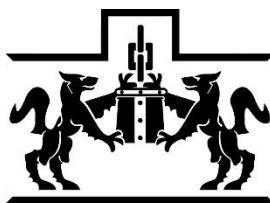


UNIVERSIDAD IBEROAMERICANA

Estudios con Reconocimiento de Validez Oficial por Decreto Presidencial del 3 de abril de
1981



LA VERDAD
NOS HARÁ LIBRES

**UNIVERSIDAD
IBEROAMERICANA**

CIUDAD DE MÉXICO ®

**PRESERVAR LA *KASHUMBIKUA*. EL SISTEMA DE VIGILANCIA Y JUSTICIA
EN CHERÁN K'ERI**

TESIS

Que para obtener el grado de

MAESTRO EN ANTROPOLOGÍA SOCIAL

Presenta

ARIEL CRUZ ORTEGA

Director

Dr. Yerko Castro Neira

Lectores

Dr. Rodrigo Parrini Roses

Dra. Anne W. Johnson

Agradecimientos

La culminación de esta tesis solo fue posible gracias al financiamiento otorgado por el CONACYT. De igual forma, agradezco a la Universidad Iberoamericana por haberme abierto las puertas para formar parte del programa de posgrado de Antropología Social.

Dedico esta tesis a mi mamá, Alejandrina Ortega; a mi papá, José Luis Cruz; a mi hermana, Denisse Alexandra, a quienes agradezco por su apoyo incondicional y por su amor. Espero hacerlos sentir orgullosos.

Agradezco a la comunidad de Cherán K'eri, la cual me recibió con los brazos abiertos y me hizo sentir parte de su vida. A los *tatá k'eri* y los *naná k'eri*, representantes de los cuatros grandes barrios, gracias por las facilidades que me brindaron a la hora de andar de “metiche”. Agradecimientos que hago extensibles a los miembros de la *Ronda Comunitaria*; a *Coyote Negro*, coordinador general; a *Yandel*, *Diablo* y *Pantera*, y a los/as miembros que tienen bajo su mando como coordinadores de turno; a los/as miembros retirados de la *Ronda*, a su fundadores/as, cuya memoria quedó aquí plasmada; al *Consejo de Honor y Justicia*, y en general a toda la estructura de gobierno local, quienes siempre me recibieron con amabilidad.

Agradezco, además, a la familia Cucué Ocampo; a Gaspar, a Carmelita y sus hijos, quienes me adoptaron y me hicieron sentir parte de su familia; a Rebeca, a su esposo Víctor y su hijo, quienes también me abrieron las puertas de su hogar. Dedico esta tesis además a Doña Melita y a su esposo Don Fide (QEPD), los pilares de la familia Cucué Ocampo, quienes compartieron conmigo su amor por la vida, por el pueblo y sus tradiciones.

Gracias a Mireya, a Martín y a su hija Zoé, quienes también me abrieron los brazos y me recibieron con afecto. Sin su apoyo este proyecto no hubiera sido posible. Extendiendo mi agradecimiento al colectivo *Sesí Irekani*. Qué el éxito los siga a donde vayan.

Gracias infinitas a mi director de tesis, el Dr. Yerko Castro Neira, cuyo apoyo fue fundamental para la culminación de este proyecto y quien compartió conmigo su entusiasmo por la investigación y por el espíritu crítico. Le agradezco además su paciencia, especialmente en los momentos más difíciles de la escritura.

Gracias a mis lectores, a la Dra. Anne W. Johnson y el Dr. Rodrigo Parrini Roses, cuya lectura crítica de mi trabajo fue de enorme ayuda a la hora de pulir esta obra. Su apoyo a mi proyecto ha sido fundamental e invaluable.

Agradezco, además, a la plantilla docente del programa de posgrado, de quienes aprendí a amar la antropología. Gracias al Dr. Roger Magazine por revivir mi interés en el deporte como tema de investigación, al Dr. Alessandro Questa y al Dr. Emiliano Zolla por introducirme con pasión la antropología *mexa*; al Dr. Alejandro Agudo, por sus puntuales comentarios hacia mi trabajo; a la Dra. Areli Ramírez, por presentarme algunas de las lecturas más potentes que experimente durante el posgrado; a la Dr. Anne Johnson, por la pasión contagiosa con la que siempre dio sus clases.

Y, por último, gracias a Charlie, a Carlos “Botanas” y a Magaly, sobrevivientes de mis años en la poderosísima UAM-Iztapalapa; a Gaby, por los años de amistad (intermitente, pero *chida*); a Leonardo, a Xóchitl y Anadshieli, a quienes siempre les agradeceré el haberme mostrado un camino distinto. A todos/as ustedes, qué sus vidas se colmen de felicidad y amor.

Gracias infinitas.

INDICE

INTRODUCCIÓN	1
Sobre el objetivo de tesis	1
Conociendo Cherán K’eri	8
Entrada a campo y metodología	16
CONSIDERACIONES TEÓRICAS Y CONCEPTUALES	24
CAPÍTULO I	35
Objetivos	35
1.1 NARCOTRÁFICO, CRIMEN Y VIOLENCIA EN MICHOACÁN	37
1.1.1 Narcotráfico en Michoacán, un resumen.....	38
1.1.2 Ruptura y concentración de poder entre grupos rivales	42
1.1.3 Expansionismo y relaciones de reciprocidad.....	45
1.2 “DEFENDER AL PUEBLO”. GUERRA CONTRA EL NARCO Y EL SURGIMIENTO DE LA DEFENSA COMUNITARIA	48
1.2.1 Defensas comunitarias (indígenas). Algunas precisiones.....	51
1.3 “SE VAN A ACABAR TODO”. LA DEPREDACIÓN DE LA MADERA EN CHERÁN	55
1.3.1 El <i>Levantamiento</i>	64
1.3.3 Ejercer el autogobierno	70
1.3.4 La estructura dentro de la <i>Estructura</i>	74
a) Concejo Mayor	80
b) Bienes Comunales	81
c) Honor y Justicia.....	83
CONSIDERACIONES FINALES	84
CAPÍTULO II	89
Objetivos	89
2.1 IDENTIDAD Y ROLES DE GÉNERO EN CHERÁN K’ERI	90
2.1.1 La familia purépecha	92
2.2 ROLES DE GÉNERO Y VIDA COTIDIANA	103
2.2.1 El lugar de la familia en el aprendizaje de los roles de género	105
2.2.1.1 Prepararse para la adultez: <i>jovencitas</i>	110
2.2.1.2 Prepararse para la adultez: <i>jóvenes</i>	113
2.2.3 Noviazgo y matrimonio	116
2.2.3.1 Vida en matrimonio	125
2.2.4 Hombres y migración.....	127
2.2.5 Mujeres trabajadoras.....	131

2.2.5.1 “Entre mujeres nos vigilamos”	135
CONSIDERACIONES FINALES	139
CAPÍTULO III	143
Objetivos	143
3.1 BREVE HISTORIA DE LA RONDA COMUNITARIA TRADICIONAL	144
3.1.1 Estructura de la <i>Ronda Comunitaria Tradicional</i>	151
3.2 RONDA COMUNITARIA INFORMAL	156
3.2.1 Los <i>Iniciadores</i>	165
3.2.2 La restitución del <i>honor</i> entre los <i>rondines</i>	172
3.3 CONFORMACIÓN DE RONDA COMUNITARIA FORMAL	184
3.3.1 Estructura de la <i>ronda comunitaria formal</i>	190
3.3.2 “Jueguitos de niños”	195
3.4 VIGILAR LA MORAL LOCAL	197
3.4.1 “¿Por andar de <i>ishkandi</i> ?”	201
3.4.2 “Mediamos, no juzgamos”	207
3.4.3 “Deben de ponerse de nuestro lado”	212
CONSIDERACIONES FINALES	225
CONCLUSIONES	230
Referencias	236

INTRODUCCIÓN

Sobre el objetivo de tesis

En un principio, esta tesis tuvo por objeto hablar sobre la *Ronda Comunitaria* como fenómeno de interés antropológico. Desde mis años en la licenciatura, los eventos sucedidos en Cherán habían despertado mi curiosidad sobre la comunidad. Pues, ante nuestros ojos, esta comunidad se elevaba como un proyecto ambicioso que parecía retar al Estado y sus pretensiones totalitarias al reclamar para sí el “autogobierno”. Una forma de organización comunitaria que le decía “no” a los partidos políticos, “no” a las instituciones del Estado, “no” a las policías municipales. Todo lo cual, me atrajo en su momento.

Habiendo dicho esto, como muchos, lo que sabía sobre Michoacán, y particularmente sobre la Meseta Purépecha, provenía de los medios de comunicación que cubrían con especial interés la ola de violencia que asolaba al estado. La “guerra contra el narco” continuaba cobrando vidas de civiles, agentes del Estado y grupos criminales. Víctimas del fuego cruzado entre militares, policías federales y *sicarios* aparecían a diario en noticieros, periódicos y redes sociales. Esto sin dejar de mencionar a los miles de desaparecidos y desplazados. Todo lo cual, hicieron todavía más destacable lo sucedido en Cherán.

En los noticieros se hablaba de Cherán como el pueblo indígena que había expulsado, no solo al *narco*, sino también al gobierno. Ante el país, se les presentaba como una comunidad campesina que, armada únicamente de palos, piedras y *cuetes*, había logrado atrincherarse al interior de la comunidad, impidiendo el paso de criminales, policías y políticos. Lo anterior, era de especial interés en la discusión pública, pues revelaba una falla dentro del Estado, en tanto estructura política encargada de los trabajos de seguridad,

vigilancia y justicia dentro del territorio mexicano, pues se ponía de manifiesto que este era incapaz de crear las condiciones sociales, económicas y políticas para atender estas áreas. Un problema que se hacía más evidente dentro de una administración que presumía de enfrentar directamente el problema del crimen organizado, cuando la realidad parecía indicar lo contrario.

Es el contexto de estos eventos, mi curiosidad crece y no es sino hasta recientemente que veo la oportunidad de abordar este tema a través del programa de posgrado de la IBERO. En principio me propuse abordar los eventos sucedidos en abril de 2011 y cómo fue que estos desembocaron en la formación de un movimiento político, el cual contaba con sus propias instituciones políticas y de toma de decisión, en las que destaca la *Ronda Comunitaria*. Con el tiempo, y gracias a las observaciones del Dr. Yerko Castro, añadido al proyecto una visión de género, particularmente sobre las masculinidades. En ese sentido, el interés se dirigió exclusivamente hacia la *Ronda* como un espacio de dominio masculino, lo cual podría dar pie a una discusión interesante sobre la manera en que se construyen nociones sobre el *ser* hombre al interior de la comunidad.

Sin embargo, mi estancia en campo me dio la oportunidad de ver otra cara de la *Ronda Comunitaria*, una en la que la comunidad emplea a esta institución como un medio para resolver las disputas personales en las que su honor se ve comprometido. Lo cual ocurre, además, con la participación directa del *Consejo de Honor y Justicia*, quienes se encargan de proteger y restaurar el daño provocado al honor individual y colectivo de sus ciudadanos. Esto mediante la administración de sanciones y acciones encaminadas a restaurar un sentido de honorabilidad.

Todo esto, me llevó a observar al movimiento que surgió en Cherán, como un esfuerzo colectivo por restaurar, no solo la vida pública de la comunidad, sino un sentido colectivo de honorabilidad. Lo anterior, sirve para pensar en el sistema de seguridad, vigilancia y justicia, como parte de una continuidad cultural donde las instituciones locales atienden las necesidades de su comunidad.

Y es que, si algo parece caracterizar a esta comunidad, es el interés compartido por preservar ciertas normas de conducta entre sus habitantes, esto con el propósito de garantizar el “bien vivir” o *sesí irekani*. Entendiendo a este concepto como una extensión del orden social, en la que hombres y mujeres comparten la responsabilidad de preservar a través de sus actos, el honor individual y familiar. Lo cual señala por qué el honor aparece como un elemento nodal en la constitución de Cherán K’eri como proyecto político. No es de extrañar que el propio manual de gobierno considere que los integrantes de sus instituciones sean ciudadanos que cubran una serie de cualidades morales y políticas que representen los valores locales. Pues solo personas que cubran dichos requisitos serán capaces de ejercer sus funciones de manera que se preserve una forma de vida, incluidos todos los aspectos morales que se le inscriben.

