal de elote.*
- **Uinapikua:** *fuerza.*

## FUENTES.

### *Archivos.*

#### *Archivo General e Histórico del Poder Ejecutivo de Michoacán.*

AGHPEM, Fondo: Secretaría de Gobernación. Sección: Gobernación. Serie: Materia Agraria; Subserie: Siglo XIX: Conflicto de límites entre Cherán, Nahuatzen y Arantepacua, No. Caja 2, 21 de marzo de 1907, exp. 35.

AGHPEM, Libro de hijuelas N° 20, 21; Distrito de Uruapan.

#### *Archivo de la Casa de la Cultura Jurídica de Michoacán.*

ACCJM, Juzgado 1°. Serie: Amparo. Comunidad de indígenas del pueblo de Tanaco. 1933, exp. 400.

ACCJM, Juzgado 1°. Serie: Amparo. Comunidad de indígenas del pueblo de Tanaco. 1933. exp. 400/933.

### Hemerografía.

#### *Revistas.*

AQUINO MORESCHI, Alejandra, "La comunalidad como epistemología del Sur. Aportes y retos", en *Cuadernos del Sur. Revista de Ciencias Sociales*, Año 18. No. 34, INAH / CIESAS / UABJO, Oaxaca, México, enero junio 2013, pp. 7-19.

ÁVILA GARCÍA, Patricia, "La política de agua potable en la meseta P'urhépecha y sus implicaciones", en *Estudios Michoacanos IV*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 1992, pp. 233-258.

BARTRA, Roger, "Sangre y tinta del kitsch tropical", *Fractal* n° 8, enero-marzo, 1998, año 2, volumen III, pp. 13-46.

CASTELLANOS GUERRERO, Alicia y López y Rivas, Gilberto, "Autonomía y movimiento indígena en México: debates y desafíos", en *Alteridades*, 7, 1997. PAGINAS.

CHAMORRO ESCALANTE, Jorge Arturo, "El triunfo de Leco: ideología popular, competencia musical e identidad purhépecha", en Sergio

- Zendejas (coord.) *Estudios michoacanos IV*, México, El Colegio de Michoacán, 1986, pp. 259-278.
- CORONA CARAVEO, Yolanda y Pérez y Zavala, Carlos, "Resistencia e identidad como estrategias para la reproducción cultural", en *Anuario 2002*, UAM-X, México, 2003, pp. 55, 66.
- "Decreto de la Nación Purhépecha", en *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, Núm. 61/62, El Colegio de Michoacán, Zamora, Michoacán, invierno-primavera, 1995, pp. 163-167.
- DIETZ, Gunther, "La comunidad acechada: la región Purhépecha bajo el impacto del indigenismo", en *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, El Colegio de Michoacán, Zamora, Michoacán, núm. 78, vol. XX, primavera de 1999, pp. 157-202.
- ESPÍN DÍAZ, Jaime L., "La región de Uruapan: Criterios de definición y características ecológicas", en *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, El Colegio de Michoacán, Zamora, vol. IV, núm. 14, primavera de 1983, pp. 5-28.
- GARCÍA DE LEÓN, Antonio, "Los bordes críticos del sistema", *Fractal* n° 8, enero-marzo, 1998, año 2, volumen III, pp. 47-64
- Gilberto Giménez, "Territorio, cultura e identidades. La región socio-cultural", en *Estudios sobre las culturas contemporáneas*, Época II, Vol. V, Núm. 9, Colima, Junio 1999, pp. 25-57.
- HERNÁNDEZ, Luis, "La esperanza de lo incierto", *Fractal* n° 8, enero-marzo, 1998, año 2, volumen III, pp. 65-76.
- MALDONADO ALVARADO, Benjamín, "Comunalidad y responsabilidad autogestiva", en *Cuadernos del Sur. Revista de Ciencias Sociales*, Año 18. No. 34, INAH / CIESAS / UABJO, Oaxaca, México, enero junio 2013, pp. 21-27.
- MODONESSI, Massimo, "Historia, memoria y política. Entrevista con Enzo Traverso", en *Andamios*, volumen 4, número 8, junio 2008, pp. 245-256.
- MOGUEL, Julio, "Las claves del zapatismo ", *Fractal* n° 8, enero-marzo, 1998, año 2, volumen III, pp. 77-94.
- RUIZ RÍOS, Rogelio E., "Dilemas ideológicos de la izquierda después de la Guerra Fría: el vínculo de los jóvenes con el cambio social y los desafíos del multiculturalismo", en *Legajos. Boletín del Archivo General de la Nación*, número 5, octava época, año 1, enero-marzo, 2015, pp. 71-111.
- TURATI, Marcela y Castellanos, Francisco, "Rebelión contra la mafia michoacana", *Revista Proceso*, México, no. 1864, 21 de julio de 2012, p. 30-34.