En ese sentido, el *sesí irekani* se forja como un proyecto colectivo que orienta a sus ciudadanos a seguir ciertas normativas, las cuales demandan un ejercicio continuo de la auto vigilancia y la regulación de los actos individuales. En ese sentido, mucho de este trabajo de auto vigilancia y regulación, implica que los individuos acudan a las instancias dispuestas para denunciar a aquellos que falten a sus obligaciones. Como se podrá ver más adelante, muchas de estas cuestiones implican a hombres y mujeres de maneras distintas, lo cual está íntimamente relacionado a la socialización de los deberes morales diferenciados que cada

uno tiene. Lo cual, por su puesto, es una extrapolación de los rasgos biológicos diferenciados entre hombres y mujeres.

Y es justamente en este fenómeno que mi proyecto de tesis terminó por asentarse, levantando una serie de cuestiones particulares alrededor de la honorabilidad o la *kashumbikua*. Cuestiones que intentan entender cómo es que la construcción de las identidades y los roles de género se ven atravesadas por el deber social, y el deseo individual, de preservar el bien vivir o *sesí irekani*.

Ahora bien, como se verá más adelante, la idea de preservar una forma de vida particular puede rastrearse hasta la lucha que encabezaron los hombres y mujeres de Cherán. Como argumentaré en su momento, el movimiento social y político que organizaron fue más allá de la búsqueda de herramientas que garantizaran su supervivencia a través del reconocimiento de su derecho a ejercer la autonomía. También fue una lucha por la restauración del honor colectivo y, por extensión, de una forma de vida que se distingue por sus prácticas ancestrales, las cuales implican la enseñanza y el aprendizaje de deberes morales entre sus ciudadanos.

Para entender esto en profundidad, se profundizará en los eventos ocurridos en 2011 y en adelante, resaltando el papel esencial que las mujeres desempeñaron. Pues, como ya se ha escrito con anterioridad, el origen del *Levantamiento* se puede rastrear hasta este sector de la comunidad cheranense. Esto, más que servir como parte de una reconstrucción y exposición de los hechos que tuvieron lugar, me servirá para plantear un problema comunitario particular: la mancha sobre el honor colectivo y la ausencia de los hombres, en tanto *responsables* directos de proteger, vigilar y (en su caso) restaurar el honor de sus mujeres, y de sus familias (y en sí de la comunidad en su conjunto).

Según lo relatado por miembros de la comunidad, lo sucedido en aquel lejano 15 de abril, fue motivado por el hartazgo colectivo de las mujeres. Hartazgo producido directamente por las violencias que vivían día a día por parte de los “hombres malos”, las cuales eran distintas a las que fueron sometidos los varones de la comunidad. “Nos decían de cosas. Qué se iban a llevar a todas las *viejas*...para hacerles, pues, *cosas malas*. *Nos vamos a llevar a las muchachitas cuando acabemos con el bosque* -decían. Y pues a una le daba miedo, que fueran diciéndote de cosas en la calle” (Margarita, comunicación personal).

Como se puede sugerir por este, y otros testimonios, la amenaza de vivir otras formas de violencia, como el abuso sexual, las pusieron en la situación de defenderse a sí mismas, y su propio honor, ante la ausencia de sus hombres. Esto último, recobrará mayor relevancia, cuando se acentúe las dinámicas de género al interior de la comunidad, pues de estas se desprenden deberes y obligaciones morales relacionados con la *kashumbikua*. Y que, en el caso particular de la sexualidad, orienta a la comunidad a vigilar y proteger su “decencia” en un esfuerzo individual y colectivo por mantener el buen nombre y la imagen pública, especialmente el de las mujeres, de quienes se espera cierta aura de decoro y pureza.

En ese sentido, el acto de valentía y de hartazgo que protagonizaron las mujeres, en el fondo también era un llamado de atención para los hombres de la comunidad, quienes había abandonado sus deberes como “jefes de familia”, como “proveedores” y como “defensores” de la honorabilidad de sus mujeres y de sus familias. Si bien las condiciones que provocaron que los varones abandonaran sus deberes morales, estuvo atravesada por la cruenta violencia de la que eran objeto, la reacción de las mujeres puso el dedo sobre la llaga: los hombres habían dejado de actuar *como* hombres; habían abandonado sus deberes, y en el proceso mancillaron la honorabilidad de aquellos a quienes debe de proteger a toda costa.

Esto último se acentuó particularmente, cuando observamos que muchas de las violencias a las que estuvieron expuestos implicaban amenazas de muerte y la pérdida permanente de sus tierras de cultivo y otros medios de subsistencia. Situación que los puso en posición de abandonar el espacio público por miedo a las represalias. Si bien, como ya se señaló, la situación que atravesaba la comunidad explica por qué los hombres abandonaron de a poco sus obligaciones morales, esto no quita de en medio un sentimiento de vergüenza compartido. “Las mujeres nos ganaron”, es una frase que se repitió una y otra vez durante mi estancia, la cual refleja precisamente la naturaleza detrás de sus tensiones individuales y colectivas al fallar a sus deberes.

Con una carga moral de este tamaño, los varones de la comunidad tuvieron que verse en la posición de tener que recuperar el honor que les había sido arrebatado durante tanto tiempo. En ese sentido, la organización de las fogatas, las barricadas y de la propia figura de la *Ronda*, sirvieron como espacios de redención (por llamarlo de alguna forma). Y es que, como se detallará más adelante, la posibilidad de enmendar sus fallas morales jugó un papel importante a la hora de fortalecer al *Movimiento*, así como a dos de sus instituciones más importantes: la *Ronda Comunitaria* y el *Consejo de Honor y Justicia*.

Para explorar estas cuestiones, este trabajo hará énfasis en la cuestión del honor, un tema que en la antropología ha sido abordado a través de textos clásicos como los elaborados por Pitt-Rivers (1968) y Peristiany (1968), los cuales están dedicados a explorar este tema en la sociedad de Andalucía y del Mediterráneo, respectivamente. En estas sociedades, el honor juega un papel importante a la hora de regular las acciones de sus respectivas poblaciones, quienes se ven en la necesidad de actuar según una serie de normas locales, las cuales sirven

para preservar el honor individual, pero también para conservar cierto sentido de cohesión social, lo cual se traduce en una forma de orden colectivo.

Para explorar estas cuestiones, se partirá de las siguientes preguntas: ¿Cuál es el papel que juega el sistema de vigilancia, seguridad y justicia (operado por la *Ronda Comunitaria* y el *Consejo de Honor y Justicia*) en el mantenimiento de la cohesión social? ¿Cuál es rol que juega el honor o la *kashumbikua* individual y colectiva en el funcionamiento del sistema de vigilancia, seguridad y justicia? ¿Cómo se aprenden y ejercen las identidades y roles de género, y cómo es que estos se relacionan con la *kashumbikua* individual y colectiva de hombres y mujeres? ¿Cuáles son los mecanismos de acción previstos por el sistema de vigilancia, seguridad y justicia locales, para preservar y restaurar el honor individual y colectivo de sus ciudadanos?

Para contestar estas preguntas, valdrá la pena remitirse a los textos de Lemus (2008; 2017) y Herrera (2002; 2006; 2013; 2017), quienes han explorado en profundidad el honor entre los purépechas. Ambas autoras examinan distintos fenómenos que van desde las identidades y los roles de género, el fenómeno migratorio. Desde su perspectiva, el honor entre los purépechas (entre ellos los de Cherán) está relacionada estrechamente a diversas prácticas locales, de las cuales emanan una batería de deberes morales en los que el género juega un papel importante. Pues el hecho de haber nacido como hombre o como mujer (en el sentido de poseer características biológicas asociadas a estos espectros), confiere a cada uno la responsabilidad de ser, actuar, pensar y sentir de formas específicas a su género.

Como se explorará más adelante, el objetivo de estas condiciones normativas no es otro que justamente mantener cierto sentido de armonía, de orden social. Siguiendo este orden de ideas, pretendo exponer la manera en que la *Ronda* y el *Consejo de Honor y Justicia*

operan a favor de la comunidad para garantizar que este orden se mantenga. En ese sentido, sostengo que la búsqueda de la justicia se distancia radicalmente de las nociones punitivas del Estado, pues como se expondrá, el esfuerzo que hacen estas instituciones está dirigido a buscar que cada individuo pueda encontrarse con una versión de la justicia que se ajuste mejor a sus necesidades. Se trata de una justicia que busca que los involucrados en un conflicto tengan la oportunidad de enmendar sus faltas morales y en su caso de recuperar su propio sentido de honorabilidad.

Conociendo Cherán K’eri

El municipio de San Francisco Cherán, o Cherán K’eri (como lo rebautizaron sus pobladores una vez se estableció el gobierno por “usos y costumbres”), se ubica en el corazón de la Meseta Purépecha, al noroeste del estado de Michoacán. Este municipio forma parte de una de cuatro regiones habitadas por los purépechas¹, nombre con el que se conoce a los herederos culturales de la antigua sociedad tarasca, la cual ocupó el territorio hasta la llegada de los españoles en 1521.

Con una superficie de aproximadamente 222.8 Km², Cherán es uno de los más grandes municipios de la región (*Plan de Desarrollo Comunal, 2018-2021*: 12). Y con un aproximado de 20,586 habitantes, en ella se concentra la más grande población de origen indígena de la Meseta (Data México, 2022)². El territorio cheranense está compuesta por dos

¹ La zona lacustre de Pátzcuaro (*japundarhu anapu*), la cañada de los once pueblos (*eraxamani*) y la ciénega de Zacapu, son las otras tres regiones habitadas por pueblos de origen purépecha o tarasco, que es como se conoce al pueblo originario que habitaba la tierra de *Mechuacan (Tzintzuntzan)*, la antigua capital del señorío Tarasco, antes de la llegada de los españoles, y de quienes los purépechas modernos son sus descendientes directos (Beals, [1945] 1992).

² Un 51.7% son mujeres y un 48.3 hombres. El 31.6% del total de habitantes son menores de edad y el resto adultos. Entre estos, el 18.7% mayores de 3 años habla alguna lengua indígena (Tarasco o Purépecha: 3814 habitantes; Náhuatl: 18 habitantes; Q’anjob’al [variante maya]: 4 habitantes).

regiones: la cabecera municipal y una tenencia conocida localmente como el *Cerecito*, la cual se haya en lo profundo de la zona boscosa. Se trata de un sitio relativamente pequeño, cuya población oscila entre los 500 y 700 habitantes, según los propios datos elaborados por el gobierno municipal³.

En lo que respecta a la cabecera municipal (que es el espacio en que pase la mayor parte del tiempo), esta posee una superficie de 3.18 km² (*Plan de Desarrollo Comunal, 2018-2021:12*). Si bien posee una apariencia semiurbana, la distribución espacial conserva una organización del tipo colonial, compuesta por cuatro grades barrios. Tal y como describe Beals, en su texto sobre Cherán (1992 [1945]), la división de la cabecera corresponde a la división de los cargos religiosos y las obligaciones políticas locales traídas por los españoles -estructura que a su vez responde a organización social del tipo pueblo-hospital (*ídem*).



Ilustración 1-Mapa de Cherán K'eri.

Sobre el origen de este territorio no existen datos detallados, aunque se posee la certeza de que se trata de una comunidad que ya habitaba la región desde antes de la llegada

³ Según estos datos, poco menos de 300 de estos habitantes son menores de edad, por lo que el resto son todos adultos, de los cuales una decena son mayores de 60 años.

de los españoles. En *La relación de Michoacán* se menciona a Cherán (o *Cherani*) como uno de los pueblos conquistados por *Hirepan* y *Tangáxoan*, ambos sobrinos de *Tariácuri*, fundador del imperio Purépecha (citado por Gembe, 2016: 94). Tras la conquista, Cherán, al igual que muchos otros pueblos aledaños pertenecientes al imperio tarasco, pasó a ser una colonia gestionada por los franciscanos. Y no es sino hasta el 20 de noviembre de 1861 que el territorio es elevado a cabecera municipal (*Manual de la Estructura y Organización del Nuevo Gobierno*, 2011: 04). Estatus que ha mantenido hasta la fecha, aunque con algunos cambios respecto a su extensión territorial⁴.

Como ya se hizo mención, el municipio se encuentra dividido por cuatro grandes barrios, a saber: *Jarhükutini* (traducido como *en el borde*) /Barrio 1°; *Ketsikua* (*de abajo*); *Karhákua* (*de arriba*) /Barrio 3°; y *Parikutini* (*el otro lado*) /Barrio 4°, a menudo referenciado por la comunidad como *Barrio Paris*. El punto de encuentro de estos barrios está marcado por la Plaza, lugar de descanso de la iglesia de San Francisco de Asís y de la



Ilustración 2-Vista de la iglesia de San Francisco de Asís

⁴ Hasta antes de 2015, Cherán poseía una delimitación mayor que le daba derechos sobre una segunda tenencia, a saber: Santa Cruz Tanaco. Sin embargo, tras los eventos acaecidos en territorio cheranense, y tras haber ganado su derecho a ejercer la autonomía, los habitantes de Santa Cruz Tanaco se demandaron su separación del municipio. Exigencia que eventualmente fuera reconocida bajo el acuerdo CG-69/2015, avalado por el Instituto Electoral de Michoacán, lo que le valió su reconocimiento como “entidad política y social investida de personalidad jurídica, con libertad interior, patrimonio propio y autonomía para su gobierno” (Gaceta Parlamentaria, Congreso del Estado de Michoacán Ocampo, LXXV Legislatura. p. 3).

Casa Comunal, edificio que concentra las oficinas que constituyen el grueso de la administración municipal.

Dicho inmueble se encuentra en medio de toda una hilera de edificaciones del tipo “tradicional” (paredes de adobe y vigas de madera), las cuales cumplen un doble propósito: como vivienda y como locales comerciales (abarrotes, farmacias, papelerías, zapaterías, centros de cómputo y videojuego, entre otros). Como tal esta zona concentra la mayoría de las actividades económicas de la región, pues no solo es el corazón del municipio, sino que además es el lugar de mayor tránsito para sus habitantes y para viajeros, ya que convive junto a la carretera Carapan-Uruapan, la cual cruza todo el municipio.



Ilustración 3-Vista de la Casa Comunal, a un costado de la Plaza.

Respecto a la infraestructura general, la cabecera cuenta con un Hospital Integral Comunitario, así como una Unidad Médica Regional (ligada al Instituto Mexicano del Seguro Social), así mismo cuenta con una Oficina de Enlace (dependencia ligada a la Secretaría de Relaciones Exteriores, encargada de administrar asuntos migratorios vitales para la comunidad, dado su constante y nutrido flujo de migrantes hacia el país vecino de norte).

Por otro lado, es posible hallar varias escuelas públicas de los tres niveles (básica, media superior y superior), entre los que destacan la Escuela Normal Indígena, ubicada sobre la carretera Uruapan-Carapan, en el Barrio 1°, a tan sólo unos metros de la Unidad Deportiva conocida como *La Granja*, la cual a su vez convive con el *Vivero Comunal* (sitio en el que se ubican las oficinas del *Consejo de Bienes Comunales*). Otra institución de educación superior es la Universidad Pedagógica Nacional, la cual se ubica al noroeste del Barrio 4°, justo a uno metros de los límites de la cabecera municipal.



Ilustración 4-Vista de la cárcel local. Hogar de la Ronda Comunitaria y el Consejo de Honor y Justicia.

Un espacio que valdría la pena detallar para fines de esta tesis, sería la cárcel municipal (*katajperakua*), mejor conocida como las *barricadas*, lugar de reunión de los cuerpos de seguridad y vigilancia comunitario conocidos como la *Ronda*⁵. Ubicado a unos metros del Hospital Integral, y al suroeste del *Barrio 3°*, las *barricadas* poseen una estructura

⁵ Como tal, este espacio funciona como centro de operaciones de la *Ronda*, por lo que es empleado como el principal punto de encuentro para los elementos de esta institución. Para estos fines, el espacio cuenta con un comedor (formado por una estufa de gas, una mesa de madera y una cafetera), una sala de descanso (compuesta por dos bancos de metro y medio de largo) y un dormitorio (con un par de literas y camas individuales), empleadas por los *rondines* para descansar o hacer sus comidas, así como una oficina principal en la que se celebran diversas reuniones (la cual comparte espacio con la ventanilla del área de atención), finalmente el espacio interior cuenta con una armería, la cual es administrada por el guardia de turno. En sí mismo esta edificación no posee mayores cambios estructurales respecto a su diseño original, por lo que la *Ronda* simplemente ocupa un espacio que hasta hace más de una década los policías municipales habitaban.

sencilla. De unos 20 m², este edificio se sitúa en la cima de una elevación de tierra a cuyas espaldas descansa la plaza de toros local, cede de incontables jaripeos y corridas de toro (que por motivos de la pandemia fueron pospuestos durante dos largos años). Cuenta con un área de atención, un par de celdas y oficinas varias, las cuales ocupan principalmente el *Consejo de Honor y Justicia*. Más adelante se detallará la función de estas figuras y su relación, por el momento solo es necesario tener en mente que ambas trabajan conjuntamente en la administración de tareas de vigilancia, seguridad y de impartición de justicia.

En lo relativo a la vida diaria de los habitantes de Cherán, está transcurre principalmente entre la vida en el campo, el comercio y la migración. Siendo esta última una de las actividades económicas más esenciales, pues la derrama económica que generan a través de las remesas ha servido como sustento para las familias cheranenses. Es gracias a la presencia de los “norteros” (como se conoce localmente a los trabajadores que migran a Estados Unidos), que una parte sustancial de la economía local ha continuado fluyendo en las últimas dos décadas. Si bien como ya han señalado diversos autores (Lemus, 2008; Ramírez, 2006; 2013; Leco, 2005), la migración al país del norte no es fenómeno nuevo (ya que puede rastrearse hasta mediados de siglo XX), de manera más reciente la alta afluencia de población migrante ha cambiado radicalmente el horizonte de la comunidad.

En principio, es posible apreciar que flujo migratorio ha traído consigo un estilo de vida “americano” (categoría empleada localmente), el cual hace referencia a una serie de actitudes y sensibilidades estéticas y gastronómicas que contrastan con el estilo de vida rural o “tradicional” que ha distinguido a la comunidad a lo largo de su historia. Lo anterior ha dado lugar a una serie de tensiones en la que el avance de la “modernidad” es recibido con cierta cautela por una parte importante de las y los comuneros. Por un lado, se reconoce que

la presencia de los “norteños” ha beneficiado el “progreso” de la comunidad en términos de infraestructura y de acceso a ciertos servicios y comodidades, pero por otro se les ha acusado por impulsar un modo de vida banal que desplaza ciertos aspectos capitales de la vida comunitaria relacionadas con formas de socialización, e incluso de formas de vestir, andar y de comunicarse.

En lo relativo a la infraestructura, cabe señalar que estas tensiones han dado lugar distinciones internas que dividen a los cuatro barrios en zonas “modernas” y “tradicionales”. Barrios como el 1° y 2°, por ejemplo, califican entre la comunidad como barrios modernos. Lo anterior obedece al hecho de que estas áreas concentran el mayor número de negocios asociados con un estilo de vida anglosajón. En ambos barrios es posible observar un notable número de locales comerciales que van desde tiendas de abarrotes hasta *minisúperes*, restaurantes, bares, cenadurías, *boutiques*, salones de belleza, gimnasios, consultorios médicos privados; así como comercios especializados como *skateshops*, de consumo *fitness* y centros nocturno o *antros*, los cuales están más enfocados hacia una clientela juvenil.

Sumado a lo aquí descrito, debe apreciarse que a este crecimiento económico lo ha acompañado un serio cambio en el estilo arquitectónico elegido por sus habitantes. Las llamadas “casas americanas” abundan en ambos barrios. Se trata de edificaciones que han sustituido la madera y el adobe por las varillas de metal y concreto, las cuales se diseñan teniendo como referencia a las residencias norteamericanas. Estas viviendas combinan diversos tipos de revestimientos y estilos de construcción, según las sensibilidades modernizadas de sus habitantes. Al caminar por las calles de ambos barrios, es posible apreciar espacios robustos que de a poco van desplazando las casas de madera y adobe.

Ahora bien, en el caso de los barrios 3° y 4°, esta distinción de modernidad es menos notable. La gran mayoría de las casas siguen una estructura “tradicional”, y hay una notable ausencia de negocios novedosos. Es muy común que los habitantes de estas zonas se desplacen hacia la Plaza para poder hacer sus compras del día, o bien para acceder a alguno de los servicios y comodidades a las que sus vecinos acceden con mayor facilidad.

Al parecer las posibilidades de asequibilidad están marcadas por la cercanía de cada uno de los barrios a la carretera Carapan-Uruapan, pues como ya se señaló esta vía beneficia el traslado de personas de la comunidad y de municipios vecinos. Lo anterior ha sido aprovechado por los vecinos de los barrios 1° y 2°, quienes no han desaprovechado la oportunidad de invertir en negocios exitosos, los cuales se nutren del desplazamiento constante de viajeros. En el caso particular de los barrios 3° y 4°, al distanciamiento que hay con la carretera, se le suma la carencia de ciertos básicos. La ausencia de caminos pavimentados, la falta de servicios de luz y agua, impiden el establecimiento de negocios prósperos y viviendas que demanden un uso mayor de servicios básicos, sin duda hacen más complicado comenzar empresas de inversión, o mejoras arquitectónicas.

En ese sentido, para los colonos de los barrios “tradicionales”, es más conveniente invertir en actividades agrícolas y de engorda de animales. Pues si bien se están distanciados de la principal vía de tránsito, su cercanía con el bosque y las parcelas beneficia dichas actividades. Habiendo dicho lo anterior, cabe señalar que mucho de lo que se produce en las parcelas y las tierras comunales, tiene fines de autoconsumo, por lo que solo se comercian (o intercambian) cantidades pequeñas de maíz, frijol, trigo y avena (los principales productos de cultivo). Como puede suponerse, estas actividades económicas no permiten generar mayores ganancias y mucho menos realizar inversiones de otro orden.

Ahora bien, más que dar una explicación en profundidad sobre las dinámicas económicas y de desarrollo que caracterizan a Cherán, lo que me interesa aquí es exponer una imagen general sobre la comunidad y sus habitantes. Más adelante, cuestiones como la migración volverán con más fuerza, por lo que es importante tener una imagen general sobre esta actividad y su relevancia en la comunidad. Especialmente cuando se aborde, desde una perspectiva de género, las formas de socialización de hombres y mujeres y cómo es que estos adquieren identidades y roles diferenciados según su sexo. Todo lo cual forma parte de un entramado de relaciones sociales, las cuales guían, motivan y corrigen a los individuos para que estos cumplan con ciertas expectativas sociales. De momento, espero que esta breve descripción sobre la cabecera municipal, donde hice la mayor parte de mi trabajo de campo, permita al lector tener una imagen del espacio y las dinámicas sociales donde ocurrieron mis observaciones.

Entrada a campo y metodología

Mi entrada a campo se produjo en dos etapas a lo largo del año 2021 y parte del 2022. Mi primer acercamiento con la comunidad de Cherán K'eri, ocurrió durante abril de 2021, y tuvo como objeto realizar observaciones generales sobre la comunidad y su día a día durante un mes. Apoyado por mi diario de campo, me dediqué a recorrer la comunidad, tratando de familiarizarme con el espacio y con las dinámicas sociales de sus habitantes.

A su vez, aproveche mi estancia en la comunidad para presentarme directamente con los representantes de la comunidad y máximas autoridades locales, es decir, con los *K'eris*. En virtud de que mi proyecto de tesis requería trabajar de cerca con dos de sus instituciones más representativas, la *Ronda Comunitaria* y el *Consejo de Honor y Justicia*, exponer el

motivo de mi estancia ante las autoridades locales fue vital. Lo anterior me permitió crear lazos de confianza con los *K'eris*, así como con los miembros activos de los *Consejos* que dan forma a la *Estructura* (como se conoce al aparato político y burocrático local).