VELÁZQUEZ MORALES, Jurhamuti José y Lepe Lira, Luz María, "Parankuecha, diálogos y aprendizajes: las fogatas de Cherán como praxis educativa comunitaria", en *International Journal of Multicultural Education*, vol. 15, no. 3, 2013, pp. 61-75.

#### *Periódicos.*

*Noticias. Diario al servicio del pueblo*, "Cinco muertos y nueve heridos en lucha por el poder en Cherán", Año XV, Núm. 4,130, Morelia, Michoacán, martes 30 de noviembre de 1976.

*La Voz de Michoacán*, "Zacapela en Cherán; cinco muertos y nueve heridos", Año XXIX, número, 7,984, Morelia, Michoacán, Martes 30 de noviembre de 1976.

*La Voz de Michoacán*, "Cherán exige freno a talamontes", Año LXIII, Número 20954, miércoles 27 de abril de 2011.

#### *Tesis.*

ASCENCIO GRANADOS, Marco Antonio, "¡Toquen no roben!... Las bandas de viento de Ichán Michoacán, una historia social", tesis para obtener el título de Licenciado en Historia por la Facultad de Historia de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Morelia, Michoacán, noviembre de 2013.

ENKERLIN PAUWELLS, Luise Margarete, "La lucha por la tierra y la identidad étnica en San Pedro Amuzgos, Oaxaca", tesis para obtener el título de Licenciado en Antropología Social, UAM Iztapalapa, 1984.

GARCÍA CAMBREROS, Agustín, "Explotación sanitaria en Cherán", México, tesis de Licenciatura, Facultad Nacional de Medicina, UNAM, 1941.

GUEVARA SÁNCHEZ, Brenda Griselda, "Comunidad y conflicto: Zirahuén 1882-1963", tesis para obtener el título de Licenciado en Historia por la Facultad de Historia, UMSNH, Morelia, 2010.

LECO TOMÁS, Casimiro, "De una montaña a otra: movilidad y socialización de los migrantes purhépechas de Cherán a Burnseville, Carolina del Norte", tesis para optar por el grado de Doctor en Ciencias Sociales con especialidad en Estudios Rurales, El Colegio de Michoacán, Zamora, Michoacán, julio del 2005.

- RUIZ GARIBAY, Héctor David, "Conflictos por tierras y bosques entre Aranza y Quinceo: consecuencias socioambientales", tesis para obtener el título de Licenciado en Historia por la Facultad de Historia de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Morelia, Michoacán, mayo de 2011.
- SANTILLÁN ORTEGA, Víctor Manuel, "El ejercicio del poder desde la resistencia indígena. Cherán, Michoacán 2001-2014", tesis para obtener el grado de Maestro en Ciencias Sociales, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales Sede Académica de México, México, D.F. julio 2014.
- SEBASTIÁN FELIPE, Pablo, "Meseta Tarasca y las políticas de aculturación 1917-1940", tesis para obtener el título de Licenciado en Historia por la Facultad de Historia de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Morelia, Michoacán, mayo de 2006.
- VELÁZQUEZ GUERRERO, Verónica Alejandra, "Reconstitución del territorio comunal. El movimiento étnico autonómico en San Francisco Cherán Michoacán", tesis para obtener el grado de Maestra en Antropología Social, Centro de Investigación y Estudios Superiores en Antropología Social, Ciudad de México, agosto de 2013.