Cabe señalar que mi llegada al campo se dio en medio de dos acontecimientos relevantes: primero, el décimo aniversario del inicio del *Levantamiento*; segundo, los procesos locales de elección de representantes de la 3ra *Estructura* de gobierno local. Esto me permitió aproximarme a los distintos barrios de Cherán, al poder presenciar las discusiones públicas que se llevaban periódicamente como parte de los procesos de elección popular.

Mi presencia en estos espacios públicos me permitió hacerme notar, pues para poder presenciar estos eventos, debía solicitar permiso a los organizadores, quienes ponían a votación con la comunidad mi estancia o expulsión del evento en turno. Como fui aprendiendo, cada barrio trata sus procesos políticos de manera distinta a la hora de aceptar la presencia de *fuereños*, especialmente si se trata de periodistas, investigadores o estudiantes. En ese sentido, me encontré con barrios más recelosos sobre sus procesos, aunque en general se admitía mi estancia a cambio de mi voluntad para seguir reglas básicas: 1. No hablar, ni hacer preguntas. 2. No tomar notas (lo que escribiera más adelante, debía provenir de mi memoria). 3. No grabar vídeo ni tomar fotografías. 4. Respetar el anonimato de las y los comuneros.

Esta primera etapa fue vital para mi trabajo, pues a lo largo de un mes pude entrar en contacto con diversos actores de la comunidad. Pasando por antiguos miembros de la *Estructura*, incluyendo a *ex K'eris* de las primeras dos administraciones de gobierno municipal, tuve la oportunidad de acceder a distintas narrativas en las que abordé con ellos/as

diversas cuestiones. Por su puesto, en la mayoría de mis interacciones el foco de atención giró alrededor de los hechos ocurridos durante el 15 de abril de 2011, así como los meses de lucha que les siguieron.

Con este bagaje de por medio, mi segunda ida a campo, ocurrida a principios de agosto, ocurrió con más confianza. Para entonces, ya era conocido por miembros de la comunidad, así como por representantes de la *Estructura*, por lo que no me costó trabajo retomar muchas charlas que quedaron en suspenso. Ahora bien, como señalé brevemente al inicio, mi tema de interés incluía a la *Ronda Comunitaria* como un espacio de especial interés. Si bien durante mi primer mes de estancia logré contactarme con el coordinador del grupo de *Guardabosques*, se me negó la posibilidad de entrevistarme con el coordinador en jefe de la *Ronda*.

Esto bajo el argumento de que, al ser una de sus instituciones insignia, debían celar con extrema precaución quiénes podían interactuar con sus miembros. Lo anterior parecía obedecer, además, a una serie de medidas impuestas desde hace tiempo a razón de algunos problemas que surgieron con personas que, como yo, deseaban entrevistar o platicar con los *rondines*. Sin entrar en demasiados detalles sobre los “incidentes”, se me explicó que se habían publicado datos delicados sobre la *Ronda*, por lo que para poder acceder a este espacio debía de demostrar que era de fiar.

Como tal, no se me hizo saber cómo me habría de ganar su confianza, sin embargo, se me advirtió que estarían “al pendiente” de mis acciones en la comunidad. Con esta advertencia de por medio, opte por esperar a su respuesta a mi solicitud de acercarme a la *Ronda*. Entretanto, continúe con mis entrevistas y pláticas con miembros de la comunidad. Aprovechando el efecto “bola de nieve”, pude conocer a más comuneros/as que habían

trabajado para la *Estructura*, incluyendo a ex *rondines*. Con estos último me conduje con cuidado, ya que, si bien el gobierno municipal no me había prohibido interactuar con ex miembros de la *Ronda*, era razonable para mí asumir que la prohibición de la que era objeto también era extensible a antiguos miembros de la *Ronda*.

Ahora bien, con el cambio de gobierno que se aproximaba en septiembre, tuve la oportunidad de presentarme ante la nueva administración al participar de manera indirecta en la ceremonia de toma de protesta.

Doña Melita es una mujer que rebasa los 70 años, es una de las figuras más prominentes de la comunidad. A ella acuden los enfermos que buscan alivio a través de la medicina tradicional o algún concejo. Además de sus habilidades con las plantas, de las cuales conoce todas sus propiedades curativas y nutritivas, es reconocida localmente por su rica comida tradicional. Con orgullo me cuenta como una “revista de Europa” le vino a hacer una entrevista semanas antes de mi llegada. Y si lo anterior no fuera suficiente, Doña Melita es de las pocas mujeres en la comunidad que aún poseen conocimiento de las antiguas ceremonias tarascas dedicadas al Padre Sol (*Tatá Huriata*) y la Madre Luna (*Naná Kutsi*), por lo que a menudo se solicitan sus servicios para encabezar rituales dentro de la comunidad.

A Doña Imelda la conocí a través de mis anfitriones, Gaspar y Rebeca Cucué, ambos hermanos e hijos de la *coyota* (como también se conoce a Doña Imelda). Durante mi primer mes de estancia en la comunidad, tuve la fortuna de platicar largo y tendido con Doña Imelda, quien disfruta de platicar con la gente que, como yo, llega a la comunidad con la intención de aprender sobre Cherán y su historia. “Es la primera vez que me llaga un antropólogo”, me dijo la primera vez que charlamos.

Para mediados de agosto, platicando nuevamente con la matriarca de la familia Cucué, esta me pidió que la acompañara a presenciar la ceremonia que iba a encabezar durante la toma de protesta el próximo 1° de septiembre. Al ser un evento que se iba a llevar a puertas cerradas (como medida precautoria por el COVID-19), su invitación me presentó con la oportunidad de presentarme por primera vez con los miembros entrantes de la 4ª *Estructura* que habría de representar el próximo gobierno comunal durante el periodo 2021-2024.

Mi relación con Doña Imelda y sus hijos, me abrieron las puertas frente a la *Estructura*, incluyendo a la *Ronda Comunitaria*, quienes pasaron de verme como otro estudiante curioso al invitado de la familia *Cucué*. Debo advertir que esto sucedió de manera azarosa, pues hasta antes de mi llegada no tenía ni idea de la relación de Rebeca y Gaspar con Doña Imelda, ni mucho menos del buen nombre y reputación del que gozan. En ese sentido, podría advertir que el *kashumbikua* que esta familia había cultivado durante generaciones, fue compartido conmigo en mi calidad de huésped.

Esta posición extraordinaria, me puso pronto trabajando al lado de los *Concejos*, cuyos miembros me recibieron con los brazos abiertos. Si bien mi objetivo seguía siendo aproximarme a la *Ronda Comunitaria*, advertí que lo más conveniente sería relacionarme con otras áreas de administración antes de dar el salto, pues si bien mi proximidad con la familia Cucué me había beneficiado, no debía ignorar que la *Ronda* es una de las instituciones más importantes, y protegidas, por la comunidad.

Afortunadamente, el trabajo que realicé en la *Casa Comunal*, como “observador”, me permitió ir conociendo de apoco a los miembros de la *Ronda*, quienes de a poco se iban familiarizando con mi presencia. En cuestión de un par de meses, pude presentarme

finalmente ante el coordinador general de la *Ronda*, conocido como *Coyote Negro*⁶. Tras entrevistarme formalmente con él, expuse los motivos detrás de mi deseo de trabajar junto a la *Ronda Comunitaria*. Para abreviar, le expliqué que mi trabajo tenía un especial interés en comprender el surgimiento del *Movimiento* y el papel que la *Ronda* jugaron en su consolidación. Por lo que muchas de mis preguntas, estarían encaminadas a entender su historia particular.

Para poder entrar a este espacio, tuve que aceptar una serie de condiciones: 1. Trabajaría únicamente bajo la vigilancia de uno de los *Coordinadores de Turno*⁷; 2. Si bien podría realizar los recorridos de vigilancia, mi estancia estaba limitada a unas cuantas horas (entre 3 y 4 h); 3. Si quería realizar entrevistas, debía solicitar permiso, tanto del *Coordinador de turno*, como de la persona a quien quisiera entrevistar. 4. Debía mantener mi distancia y no interrumpir en sus tareas diarias, especialmente durante detenciones o llamadas de emergencia.

Habiendo podido entrar a la *Ronda*, fue cuestión de tiempo para que muchas de estas restricciones se fueran aflojando, lo que me permitió ir y venir a placer -aunque siempre avisando y pidiendo permiso. En las semanas subsecuentes fui conociendo a varios miembros de la *Ronda*, quienes pacientemente me fueron explicando en profundidad la manera en que ha operado esta institución, incluyendo los cambios que han ido atravesando.

⁶ Los nombres de los miembros de la *Ronda* son todos apodos, y si bien los llegué a conocer por sus nombres de pila, no revelaré dicha información. Esto como medida de seguridad para los *rondines*, quienes están expuestos a represalias o agresiones por pertenecer a este grupo. Por esta misma razón, se prescindirán de descripciones físicas. Aunado a esto, y por petición de algunos/as miembros de la *Ronda*, se han cambiado algunos nombres clave y en otros casos se han dejado como anónimos.

⁷ En el capítulo III se detallará la estructura interna de la *Ronda Comunitaria*, incluyendo las jerarquías internas y las estructuras de mando.

Para poder realizar este trabajo, hecho mano de varias herramientas de investigación cualitativa. Si bien como ya señalé brevemente, mucho de mi trabajo consistió en la recopilación de datos en la forma de un diario de campo, las entrevistas formales y las charlas informales también fueron fuentes de información importantes. Mucho del material recopilado surge del trabajo directo con la *Ronda*, a quienes podía cuestionar abiertamente sobre sus procedimientos y otros detalles relacionados a su trabajo.

Sobre esto último, con el tiempo tuve la oportunidad de presenciar situaciones de emergencia variadas: desde accidentes automovilísticos, hasta riñas callejeras, pasando por denuncias por violencia doméstica, y hasta denuncias por infidelidad (más adelante profundizaré en esto). Situaciones a las que se les suman los trabajos diarios de vigilancia que se realizan al interior de la comunidad y en las *barricadas* (puntos de control que vigilan la entrada y salida de vehículos), los cuales ocurren las 24 horas del día los 365 días del año.

Como tal, procuré recopilar la mayor cantidad de datos empíricos sobre el trabajo realizado por los miembros de la *Ronda*. En ese sentido, mucho de lo que nutre mis escritos sobre ellos hace énfasis en las rutinas diarias, en la coordinación de sus miembros y en los tipos de situaciones de emergencia que atienden. Aunado a esto, también trabajé al lado del *Consejo de Honor y Justicia*, quienes me permitieron presenciar en tiempo real los casos que atienden. Lo anterior me permitió apreciar el trabajo conjunto de ambas instituciones, lo que a su vez me permitió apreciar lo que al final se convirtió en el tema de tesis que aquí presento: la *kashumbikua* y su relación con el sistema de vigilancia, seguridad y justicia de Cherán.

El trabajo de campo que comencé en agosto se prolongó hasta mediados de diciembre, momento en el que interrumpí mi estancia para volver a casa para pasar la navidad con mi familia. Para entonces volver días antes de año nuevo, para permanecer en la comunidad

hasta enero. Mi última ida a campo ocurrió de nueva cuenta en abril de 2022, donde volví para el 11° aniversario del inicio del *Movimiento*, prolongando mi estancia durante un par de semanas más. En todas estas ocasiones, aproveche mi estancia para convivir con la *Ronda* y con los miembros de *Honor y Justicia*, quienes amablemente me ayudaban a resolver algunas dudas que e fueron generando hasta ese punto.

Al final, el material etnográfico con el que se nutre esta tesis, parte de varias entrevistas realizadas tanto a miembros activos de la *Ronda*, como elementos retirados (10 en total, entre hombres y mujeres), incluyendo a *ex K'eris*, así como otros miembros de las anteriores administraciones (7 en total, entre hombres y mujeres)⁸. A esto, debería de añadir las notas de campo que realice a lo largo de estos meses, en las que incluyo las pláticas informales que sostuve con diversos actores locales, cuyos testimonios procuré registrar con la mayor fidelidad posible. Todo lo cual se complementa de las observaciones puntuales y las descripciones de situaciones particulares que presencié en mi estancia. Eventos en los que se respeta el anonimato de sus protagonistas, sin dejar de ser fieles (en lo humanamente posible) al acontecer de los hechos.