#### Bibliografía.

- ACOSTA ESPINO, Gabriela y Embriz Osorio, Arnulfo, "Territorios indios en la región Purhépecha, 1915-1949", en *Estudios Campesinos en el Archivo General Agrario*, México, Registro Agrario Nacional / Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 1998. PAGINAS.
- AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo, *Formas de gobierno indígena*, México, Universidad Veracruzana / Instituto Nacional Indigenista / Fondo de Cultura Económica, 1991.
- \_\_\_\_\_ *Problemas de la población indígena de la Cuenca del Tepalcatepec. Memorias del Instituto Nacional Indigenista*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1952.
- \_\_\_\_\_ *Regiones de refugio. El desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en Mestizoamerica*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1987.
- ARAGÓN ANDRADE, Orlando, *Indigenismo, movimientos y derechos indígenas en México. La reforma del artículo 4 constitucional de*



- 1992, México, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo / División de Estudios de Posgrado Facultad de Derecho / Instituto de Investigaciones Históricas, 2007.
- ARAGÓN ANDRADE, Orlando y Gladys Montero Tapia, “Los pueblos indígenas ante la Constitución de Michoacán”, en Orlando Aragón Andrade (coordinador), *Los derechos de los pueblos indígenas en México. Un panorama*, México, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo / División de Estudios de Posgrado de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales / Secretaría de Cultura del Estado de Michoacán, 2008, pp. 205-219.
- BARTH, Fredrik, (compilador), *Los grupos étnicos y sus fronteras*, México, Fondo de Cultura Económica, 1976.
- BARTOLOMÉ, Miguel Alberto, *Gente de costumbre y gente de razón. Las identidades étnicas en México*, México, Siglo Veintiuno Editores, 1997.
- BENGOA, José, *La emergencia indígena en América Latina*, Chile, Fondo de Cultura Económica, 2000.
- CALDERÓN MÓLGORA, Marco Antonio, *Historia, procesos políticos y cardenismos. Cherán y la Sierra Purhépecha*, México, El Colegio de Michoacán, 2004.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto, *Identidade, etnia e estrutura social*. Sao Paulo, Biblioteca Pionera de Ciências Sociais, 1976.
- CARMAGNANI, Marcello, *El regreso de los dioses. El proceso de reconstitución de la identidad étnica en Oaxaca. Siglos XVII y XVIII*, México, Fondo de Cultura Económica, 2004.
- Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, “Convenio 16 de la OIT sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes”, en Cuadernos de Legislación Indígena, México, CDI, 2003.
- DIETZ, Gunther, *La comunidad purhépecha es nuestra fuerza. Etnicidad, cultura y región en un movimiento indígena en Michoacán*, México, Ecuador, Ediciones Abya-Yala, 1999.
- DURKHEIM, Émile, *Las formas elementales de la vida religiosa: el sistema totémico en Australia*, Buenos Aires, Schapire, 1968.
- ESCALANTE FORTÓN, Rosendo, *Investigación, organización y desarrollo de la comunidad*, México, SEP, 1967.
- ESPÍN DÍAZ, Jaime L., *Tierra fría. Tierra de conflictos en Michoacán*, México, El Colegio de Michoacán / Gobierno del Estado de Michoacán, 1986.

- FLORESCANO, Enrique, "El Estado-Nación y las identidades regionales y globales", en *Reto de la historia y cambios políticos*, México, Instituto Nacional de Estudios Históricos de la Revolución Mexicana, 2004, pp. 13-22.
- \_\_\_\_\_, *Etnia, Estado y Nación. Ensayo sobre las identidades colectivas en México*, México, TAURUS, 2001.
- GALLARDO RUIZ, Juan, *Medicina tradicional p'urhépecha. Tsinapekua tuá ka iasí anapu*, México, El Colegio de Michoacán / Universidad Indígena Intercultural de Michoacán, 2002.
- GARCÍA LÓPEZ, Lucía, *Nahuatzen: Agricultura y comercio en una comunidad serrana*, México, El Colegio de Michoacán / Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, 1984.
- GARCÍA MORA, Carlos, "Cultura Serrana: motivo y huella de la disputa por la sierra tarasca (siglos XIX y XX)", en *Movimientos sociales en Michoacán: siglos XIX y XX*, (Eduardo Lomeli Mijangos Díaz, coordinador), México, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo / Instituto de Investigaciones Históricas, 1999, pp. 103-139.
- GIMÉNEZ, Gilberto, "La concepción simbólica de la cultura", en *Teoría y análisis de la cultura*. México, Conaculta, 2005, pp. 67-87.
- \_\_\_\_\_, "Paradigmas de identidad", en Aquiles Chihu Amparán (coordinador) *Sociología de la identidad*, UAM-I/Miguel Ángel Porrúa, México, 2002, pp. 35-62.
- GONZÁLEZ GALVÁN, Jorge Alberto, "El artículo segundo constitucional. Los derechos de los pueblos indígenas en México", en Orlando Aragón Andrade (coordinador), *Los derechos de los pueblos indígenas en México. Un panorama*, México, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo / División de Estudios de Posgrado de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales / Secretaría de Cultura del Estado de Michoacán, 2008, pp. 151-178.
- GUEVARA FEFER, Fernando, "Los factores bióticos o biológicos: la vegetación", en *Historia General de Michoacán* (Enrique Florescano coordinador.), México, Gobierno del Estado de Michoacán / Instituto Michoacano de Cultura, volumen I, 1989, pp. 35-53
- HOBSBAWN, Eric, "Introducción: la invención de la tradición", en Eric Hobsbawm y Terence Ranger (eds.), *La invención de la tradición*, España, Editorial Crítica, 2002, pp. 7-21.
- JASSO MARTÍNEZ, Ivy Jacaranda, "Perspectiva histórica del movimiento indígena en Michoacán (1970-2006)", en Orlando Aragón Andrade (coordinador), *Los derechos de los pueblos indígenas en México*.

Un panorama, México, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo / División de Estudios de Posgrado de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales / Secretaría de Cultura del Estado de Michoacán, 2008, pp.181-203.

JUÁREZ LEYVA, José Francisco, *Relatoría de hechos socio-políticos de la comunidad indígena purhépecha de San Francisco Cherán, cabecera municipal del municipio de Cherán*, 31 de diciembre del 2011.

LA CAPRA, Dominick, *Historia en tránsito. Experiencia, identidad, teoría crítica*, México, Fondo de Cultura Económica, 2007.

LARA MILLÁN, Gloria y Reyes, Heladio, *Kitse Cha'itnio. Haciendo palabras. Chatinos de la Sierra y Costa de Oaxaca*, México, Culturas Populares / Conaculta / Ecosta Yutu Cuii / UMSNH / Facultad de Historia, 2012.

LARSON BEALS, Ralph, *Cherán: un pueblo de la Sierra Tarasca*, México, El Colegio de Michoacán / Instituto Michoacano de Cultura, 1992.

LECO TOMÁS, Casimiro, *Migración indígena a Estado Unidos. Purhépechas en Burnsville, Norte Carolina*, México, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo/Instituto de Investigaciones Económicas y Empresariales/ Centro de Investigaciones México-Estados Unidos/Secretaría del Migrante Michoacán / Facultad de Historia, 2009.

LENKERSDORF, Carlos, *Aprender a escuchar. Enseñanzas maya-tojolobales*, México, Plaza y Valdez editores, 2008.

ORDOÑEZ CIFUENTES, José Emilio, "Antecedentes doctrinarios del derecho internacional público moderno: integracionismo e indigenismo de participación", en Orlando Aragón Andrade (coordinador), *Los derechos de los pueblos indígenas en México. Un panorama*, México, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo / División de Estudios de Posgrado de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales / Secretaría de Cultura del Estado de Michoacán, 2008, pp. 95-121.

Plan de Desarrollo del Municipio de Cherán 2012-2015.

PÉREZ RUIZ, Mayra Lorena, *¡Todos somos zapatistas! Alianzas y rupturas entre el EZLN y las organizaciones indígenas de México*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2005.

REYES ROCHA, José, *La educación indígena en Michoacán*, México, Instituto Michoacano de Cultura, 1991.

ROTH SENEFF, Andrew, "Sobre la autosuficiencia de una categoría. Etnicidad en México antes y dentro de la globalización neoliberal", en