Tras mi salida del campo, el siguiente paso fue la sistematización de los datos recopilados. Como sucede de manera frecuente en trabajos de este tipo, mucha información ha sido excluida de este trabajo, dejando solo aquello que me permite explicar y profundizar sobre el fenómeno que presentó. Seguidamente al trabajo de sistematización, se dio paso a la escritura y al análisis del material disponible, para lo que eche mano de variadas consideraciones teóricas y conceptuales tales como el honor y la honorabilidad, el

⁸ Aquí se cuentan estrictamente las entrevistas de las que realicé grabaciones de voz, lo cual ocurrió con la previa autorización de mis colaboradores.

aprendizaje de las identidades y los roles de género, y la relación del honor con las identidades y los roles de género.

CONSIDERACIONES TEÓRICAS Y CONCEPTUALES

El sistema comunitario en Cherán gira alrededor de una estructura estrictamente patriarcal, la cual emplea mecanismos de vigilancia basados en el honor y la vergüenza. que impactan de manera distinta a hombres y mujeres. Todo lo anterior se expresa en métodos de control y disciplina que imprime en sus cuerpos una normatividad y una moralidad específicas, los cuales surgen a partir de un sistema de creencias y valores que colocan a la *kashumbikua* u honorabilidad como el eje rector del *sesí irekani* que se traduce como el “vivir bien” (Lemus, 2017: 28).

Quizá la manera más sencilla de entender esto sea a partir del imperativo social que tiene la obediencia, pues atender y reproducir los concejos de los *k'eris* (hombres y mujeres cuya vejez les otorga sabiduría), y de la propia familia, garantiza el acceso a un *corpus* de comportamientos locales que garantizan una vida colmada de dignidad, de honor y de respeto. Como queda de manifiesto en los textos de Lemus (2008; 2017), Gembe (2016), Ramírez (2002; 2013) y Velázquez (2018), este imperativo social funciona gracias a que el sistema comunitario se vale de las extensas redes de parentesco y vecinales que hay en la comunidad, las cuales permiten mantener los mecanismos de vigilancia siempre activos.

Así, aquellos individuos cuyo comportamiento escapa de la moralidad local y sus normativas, se vuelven objeto de escrutinio público, lo cual puede implicar aislamiento y formas de rechazo que, bajo circunstancias específicas, son casi absolutos. Entre los hombres

de Cherán, por ejemplo, hay una vigilancia permanente respecto a su capacidad para cumplir con los roles de género que de él se espera: como “jefe de familia” como “hombre trabajador” y como “proveedor”.

Honor

Para entender el honor como práctica cultural, cabría remitirnos a los textos clásicos de Peristiany (1965) y Pitt-Rivers (1968), cada uno de los cuales ofrecen una mirada antropológica a este concepto. En ambos autores, el honor aparece como un mecanismo cuya función es evaluar la conducta individual y colectiva de los miembros de un grupo social. Esto teniendo como base la comparación de las formas ideales de acción, en los que el honor y vergüenza actúan como “two poles of an evaluation [...and] reflection of the social personality in the mirror of social ideals” (Peristiany, 1965: 9). En ese sentido, al tratarse de un concepto cultural, no cuenta con una universalidad, por lo que cada cultura elabora sus propios sistemas de honor y vergüenza.

En palabras de Pitt-Rivers (1968), el “honor es el valor de una persona ante su propia opinión, pero también hacia la opinión de su sociedad. Es una estimación a su propia dignidad, su pretensión al orgullo, pero también al reconocimiento de esa pretensión, su excelencia reconocida por esa sociedad, su derecho al orgullo. [...] El honor proporciona un nuevo nexo entre los ideales de una sociedad y la reproducción de esos mismos ideales en el individuo, por la aspiración de este a personificarlos. Como tal entraña una preferencia habitual por un determinado modo de conducta y adquiere cierto tratamiento como

recompensa. El derecho al orgullo es el derecho a la posición, y la posición se establece por el reconocimiento de cierta identidad social (1968: 18).

En el contexto de Cherán, el honor y la vergüenza se atan al cumplimiento-incumplimiento de determinadas conductas, las cuales están amparadas para la lógica de la tradición. Por ejemplo, el que hombre alargue su soltería negándose a casarse, lo vuelve objeto de varios calificativos. De él se dice que es un “egoísta”, que “huye al compromiso” o que es un “flojo” (el matrimonio entre los hombres está mediado por su aprendizaje de un oficio). En ese sentido, conforme la soltería se siga prolongando, le será cada vez más difícil casarse, pues se vuelve un hombre indeseable para el matrimonio; “búscate un hombre trabajador” se insiste a las mujeres, pues un hombre “flojo”, no es capaz de brindarle los cuidados que una mujer requiere (un hogar, un sustento y un hombre que cuide/vigile su honor).

Para el caso de las mujeres, la soltería pone en duda su honorabilidad, pues sobre ella pesa la incertidumbre sobre su “pureza” sexual o sus capacidades para la vida doméstica; “ha de ser una floja” o es una “*ishkandi*”⁹, son algunos juicios morales que se escuchan sobre las mujeres a quienes se les reconoce como las “quedadas” -un estigma local que pone distancia sobre las mujeres que han sido “abandonadas” (aunque sea por divorcio o mutuo acuerdo) o que viven con una “mancha” en su honor. Ambos casos son particulares, pues de una situación particular: la soltería, se derivan acciones imaginarias que no necesariamente

⁹ Locución local empleada para señalar a una persona que coquetea y mantiene relaciones erótico-afectivas sin haber establecido una relación formal. Aplica tanto a hombres como a mujeres, pero dadas las características morales relacionadas con la castidad y la abstinencia sexual (Ramírez, 2013 y 2017; Lemus, 2016), se aplica de manera más constante entre las mujeres. Curiosamente esta locución no aparece registrada en ninguno de los trabajos sobre Cherán o la Meseta Purépecha revisados para este texto, a pesar de tener un uso relativamente extendido, que a menudo se conjuga con otras expresiones como “libertino/as”.

responden a la realidad de las personas (la soltería no siempre está motivada por el egoísmo o por la ausencia de *pureza*). Lo que sí es real, son sus consecuencias sociales.

Es interesante observar que, en el contexto de Cherán, estos juicios sirven para limitar o negar la participación de hombres y mujeres en asuntos de importancia comunal. De esta manera, no se les toma en cuenta en fiestas patronales, no pueden participar en cargos religiosos e incluso carecen de participar en la política local. Sobre esto último, los hombres y mujeres que pueden participar en las asambleas, o que pueden ser elegidos para ocupar cargos como *k'eris*, administrativos o titulares en los *Consejos*, son precisamente de quienes se sabe que cumplen con sus obligaciones morales, por lo que se presume que poseen una honorabilidad intachable que los hace aptos para desempeñar labores de gobierno y representación popular.

Un aspecto importante, y que en adquirirá más presencia más adelante, se trata del *honor colectivo*, ya que este guarda relación con la idea del *sesí irekani*, en la medida que la vigilancia del honor individual sirve para garantizar el honor de una comunidad, lo que permite aspirar a un equilibrio social. “Los grupos sociales poseen un honor colectivo en que sus miembros participan; la conducta deshonrosa de uno se refleja en el honor de todos, al tiempo que un miembro comparte el honor de su grupo. ‘Soy quien soy’ incluye a ‘aquellos con quienes estoy asociado’” (Pitt-Rivers, 1968: 35).

Quizá uno de los ejemplos más potentes que podemos hallar en Cherán sea el del propio *Levantamiento*. Si revisamos en detalle muchos de los testimonios que ofrece la comunidad sobre los momentos de terror que vivieron, es posible identificar una profunda molestia por la presencia de individuos que “dividieron a la comunidad” o que “nos quitaron paz”. Más aún, en los testimonios de las mujeres se puede identificar la presencia de una

amenaza hacía su honorabilidad en la forma de violencia sexual. Muchos hablan de andar cabizbajos en la calle, por miedo, claro, pero quizá también por vergüenza al no ser capaces de proteger el honor de sus mujeres, de sus familias, del territorio y de la comunidad como un todo.

Género

Para el problema que nos ocupa aquí, las relaciones e identidades de género son una parte fundamental sobre la que la ideología local pone mucho énfasis, pues como se puede ver en estos ejemplos, la vida de hombres y mujeres y su lugar en la comunidad depende de su estatus como hombres y como mujeres con o sin *kashumbikua* (Velázquez, 2018). Para poder apreciar en más detalle la cuestión que aquí se propone, es necesario entender la categoría de género y cómo es que esta sirve en el mantenimiento de los sistemas de vigilancia y de control.

En *Antropología feminista y la categoría de “género”*, Marta Lamas (1986) afirma que el género se articula a través de tres ejes: la asignación, la identidad y el rol de género. Elementos que varían entre cultura y cultura, en virtud de que no se tratan de hechos *a priori* de la naturaleza humana (aunque se utiliza a esta como punto de referencia), por lo que no se tratan de nociones universales. En todo caso, convendría pensarlas como imposiciones arbitrarias que se depositan de acuerdo con la presencia de características sexuales primarias: la presencia de genitales masculinos o femeninos.

En el caso particular de la cultura cheranense, los hijos e hijas son tratados de manera distinta según estas consideraciones fisionómicas *evidentes* -las cuales, podría argumentarse,

forman parte de siglos de educación occidental colonialista. Y es sobre estos rasgos visibles, que la comunidad se encarga de darles las herramientas necesarias para que desarrollen una identidad que acompañe a la asignación, lo cual ocurre primeramente a partir del lenguaje. Al ser identificado como niño o como niña, con el tiempo los infantes, en tanto individuos, irán adquiriendo una autoconsciencia sobre sí mismos, la cual los empujara a identificarse con formas específicas a su género de sentir, de pensar y de actuar.

Y es sobre esto último es que se adhiere a los individuos un conjunto de prescripciones y de normas sociales, encargadas de señalar cuál es el rol que deben de cumplir, según la identidad con la que se comulgue. De esta manera la cultura y los grupos sociales que le dan vida -quienes también ya pasaron por todo un proceso de asignación, identificación y de conformidad con roles específicos- tienen la responsabilidad de pasar a sus descendientes las pautas culturales que les permitan distinguir lo masculino de lo femenino, más aún, que les permitan apreciar los límites que cada una de estas categorías imponen.

Así, la dicotomía masculino-femenino, aparece ante los individuos como estereotipos cuya función consiste en limitar la potencialidad humana, al confinar, fomentar o reprimir comportamientos, sentimientos y formas de pensar que vayan en contra del género asignado. En el caso que nos ocupa, la presencia de los marcos normativos y morales descritos brevemente, justamente sirven a este propósito, pues están diseñados para administrar los cuerpos de hombres y mujeres en beneficio de una forma de vida que les es propia. Forma de vida cuyo funcionamiento y reproducción requiere de individuos que se conformen con los roles que se les han asignado y con los deberes morales que se le atribuyen.

Según los apuntes de West y Zimmerman en *Doing Gender* (1999 [1987]), el género no es una expresión que surge de la naturaleza humana (psicológica y/o biológica), si no que

un hecho social que se deriva de un complejo entramado de actividades perceptivas, interactivas y políticas, las cuales se conjugan para dictar y distinguir expresiones femeninas y masculinas. Expresiones que se materializan según la capacidad de los individuos para aceptarlas y asimilarlas en sus actos. Por esta razón es que el género es un *acción* -o una serie de *acciones*. Los individuos no *son* género, sino que lo *hacen*. Es un elemento que emerge en situaciones sociales específicas, las cuales poseen sus propios arreglos y sentidos. En ese sentido, *hacer género* es un compromiso individual en el que hombres y mujeres se comprometen a actuar en determinadas situaciones acorde a su género y frente a un público dotado de legitimidad para evaluar sus actos.