- Francisco Javier Gómez Carpinteiro, *Sendas en la globalización. Comprensiones etnográficas sobre poderes y desigualdades*, México, Universidad Autónoma de Puebla, 2008. PAGINAS.
- SACK, Robert D. "El Significado de la territorialidad" en Pedro Pérez (compilador) *Región e historia en México (1700-1850). Métodos de análisis regional*, México, Instituto Mora, 1991, pp. 194-204.
- SÁNCHEZ, Consuelo, *Los pueblos indígenas: del indigenismo a la autonomía*, México, Siglo Veintiuno Editores, 1999.
- SARMIENTO SILVA, Sergio, "El movimiento indio mexicano y la reforma del Estado", en Orlando Aragón Andrade (coordinador), *Los derechos de los pueblos indígenas en México. Un panorama*, México, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo / División de Estudios de Posgrado de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales / Secretaría de Cultura del Estado de Michoacán, 2008, pp. 61-92.
- SOTO GOZÁLEZ, José Luis, *Arte y simbología del año nuevo p'urhépecha*, México, Gaspa / Casa Natal de Morelos, 2008.
- STANISLAWSKI, Dan, *La anatomía de once pueblos de Michoacán*, México, El Colegio de Michoacán, 2007.
- THIERRY, Linck, *El Campesino Desposeído*, México, El Colegio de Michoacán, 1988.
- VARESE, Stefano, "Los dioses enterrados: el uso político de la resistencia cultural indígena", en Jacinto Arias Pérez (coordinador), *El arreglo de los pueblos indios: la incansable tarea de reconstitución*, México, SEP / Instituto Chiapaneco de Cultura / Gobierno del Estado de Chiapas, 1994, pp. 433-463.
- VÁZQUEZ LEÓN, Luis, *Ser indio otra vez. La purepechización de los tarascos serranos*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1992.
- VILLANUEVA, René, *Música popular de Michoacán*, México, Instituto Politécnico Nacional, 1998.
- VILLORO, Luis, *Estado plural, pluralidad de culturas*, México, Paidós / UNAM, 1988.
- WEBER, Max, *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*, España, Fondo de Cultura Económica, 2002.
- ZARATE HERNÁNDEZ, José Eduardo, "La reconstrucción de la Nación Purhépecha y el procesos de Autonomía en Michoacán, México", en Willem Assies, Gemma van der Harr y André Hoekema (Eds.), *El reto de la diversidad*, México, El Colegio de Michoacán, 1999.

\_\_\_\_\_ *Los señores de utopía. Etnicidad política en una comunidad purhépecha: Santa Fe de la Laguna-Ueamuo*, México, El Colegio de Michoacán / CIESAS, 2001.

\_\_\_\_\_ “Notas para la interpretación del movimiento étnico en Michoacán”, en *El estudio de los movimientos sociales: teoría y método*, Zamora, Michoacán, El Colegio de Michoacán/ UAM, 1991.

#### Páginas Web.

ALARCÓN-CHÁIRES, Pablo, *Etnoecología de los indígenas p'urhépecha. Una guía para el análisis de la apropiación de la naturaleza*, Morelia, Michoacán, UNAM / Centro de Investigaciones en Ecosistemas, julio de 2009. <http://etnoecologia.uv.mx/json /imagenesjson/ETNOPURE.pdf>.

ARAGÓN ANDRADE, Orlando, “El derecho en insurrección. El uso contra-hegemónico del derecho en el movimiento purépecha en Michoacán”, en *Revistas de estudios & pesquisas sobre as Américas*, vol. 7, número 2, 2013, pp. 37-69. [http://equidaddegenero.prd.org.mx/documentos/derecho\\_insurreccion.pdf](http://equidaddegenero.prd.org.mx/documentos/derecho_insurreccion.pdf).

BARABAS, Alicia M., “Etnoterritorios y rituales terapéuticos en Oaxaca”, en *Scripta Ethnologica*, vol. XXIV, núm. 24, CONICET, Argentina, pp. 9-19. <http://www.redalyc.org/ articulo.oa?id=14802401>.

DEL CASTILLO, Alejandra, “Cherán: 4 años de exigir justicia”, *Animal político*, México, 8 de febrero de 2012. <http://www.animalpolitico.com/2012/02/cheran-4-anos-de-exigirjusticia/>.

FIGUEROA SERRANO, David, “Conflicto social, tradición e identidad étnica en la costa nahua de Michoacán”, en *Espacios Públicos*, vol. II, núm. 22, Universidad Autónoma del Estado de México, agosto 2008, pp. 353-366. <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=67602220>.

FRAGA, Eugenia, “Descifrando a Luhmann. Posibles indicio de comunidad en la teoría sistémica”, en *VIII Jornadas de Sociología de la Universidad Nacional de la Plata. “Argentina en el escenario latinoamericano actual: debates desde las ciencias sociales”*. <http://jornadassociologia.fahce.unlp.edu.ar>.

- GIMÉNEZ, Gilberto, "Apuntes para una teoría de la región y de la identidad regional", en *Estudios de las culturas contemporáneas*, año/vol. VI, número 018, Universidad de Colima, Colima, México, 1994, pp. 165-173. <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=31661809>.
- GÓMEZ DURÁN, Thelma, "El pueblo que espanto el miedo", pp. 27-49. <http://entrelascenzas.periodistasdeapie.org.mx/wp-content/uploads/2012/12/El-pueblo-queant%C3%B3-al-miedo.pdf>.
- GONZÁLEZ, Jorge Atilano, "Cherán, México: unidad frente al crimen organizado", mayo 2012, pp. 48-50. [http://biblioteca.uahurtado.cl/ujah/msj/docs/2012/n608\\_48.pdf](http://biblioteca.uahurtado.cl/ujah/msj/docs/2012/n608_48.pdf).
- GROSSBERG, Lawrence, Identidad y estudios culturales: ¿no hay nada más que eso? <http://www.ram-wan.net/restrepo/modernidad/grossberg-identidad%20y%20eecs.pdf>.
- HASHEMI-DILMAGHANI, Mesri, Parostoo Anita, "Cherán, la política posible", *La Jornada Michoacán*, Morelia, 15 de febrero de 2012. <http://www.lajornadamichoacan.com.mx/2012/02/15/cheran-la-politica-posible/>.
- HIERNAUX-NICOLAS, Daniel, "Henri Lefebvre: del espacio absoluto al espacio diferencial", en *Revista Veredas*, pp. 11-25. <http://148.206.107.15/bibliotecadigital/articulos/12-2644132wvf.pdf>.
- HIJAR, Alberto, "Juchari Uinapikua", en *El Gallo Ilustrado*, núm. 963, 30 de noviembre de 1980. [www.espejel.com/joseluissoto/JUCHARI%20UINAPIKUA.do](http://www.espejel.com/joseluissoto/JUCHARI%20UINAPIKUA.do).
- [http://www.inegi.org.mx/prod\\_serv/contenidos/espanol/bvinegi/productos/censos/poblacion/2010/panora\\_socio/mich/Panorama\\_Mich.pdf](http://www.inegi.org.mx/prod_serv/contenidos/espanol/bvinegi/productos/censos/poblacion/2010/panora_socio/mich/Panorama_Mich.pdf).
- Informe Prisma. Pueblos indígenas y comunidades rurales defendiendo derechos territoriales. Estudios de casos sobre experiencias de prevención y defensa ante el narcotráfico y el crimen organizado en Mesoamérica*, San Salvador, Prisma / Alianza mesoamericana de pueblos y bosques, 2014. [http://www.prisma.org.sv/uploads/media/Pueblos\\_indigenas\\_y\\_comunidades\\_rurales.pdf](http://www.prisma.org.sv/uploads/media/Pueblos_indigenas_y_comunidades_rurales.pdf).
- Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Historia, México, *Información Nacional, por entidad federativa y municipios, Cherán, Michoacán de Ocampo*. <http://www3.inegi.org.mx/sistemas/mexicocifras/default.aspx?e=16>.
- Juicio para la protección de los derechos político-electorales del ciudadano. Expediente: sup-jdc-167/2012. <http://portal.te.gob.mx/coleccion/entencias/html/SUP/2012/JDC/SUP-JDC-00167-2012.htm>.