Sobre la base de esto último, es interés de este capítulo entender cómo es que la *kashumbikua* interviene a la hora de construir a los hombres y mujeres de Cherán como seres sociales y culturales de su entorno. Para esto se prestará atención en la idea del honor y la honorabilidad, pues es a través de estos conceptos que las prescripciones de género adquieren un valor moral cuyo cumplimiento otorgan aquello que Bourdieu llama capital simbólico (1997). Una forma de capital que sirve para ubicar a los individuos dentro de un sistema jerarquizado que evalúa de manera positiva o negativa ciertos comportamientos individuales en el contexto de un grupo social específico.

Género y honor

En palabras de María Alejandra Fernández, el honor se presenta ante nosotros como una experiencia polisémica. Por un lado, se expresa como un sentimiento que se encuentra vinculado a ideales morales y a la conducta virtuosa. Por el otro, sirve para situar a los

individuos dentro de un tiempo y espacio concretos (aquello que entendemos como “contexto”) en el que los deberes, las dignidades y los derechos son determinados por la procedencia que cada individuo posee dentro de una jerarquía social (2000). Todos elementos a los que además se le añade el género como una condición social que también ayuda a determinar la manera en que se experimenta el honor.

Para el caso de los hombres y las mujeres educadas bajo los sistemas heteropatriarcales de occidente, el honor ha estado vinculado a sus deberes y responsabilidades. En Pitt-Rivers se aborda esta cuestión a través de la sociedad andaluza que estudia. En este contexto, sostiene el autor, la sexualidad masculina es esencial para la fundación y el mantenimiento de la familia, pues de este rasgo biológico se desprenden valores asociados a lo masculino como lo es el valor. Por esta razón, se hace un esfuerzo notable por vigilar de cerca su sexualidad y la de su esposa, cuyo honor debe de defender a toda costa.

En ese sentido, si la mujer termina traicionando a su esposo aquí ocurren dos cosas:

1. El acto de la mujer es visto como una infamia y una falta a sus deberes y responsabilidades a su esposo;
2. El hombre traicionado, herido en su honor, ya que se asume que, al no haber cumplido sus deberes esenciales, él es copartícipe de la traición de su esposa. De esta manera, el varón debe de buscar los medios para recuperar o subsanar su honra, so pena de vivir en la pena y la desgracia, víctima de los juicios de otros hombres.

En el caso de la cultura purépecha, la honra está íntimamente ligada a los comportamientos asociados a hombres y mujeres. Así, la honorabilidad en los varones está asociada a su capacidad para defender la honorabilidad familiar y para ofrecer a los suyos de los insumos necesarios para vivir bien (Lemus, 2008; 2017). Es lo que en palabras más

simples entendemos como los roles del “jefe de familia” y del “proveedor”. Para el caso de las mujeres, su honorabilidad está atada a su modestia sexual (virginidad y abstinencia) y la vigilancia constante de la misma, a la que le sigue su capacidad para la procreación y crianza de sus hijos y la fidelidad y obediencia hacia el grupo familiar del esposo (*ídem*). Si alguna de las partes faltara a sus deberes, se asume de ellos/as que carecen de honor, lo cual los/as hace objeto de críticas y ofensas por parte de su entorno.

Esto no es solo importante porque forma parte de todo un sistema de vigilancia social, sino que además dicha vigilancia sirve para otorgar o negar un estatus dentro de la comunidad. Un estatus del que se desprenden a su vez privilegios y derechos. En caso de que no se cumplan las condiciones morales para acceder a dicho estatus, entonces será acreedor a sanciones, entre ellas el ostracismo y la negativa de la comunidad a admitirlos para que participen en determinadas actividades de importancia local, como lo son el sistema de encargos (Lemus, 2013).

Bajo estas condiciones es que aparecen estas sociedades en las que el *ser* está subordinado al *parecer* (Fernández, 2000). Pues se hace un esfuerzo complejo por demostrar hacia el exterior, que cada uno, hombre o mujer, cumple con sus respectivos deberes. Y es que una de las condiciones del honor, es que esté aparece no tanto en las acciones de cada uno, sino en quienes observan esas acciones. En ese sentido, los discursos de honor que giran alrededor de ambos sexos encuentran su legitimación en la disposición individual para aceptar las condiciones sociales de donde emanan.

Habitus. Practicar el honor

Para Bourdieu, el espacio social se construye sobre la base de diferentes campos en los que a su vez se despliegan distintos tipos de capital, a saber: económico, cultural, social y simbólico. Todos estos capitales ofrecen a sus detentores de una identidad o un *habitus*, entendiendo a este como un conjunto de esquemas de comportamiento previamente estructurados y asimilados, los cuales permiten a los individuos adquirir las habilidades necesarias para actuar o comportarse dentro de esta misma estructura. Así, la posesión de una o más formas de capital, empuja a los individuos a percibir el mundo según convenciones específicas, previamente estructuradas, y a comportarse de maneras que empaten con dicha percepción.

En el caso de la *kashumbikua*, debe de entenderse que esta es una estructura moral, la cual demanda de los individuos el reconocimiento de toda una gama de comportamientos cuya práctica otorga honor entre quienes las llevan a cabo. Así, por ejemplo, entre los hombres se cultiva un sentido de responsabilidad hacia la comunidad y hacia su familia, la cual demanda una capacidad para cumplir con tres funciones esenciales: el de “jefe de familia”, el de “proveedor” y el de “protector” de la honorabilidad familiar. Para el caso de las mujeres, a ellas se les demanda un comportamiento modesto, recatado (en el que cabe tanto la virginidad como la abstinencia) y obediente, en el que se destaca su capacidad para cuidar el honor de la figura masculina con la que conviva (como hija, debe de procurar mantener el honor de su padre; como esposa el de su marido).

Aquí, cuestiones como la heterosexualidad, el matrimonio, la procreación y los deberes que surgen al interior de cada una de estas prácticas, son elementos que en muchas culturas nutren ideales de lo masculino y lo femenino (Godelier, 1986; Gilmore, 1994; Bourdieu, 1998; Mead, 1993 [1939]). Estas prácticas se legitiman mediante la evaluación y

el reconocimiento social de pares, quienes evalúan si los comportamientos de hombres y mujeres cumplen con las representaciones simbólicas de lo masculino y lo femenino. Así, por ejemplo, no solo se espera que hombres y mujeres formen familias y cumplan con los deberes que cada uno tiene dentro del matrimonio, se espera que su comportamiento en los espacios públicos y privados muestren un compromiso por representar los modelos dominantes de masculinidad y femineidad.

Así, los hombres de Cherán, por ejemplo, no solo aprenden que sus deberes morales les exigen aprender a trabajar, también pide de ellos que den muestras públicas de que saben hacerlo. En el contexto de una comunidad donde la migración juega un papel importante en la economía local, el despilfarro de recursos económicos para las fiestas patronales o para los encargos religiosos, constituyen muestras públicas de lo significa ser un “buen hombre” o un “hombre trabajador”. Pues los honorosos dispendios de “lana” [dinero] dan fe de una capacidad masculina para el trabajo duro y la voluntad para cumplir sus deberes como proveedores.

Para el caso de las mujeres, el matrimonio demanda de ellas un comportamiento recatado y respetuoso de los hombres de su comunidad, empezando por su marido. De esta manera evitará salir sin compañía o vigilancia de otras mujeres (para evitar los “chismes” sobre su conducta sexual), pasara la mayor parte del tiempo dentro de su hogar, estará al lado de su esposo cuando la ocasión lo amerite, le será obediente, no ocasionará disgustos frente a otras personas, etcétera.

CAPÍTULO I

Objetivos

Este capítulo posee tiene varios objetivos, los cuales estarán repartidos en dos grandes bloques. Uno está dedicado a la histórica del narcotráfico en Michoacán, y el otro está enfocado en la experiencia de lucha del municipio de Cherán K'eri, quienes lograron expulsar de su territorio al crimen organizado y a los representantes del Estado, para eventualmente dar paso a un municipio con carácter autónomo que se rige bajo sus propias instituciones. Todo lo cual se abordará a través de los siguientes objetivos:

1. Mostrar el contexto de violencia y de despojo en el que se inserta la experiencia de Cherán K'eri, un pueblo ubicado en lo profundo de Meseta Purépecha, el cual vivió el encarnizado despojo de sus recursos naturales a manos del crimen organizado.
2. Explicar los procesos políticos, económicos y sociales ocurridos en el estado de Michoacán, los cuales nos permitan ubicar a los actores detrás del crecimiento de los grupos del crimen organizado, cuya expansión en diversos mercados (desde la producción y el trasiego de droga hasta el control de mercados agrícolas y de explotación de recursos naturales) es el resultado de décadas de tensiones entre estos grupos y el Estado.

3. A partir de lo anterior, nos será posible entender el surgimiento de los *grupos de defensa comunitaria*, los cuales aparecen como el resultado del debilitamiento del Estado, cuya complicidad o negligencia, los pone en la posición de buscar alternativas para acceder a los medios que les garanticen seguridad y justicia.
4. Apreciar cómo es que el surgimiento de este movimiento de civiles armados se cruza con las luchas por la reivindicación de la

identidad indígena, desde las cuales se construyen proyectos políticos separados (parcialmente) del Estado bajo la figura de “usos y costumbres”.

5. Para entender todos los puntos anteriores, se describirá en profundidad el caso de Cherán, en el que el expansionismo del crimen organizado tuvo como consecuencia inmediata el debilitamiento de las instituciones del Estado (Gobierno y policías municipales).

6. Se describirá la respuesta comunitaria que surgió al interior de Cherán, en un intento por recuperar la paz que habían perdido. Teniendo como consecuencia el surgimiento del *Levantamiento*, un evento histórico impulsado por las mujeres de la comunidad, que culminó con la expulsión del presidente municipal y de las policías municipales. 7. Se detallarán las estrategias de resistencia a las que se recurrieron, pues estas son la antesala de lo que eventualmente se transformaría en la *Ronda Comunitaria*. Un sistema de vigilancia de carácter autónomo que tiene su origen en el pasado cultural de la comunidad (esto se abordará con mayor profundidad en el capítulo III).

8. Finalmente se abordará el proceso político por el que atravesaron, en un esfuerzo conjunto por obtener del Estado su reconocimiento como pueblo originario/indígena con derecho a ejercer el autogobierno. En lo que eventualmente se transformaría en una victoria política que permitió el surgimiento de instituciones propias basadas en “usos y costumbres”, las cuales les permitirían celebrar sus elecciones (terminando de tajo con el sistema de partidos políticos), administrar libremente sus recursos públicos, y sobre todo atender las necesidades comunitarias de sus ciudadanos. Que, como se verá en los siguientes párrafos, proviene de una necesidad por recuperar la dignidad y el honor que les fueron arrebatados, frente a un grupo que trastocó profundamente su forma de vida.

1.1 NARCOTRÁFICO, CRIMEN Y VIOLENCIA EN MICHOACÁN

Las últimas tres décadas en México se han caracterizado por una serie de transformaciones importantes, tanto a nivel político, como económico y, por su puesto, social. Por citar un detonante importante de estas transformaciones, tendríamos que traer a la mesa las políticas neoliberales que se introdujeron a finales de los años ochenta en el país, y a lo largo de la década siguiente, las cuales cambiaron radicalmente el paisaje político y económico, impactando de diversas formas a las y los mexicanos. En el caso de las poblaciones más desfavorecidas del país, estas transformaciones detonaron situaciones de riesgo muy particulares, las cuales se tradujeron en un aumento acelerado de condiciones de pobreza.

Lo que en un principio se presumió como la entrada de México al mercado internacional, supuso la modificación radical de su estructura productiva, y por extensión económica, a través de la implementación del Tratado de Libre Comercio de América del Norte (TLCAN). Cabe señalar que la entrada en vigor del tratado se dio en medio de la crisis económica de 1994 durante el gobierno de Ernesto Zedillo, lo cual terminó golpeando duramente a los sectores más vulnerables del país. Los eventos aquí citados son en gran medida el origen de una creciente ola de inestabilidad socioeconómica, la cual aceleró rápidamente el crecimiento del narcotráfico, el crimen organizado, la violencia, inseguridad e impunidad en muchas partes del país. El estado de Michoacán ofrece un ejemplo paradigmático de esto último.

Ahora bien, más que señalar todos los cambios estructurales que trajeron consigo las políticas neoliberales instauradas en México, este capítulo tiene como objeto dibujar el contexto de inseguridad e impunidad en el que se insertan los grupos del narcotráfico, la

delincuencia organizada y los grupos armados de *defensa comunitaria*. Al tratarse de un fenómeno que ha tenido una presencia notable en el país a partir de la primera década del siglo XXI, se estima más que necesario ofrecer algunos de los puntos capitales que ayudan a explicar el surgimiento de estos grupos.

Si bien es cierto que en los años noventa surgieron algunos de los primeros grupos organizados de *defensa comunitaria* (en el estado de Guerrero, p. ej.), su presencia en la vida pública se hizo más notoria entre los años 2011 y 2013. Para dimensionar su presencia e impacto, cabría señalar que en el transcurso de un par de años se llegaron a contabilizar alrededor de 106 grupos armados en todo el país, los cuales nacieron con el propósito de ofrecer seguridad -y en algunos casos justicia- a comunidades que durante años habían sido duramente golpeadas por la delincuencia organizada¹⁰.

1.1.1 Narcotráfico en Michoacán, un resumen

Michoacán ha sido un estado caracterizado por su extensa y lucrativa agricultura comercial, la cual abarca variados productos como el arroz, el melón, los cítricos como la naranja y el limón, y más recientemente el cultivo de frutillas (arándano y zarzamora), así como el codiciado *oro verde*, nombre con el que se conoce localmente al aguacate. Su crecimiento como región agrícola se remonta al porfiriato (1876-1910), período de tiempo en el que, a través del modelo de ranchos y haciendas, se benefició la producción agrícola y ganadera en varios estados del país, incluyendo al estado de Michoacán, cuyo clima y extensiones de tierra lo hacían un lugar idóneo para estas empresas (Guerrero, 2017).

¹⁰ <https://www.animalpolitico.com/el-blog-de-causa-en-comun/la-geografia-de-las-autodefensas/>

Más adelante, con la llegada del Cardenismo (1934-1940), muchas de estas haciendas fueron expropiadas y repartidas en ejidos colectivos, lo cual trajo beneficios a pequeños productores. Sin embargo, no fue sino hasta la presidencia de Miguel Alemán (1946-1952) que se impulsó con mayor fuerza la creación de proyectos de desarrollo agrícola e industrial enfocada en las exportaciones, el cual estaba basado en el desarrollo de carreteras y ferrocarriles como principales vías de comunicación y de comercio (ídem).

Uno de los efectos de este modelo de desarrollo agrícola fue el nacimiento de los rancheros, quienes de a poco fueron desplazando a los campesinos al ser ellos quienes concentraban gran parte de la riqueza y de la tierra a partir del arrendamiento de los ejidos a empacadoras transnacionales e intermediarios. Su acumulación de riquezas les dio a su vez poder político a nivel regional, de tal manera que las conexiones políticas entre los rancheros y los representantes del Estado mexicano comenzaron a prosperar. Estas relaciones dieron pie a lo que podría identificarse como señoríos, los cuales coordinaban un orden ilegal en el cual se encontraban tanto las actividades agrícolas lícitas e ilícitas. En relación con este último punto, es precisamente aquí donde se inserta el narcotráfico.

En el caso de Michoacán, la evidencia histórica nos sugiere que el cultivo de enervantes ha sido uno de los negocios más prósperos desde su introducción al estado de Michoacán. Esta actividad, que data de los años cuarenta, llegó a la región de la mano de cultivadores desplazados del estado de Sinaloa, quienes en un esfuerzo por huir de las autoridades sonorenses y del ejército se asentaron en la parte sur de la costa del Pacífico¹¹ (Díaz, 2017).

¹¹ Durante la década de los cuarenta, el cultivo y trasiego de estas sustancias se consolidó entre las comunidades más pobres de las tierras altas de Sinaloa, quienes se introducían en este negocio como una forma de subsanar

Haciendo uso de un modelo regional basado en las relaciones de parentesco, vecinales y comerciales, los agricultores provenientes de Sinaloa no tardaron en crear sus propios accesos y rutas de trasiego, las cuales estuvieron destinadas principalmente al mercado estadounidense (Fernández, 2018). Con el paso del tiempo esta actividad alcanzó un notable grado de estabilidad en la región, lo que se expresaba en el establecimiento de redes comerciales compuestas por cultivadores, intermediarios, procesadores y traficantes. Diez años más tarde el cultivo de amapola y marihuana no sólo adquiere notoriedad, sino también un estatus importante dentro de la economía local, a tal grado que estos productos transitan como moneda de cambio.

Tiempo después, en las décadas de los setenta y ochenta se presentan dos importantes crisis económicas en el país, las cuales propiciaron la caída de los precios en muchos de los productos agrícolas producidos en el estado. Sin embargo, esto favoreció aún más el cultivo de marihuana y amapola entre los productores agrícolas, quienes se introdujeron a este negocio como una forma de subsanar las pérdidas provocadas por la crisis (Guerra, 2017). De tal manera que, la infraestructura que durante décadas había servido en la mejora significativamente de la producción agrícola en la región, fue capitalizada entre aquellos productores de enervantes, quienes emplearon estos medios para fortalecer sus negocios. Lo que siguió fueron otras cuatro décadas en las que esta actividad se revolucionó así misma hasta transformarse en empresas regionales.

sus carencias económicas, por lo que con relativa facilidad esta actividad se volvió parte esencial de la economía familiar (Grillo, 2011). Cabe señalar que el desplazamiento al que se hace referencia se dio en el contexto de una serie de acciones militares encabezadas por el gobierno sonorenses, que tuvieron como objeto erradicar estas actividades. En un esfuerzo por evadir a las autoridades, los agricultores se abrieron paso hacia el territorio michoacano, donde a través de una serie de estrategias pudieron dar continuidad a sus labores delictivas (Fernández, 2018).

Cabe señalar el importante papel que jugó durante este período de tiempo el propio gobierno federal (1940-1980), quien mantuvo al narcotráfico centralizado bajo la extinta Dirección Federal de Seguridad (DFS), un órgano de inteligencia mexicano fundado en 1947, bajo el mandato de Miguel Alemán y desaparecido en 1985 durante el gobierno de Miguel de la Madrid. Este instrumento del Estado mexicano fue acusado de servir a los intereses del partido en el poder (PRI)¹², además de poseer conexiones con diversos grupos de narcotráfico en los estados de Guadalajara, Sonora y Michoacán. Dando lugar a redes que implicaban la subordinación y lealtad de los grupos de narcotráfico y la participación del DFS en las ganancias producidas ilícitamente a cambio de inmunidad. Lo anterior representaba una forma de control estatal, no sólo sobre las actividades delictivas y sus ganancias, sino también sobre su operatividad y sobre todo sobre el uso de la violencia, pues se demandaba que sus operaciones fueran lo más “civilizadas” posibles (Valdés citado por Díaz, 2017).

Lo anterior expresa un interesante intercambio entre los productores de enervantes, el Estado y la sociedad civil de Michoacán. La presencia de estas redes comerciales era ampliamente aceptada ya que su presencia permitía que la economía local fluyera, a la vez que generaba beneficios políticos y sociales, no sólo a los dueños de los grandes terrenos agrícolas, sino también entre los pequeños productores quienes veían en la producción de enervantes una oportunidad para fortalecer la economía familiar. Sin embargo, en las décadas

¹² Durante años, el partido en el poder se sirvió de este organismo para realizar tareas de espionaje hacia grupos opositores (entre políticos y organizaciones de la sociedad civil), por no dejar de mencionar su participación en uno de los períodos más oscuros de la historia nacional, la llamada *Guerra Sucia*. Liderados por Miguel Nazar Haro, la DFS cumplió un papel central en la desaparición de grupos opositores al PRI. Detenciones arbitrarias, tortura, desaparición forzada, fueron el sello característico de esta organización paramilitar. Conocida es su misión de desaparecer a los grupos guerrilleros que actuaban en el Valle de México bajo el nombre de *Liga Comunista 23 de Septiembre* (<https://www.infobae.com/america/mexico/2020/09/10/nazar-haro-el-director-federal-de-seguridad-que-espio-a-lopez-obrador/>).

venideras, la acumulación de poder por parte de los grupos dedicados al narcotráfico tuvo como consecuencia la ruptura de muchas de las redes de lealtad y subordinación que se tenían con el Estado.

1.1.2 Ruptura y concentración de poder entre grupos rivales

Para la década de los noventa los grupos dedicados al narcotráfico habían acumulado un dominio e influencia considerable en la región michoacana, el cual se acrecentó aún más con la desaparición de la DFS. Lo cual ocurría al mismo tiempo que se generaban una serie de fragmentaciones al interior de los grupos del crimen organizado, quienes comenzaron a disputar el negocio y los territorios focalizados. Y dada la ausencia de un organismo que mediara sobre lo que claramente se habían convertido en grupos fuera de control, significó el fin de una forma específica de relación basada en la subordinación entre los organismos estatales y los grupos dedicados al narcotráfico (Valdés citado por Díaz, 2017).

Con un crecimiento y una solidificación constante, al negocio de la droga pronto la acompañó la diversificación de sus actividades delictivas, pasando de la producción de enervantes naturales a la producción de droga sintética y la extorsión. Mientras estos eventos tenían lugar, la fragmentación de estas organizaciones y su independencia respecto al Estado dieron paso a las confrontaciones violentas entre grupos rivales.

Una de las organizaciones que más destacaron en este rubro fueron los *Zetas*. Un grupo de *sicarios* compuesto en su mayoría por exmiembros del Ejército mexicano, así como

exmiembros del grupo *kaibil* del ejército guatemalteco¹³, quienes se había divorciado del Cartel del Golfo para enfocarse en la producción y comercialización de drogas sintéticas en Michoacán (Díaz, 2017). Su presencia en el estado disparó una ola de violencia sin precedente en el estado. Los *Zetas*, al poseer entre sus filas a exmilitares, echaron mano de su experticia y dieron a su organización un perfil basado en la paramilitarización. Inspirados por las técnicas de combate contrainsurgente, los *Zetas* se hicieron notorios por su extrema crueldad -decapitaciones y otras formas de mutilación y castigo corporal, formaron parte de un lenguaje del terror que desplegaron públicamente.

Esta organización, cuyo poder se extendía en otros estados como Tamaulipas (su centro de operaciones), Nuevo León, Coahuila, Nayarit, Sonora, Sinaloa, Puebla, Hidalgo, Zacatecas, por mencionar algunos, mantuvo su dominio en la región hasta el momento en el que fueron confrontados por un grupo de vigilancia privada: *La Familia Michoacana*. Autodefinidos como una organización que pretendía terminar con la opresión a la que estaba sujeta la población michoacana, se constituía así misma por ex aliados de los *Zetas*, los cuales se habían puesto en su contra.

Un aspecto interesante de esta organización reside en su discurso, el cual tenía por objetivo ganar apoyo y legitimidad entre la población civil. La *Familia* tomó como bandera identitaria sus *raíces* michoacanas, así como su origen como trabajadores de la tierra, a lo cual añadieron un discurso religioso-moral muy particular, lo cual -desde su punto de vista- les daba la autoridad para operar en el estado en contraste con sus rivales de origen fuereño. No es de sorprender que este mensaje haya resonado entre un sector de la población michoacana, la

¹³ Los *kaibil* son un grupo de élite formados al interior del Ministerio de la Defensa Nacional de Guatemala. Conocidos por poseer uno de los adiestramientos más demandantes para militares, durante su preparación son sometidos a vivir en condiciones físicas y mentales extremas.

cual estaba manifiestamente inconforme con el clima de violencia que los *Zetas* habían propiciado. Cabe señalar, como lo hace Rivera (2014), que hasta antes del siglo XXI el narcotráfico se observaba como una actividad inofensiva, pues ha estado presente en la región desde hace décadas, sin embargo, el fenómeno de la delincuencia organizada, caracterizada por la violencia, la extorción, los secuestros, asesinatos y ejecuciones, les resultaba despreciable.