- LÓPEZ BÁRCENAS, Francisco, “La autonomías indígenas en América Latina”.  
[http://www.lopezbarcenas.org/sites/www.lopezbarcenas.org/files/A\\_utomomiasIndigenasenAmerica.pdf](http://www.lopezbarcenas.org/sites/www.lopezbarcenas.org/files/A_utomomiasIndigenasenAmerica.pdf).
- MANDUJANO ESTRADA, Miguel, “La primavera P’urhépecha; resistencia y Buen Gobierno en Cherán K’eri”, en *Bajo Palabra. Revista de Filosofía*, II Época, Núm. 9, 2014, pp. 103-112. REFERENCIA ELECTRONICA.
- OJEDA DÁVILA, Lorena, “Una etnia mexicana frente a su patrimonio cultural inmaterial. El caso de los purhépecha de Michoacán”, en *Revista Memória em Rede*, Pelotas, v.3, n.8, Jan./Jun.2013, pp. 1-15.  
<http://www.purepecha.mx/files/etnia-mexicana-unesco-160-703-1-PB.p df>.
- PÉREZ RAMÍREZ, Tatiana, “Memoria histórica de la insurrección cívica purhépecha en 1988”, en *Política y Cultura*, núm. 31, México, Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Xochimilco, 2009, 113-138. <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=26711982007>.
- VENTURA PATIÑO, María del Carmen, “Proceso de autonomía en Cherán. Movilizar el derecho”, en *Espiral. Estudios sobre Estado y Sociedad*, Vol. XIX No. 55, Septiembre / Diciembre de 2012, pp. 157-176.  
<http://148.202.18.157/sitios/publicacionesite/ppperiod/espinal/espinal.pdf/espinal55/s2.pdf>.
- ZALPA RAMÍREZ, Genaro, “La mitología del agua en la Meseta Purépecha”, en *Revista de literaturas populares*, año II, núm. 1, Universidad Autónoma de Aguascalientes, enero-junio de 2002, pp. 102-120.  
<http://www.rlp.cultur.aspopulares.org/textos/3/06-Zalpa.pdf>.

#### Testimonios orales.

*Charla con Pedro, taxista*, realizada en el tramo carretero Sevina-Cherán, Michoacán, por José Atahualpa Chávez Valencia, 1 de septiembre de 2015.

*Entrevista a Antonio Durán Velázquez, Ingeniero Agrónomo, Integrante del primer Concejo Mayor de Gobierno*, realizada en Cherán, Michoacán, por José Atahualpa Chávez Valencia, 30 de junio del 2015.

*Entrevista a la Comunera Romero Guerrero, ama de casa*, realizada en Cherán, Michoacán, por José Atahualpa Chávez Valencia, 16 de julio de 2015.

- Entrevista a Enedino Santaclara Madrigal, Profesor, Integrante del segundo Concejo Mayor de Gobierno, realizada en Cherán, Michoacán, por José Atahualpa Chávez Valencia, 14 de diciembre de 2015.*
- Entrevista a Gloria Campos Fabián, Odontóloga, Integrante del primer Concejo Mayor de Gobierno, realizada en Cherán, Michoacán, por José Atahualpa Chávez Valencia, 5 de julio de 2015.*
- Entrevista a José Francisco Juárez Leyva, Licenciado en Derecho, receptor de rentas del municipio de Cherán, realizada en Cherán, Michoacán, por José Atahualpa Chávez Valencia, 14 de octubre de 2015 y 8 de febrero de 2016.*
- Entrevista a José Guadalupe Tehandón Chapina, Profesor, Integrante del primer Concejo Mayor de Gobierno, realizada en Cherán, Michoacán, por José Atahualpa Chávez Valencia, 11 de enero de 2015.*
- Entrevista a Josué Velázquez Velázquez, Ingeniero Mecánico, Integrante del Concejo de los Bienes Comunales, realizada en Cherán, Michoacán, por José Atahualpa Chávez Valencia, 30 de junio de 2015.*
- Entrevista a María Elena Hurtado Rosas, Profesora, Integrante del segundo Concejo Mayor de Gobierno, realizada en Cherán, Michoacán, por José Atahualpa Chávez Valencia, 19 de diciembre de 2015.*
- Entrevista a Mario López Hernández, Militar jubilado, Integrante del segundo Concejo Mayor de Gobierno, realizada en Cherán, Michoacán, por José Atahualpa Chávez Valencia, 17 de diciembre de 2015.*
- Entrevista a Martha Sánchez Chávez, Licenciada en Administración de Empresas, realizada en Cherán, Michoacán, por José Atahualpa Chávez Valencia, 12 de enero de 2015.*
- Entrevista a Salvador Tapia Servín, Profesor jubilado, Integrante del primer Concejo Mayor de Gobierno, realizada en Cherán, Michoacán, por José Atahualpa Chávez Valencia, 3 de agosto de 2015.*
- Entrevista a Vicente Sánchez Romero, Campesino, realizada en Cherán, Michoacán, por José Atahualpa Chávez Valencia, 12 de enero de 2015.*