Habiendo alcanzado el dominio sobre el territorio, *La Familia* pasó a manejar los negocios ilícitos que pertenecían con anterioridad a sus rivales, entre ellos los cobros por concepto de “protección”. Estos cobros, claramente ilegales, se hacían tanto a los ciudadanos como a los gobiernos municipales. Esta forma de proceder dio lugar a lo que podría considerarse como orden parafiscal, el cual les otorgaba legitimidad ante la ciudadanía (Díaz, 2017). La hegemonía de este nuevo grupo se mantuvo durante bastante tiempo, sin embargo, hacia el 2011 *La Familia* sufre una ruptura al interior, la cual remata con la aparición de un nuevo grupo rival: *Los Caballeros Templarios*.

Esta organización también hizo énfasis en su arraigo territorial (como sus análogos), y al mismo tiempo se erigió así misma como una organización que estaba en la búsqueda de “un reordenamiento social y moral comunitario a partir de preceptos místicos” (Díaz, 2017: 162). Más allá de sus intenciones moralizadoras, cabe señalar que se distinguieron así mismos por su capacidad de diversificación, llegando a controlar diversos mercados, entre ellos el contrabando de productos minerales y de madera (ídem). Si bien la extracción ilícita de recursos naturales había estado presente desde el 2008, esta se aceleró exponencialmente a partir de 2011. La penetración de estas actividades se dio en diversos municipios del estado,

entre ellos los ubicados a lo largo de Meseta Purépecha, la cual hasta entonces se había caracterizado por poseer enormes extensiones de bosque maderable.

1.1.3 Expansionismo y relaciones de reciprocidad

Quizá uno de los aspectos más perniciosos para las y los michoacanos, particularmente aquellos que se dedicaban a la producción agrícola, tiene que ver con la extorsión. Esta práctica, introducida en su momento por los *Zetas*, y después continuada por *La Familia Michoacana* y *Los Caballeros Templarios*, ha operado bajo el pretexto de una suerte de “pago simbólico” que garantiza a las y los ciudadanos protección frente a los abusos de cárteles rivales. En su momento, *La Familia Michoacana* impuso un pago a la ciudadanía con el cual obtendrían el beneficio de ser “defendidos” de los abusos ocasionados por los *Zetas*. Paradójicamente, *Los Caballeros Templarios* prometieron lo mismo, pero en contra de la *Familia* (Díaz, 2017). Lo cual forma parte de una cadena de violencia que pone a la ciudadanía en el dilema de “elegir” a quien apoyar.

Es y ha sido a través del cobro de estas cuotas que los grupos delictivos han logrado construir su propio control territorial y orden político. Lo anterior es así, dado que estos cobros les han permitido acceder a extensos recursos con los cuales son capaces de conservar y multiplicar dicho poder. Sin este fenómeno de fondo, nos sería difícil entender la cada vez más rápida y agresiva diversificación y control sobre distintos negocios mercantiles, tanto lícitos como ilícitos. Ahora bien, para que este modelo de negocio sea rentable, los grupos de crimen organizado han requerido de una extensa mano de obra, la cual se expresa bajo la figura del *sicario*, también conocidos como *pistoleros*.

Esta figura cumple varias tareas, entre ellas realizar el cobro de cuotas, para lo cual se valen de la intimidación y otras formas de violencia, los cuales han requerido grandes inversiones en armamento. Al encontrarse en medio de una disputa por el control del territorio y de sus beneficios económicos y políticos, los *sicarios* actúan como *recaudadores armados*, el elemento humano cuyo trabajo sustenta y refuerza la *paramilitarización* (ídem). Cabe señalar que el grueso de esta mano de obra proviene de contextos en los que predomina la desigualdad, la violencia, el crimen, la inseguridad, y la pobreza. Ahora bien, más que “criminalizar la pobreza”, se trata de señalar una serie de condiciones estructurales que posibilitan la captación de poblaciones vulnerables¹⁴.

Al mismo tiempo, y como se verá más adelante, son estas mismas condiciones lo que impulsan respuestas que se contraponen a la presencia del crimen organizado, las cuales se expresan a través de la resistencia armada. Distintas experiencias recogidas en múltiples diversos medios (tanto académicos como periodísticos), han permitido observar la dinámica de “reciprocidad” que alimentaba las relaciones de poder entre los cárteles y la ciudadanía (o de los cárteles sobre la ciudadanía). Si bien no siempre se presenta como deseable, esta dinámica ha sido hasta cierto punto tolerada en la medida que agricultores, empresarios y comerciantes eran capaces de generar los suficientes dividendos como para cumplir con las cuotas, y así evitar en lo posible escenarios de violencia hacia su parte¹⁵.

¹⁴ Sobre esto último, el uso de la fuerza y la violencia, así como la explotación de mano de obra proveniente de contextos de pobreza y desigualdad, forman parte de una “extensa cadena de extracción de plusvalor” (Díaz, 2017).

¹⁵ Lo anterior, como explica Díaz, devela que más que la existencia de un mutuo acuerdo lo que prevalece es una suerte de disciplinamiento que dispone a las gentes a aceptar su posición como sujetos de extorsión. Más aún, lo que estas dinámicas de dominio expresan son las facultades de gobierno que poseen estas organizaciones, lo que se resume en su capacidad para <<matar o dejar morir>> (Díaz, 2017: 168).

No obstante, las rivalidades, el deseo de expansión y la propia ambición comenzaron a mermar esta relación, pues esto hacía que las cuotas fueran cada vez más difíciles de cubrir. En el texto de Díaz se plantea la idea de que la presencia de un régimen basado en la extorción, el asesinato y el secuestro se convirtieron eventualmente en los principales motivadores para la ruptura de la legitimidad que había sido cultivada desde hace décadas entre el narcotráfico, las comunidades y el Estado, lo que explica la aparición de una forma distinta de organización armada: la *defensa comunitaria* (ídem).

Ahora bien, en el caso de comunidades ancladas en la Meseta Purépecha, como lo son Ostula, Nurio y, por su puesto, Cherán, la ruptura de estas relaciones de “reciprocidad” involucran al mercado de la tala clandestina. Una actividad que, al menos desde finales del siglo XIX, ha adquirido una centralidad importante en la economía local. No obstante, con la llegada de la delincuencia organizada, estas actividades fueron absorbidas, lo cual terminó sacudiendo la estabilidad económica de muchas comunidades, sin dejar de mencionar el clima de violencia que rápidamente los envolvió.

Habiendo dicho lo anterior, otro punto capital para entender el origen de la defensa comunitaria indígena tiene que ver con la centralidad que tiene el bosque -y los recursos naturales en general- no son sólo para la economía local, sino también para la preservación de la propia vida, pues del bosque es que dependen estrechamente la permanencia de los recursos hídricos. Si bien la tala clandestina ha sido tolerada por su importancia económica, sus efectos e impacto no habían sido tan notorios como lo empezaron a ser a partir de la llegada de la explotación masiva de sus bosques.

1.2 “DEFENDER AL PUEBLO”. GUERRA CONTRA EL NARCO Y EL SURGIMIENTO DE LA *DEFENSA COMUNITARIA*

Lo expuesto hasta aquí, no es más que la síntesis de todo un fenómeno mucho más amplio y que abarca a diversos actores, quienes mantienen entre sí alianzas y rivalidades. No obstante, el propósito de este resumen es ofrecer un panorama general en lo relativo al papel que ha jugado el crimen organizado y el narcotráfico en el estado de Michoacán. Ahora toca abordar otro aspecto vital en lo relativo a los trabajos de seguridad pública en los que participan tanto el Estado como la sociedad civil.

El contexto de violencia social que se ha vivido en Tierra Caliente en las últimas dos décadas, así como en varias partes de la República, se puede atribuir a una serie de condiciones socioeconómicas y políticas que han marcado la vida pública del país. Fenómenos como la desigualdad, la pobreza, la falta de oportunidades (tanto de estudio como de trabajo), el abuso de poder, la colusión de autoridades con grupos del crimen organizado, entre un largo etcétera de escenarios, son en parte el resultado de una larga cadena de relaciones entre el Estado y el narcotráfico, donde prevalece la precarización de la vida de aquellos que viven al margen de estas relaciones.

Es durante el gobierno del expresidente Felipe Calderón Hinojosa que el Estado mexicano presta especial atención en este creciente fenómeno social. En los primeros días de su nueva administración, desde de presidencia se lanza públicamente lo que pasaría a formar parte de una estrategia de seguridad nacional, en la que el ejército estaría íntimamente involucrado. Dicha estrategia tuvo como objeto desmantelar a los grupos del crimen organizado a través de la confrontación directa.

En principio el Ejército fue capaz de fragmentar muchas de las células delictivas que mantenían su control sobre varios estados de la república, como Sonora, Durango, Jalisco, Guerrero, Michoacán, no obstante, no contaron con la capacidad de estos grupos para reorganizarse. El poder que durante años habían cultivado, les permitió captar recursos materiales y humanos con los cuales fueron capaces de repeler los intentos del Estado para desaparecerlos.

Es durante este período de tiempo que el clima de violencia e inseguridad en el país alcanza niveles alarmantes. Enfrentamientos armados entre carteles de la droga, la lucha por el territorio entre grupos del crimen organizado y el ejército, la militarización del territorio nacional, el incremento en homicidios, ejecuciones, desaparición, secuestros, extorciones, desplazamientos forzados, son varios de los fenómenos que han alterado profundamente a la población civil. En el caso de Tierra Caliente, las consecuencias de esta “guerra” afectaron directamente a diversas comunidades de la zona, cuyos pobladores quedaron atrapados en el “fuego cruzado”, pasando a ser “daños colaterales”.

El pavoroso aumento de la violencia en Tierra Caliente dio lugar a un vacío de gobernabilidad estatal en el que los cárteles de las drogas ejercían un poder paralelo al del propio Estado, sin que este pudiera garantizar la protección de los ciudadanos en términos de Seguridad Pública, ya sea por la incapacidad o por su complicidad (Pereyra, 2012). Y es bajo este clima de violencia sistemática e incertidumbre que surge la figura de las organizaciones de *defensa comunitaria*: grupos de civiles armados que se formaron en varios municipios del estado de Michoacán, con la finalidad de expulsar de sus territorios a los grupos del crimen organizado.

Son estos grupos autoorganizados los que hicieron y hacen frente a la inseguridad ante la ausencia de justicia. Una forma de organización armada, la cual actúa como alternativa a las fuerzas de seguridad del Estado (policías municipales, estatales y federales, así como las propias fuerzas armadas). Instituciones que, por las razones ya citadas, no pudieron hacer frente a la situación de violencia y criminalidad que impactó directamente a la población civil -y que aún en nuestros días sigue ocurriendo.

La necesidad de enfrentar esta situación de desolación y de despojo creció a tal grado, que en cuestión de meses estos grupos fueron proliferando en la región, e incluso en otros estados. Tan solo en 2013 se contaba con el registro de unos 36 grupos de *defensa comunitaria* divididos en ocho estados; para el 2014 esta cifra se triplicó (Ramírez, 2013). Si bien la presencia de estos grupos de seguridad se expandió en varias partes de la república, los estados más notorios han sido Guerrero y Michoacán. Uno de los casos más conocidos es por su puesto el de las *Rondas Comunitarias* del, ahora, municipio de *Cherán K'eri*, ya que representan un ejemplo paradigmático por ser los protagonistas de dos luchas: una amada y otra institucional, en la que lucharon no solo contra el narcotráfico sino también contra las fuerzas del Estado. Sin embargo, no fue el único caso. Grupos similares o inspirados por la *Ronda* aparecieron en otros 47 municipios en todo el estado de Michoacán (Gasparello, 2017).

La diferencia sustancial entre el caso de Cherán, y el de otras experiencias bien documentadas como las que lideró el hoy fallecido José Mireles, es que en la lucha por la seguridad se cruzó además la demanda indígena por el derecho a la autonomía y el autogobierno, una lucha que reclamaba para sí la legitimidad del uso de fuerzas de seguridad pública y de justicia comunitarias alternativas a las del Estado. Más adelante se explorará con

detenimiento esta cuestión, pero antes será necesario entender el lugar capital que ha tenido la explotación maderera por parte del crimen organizado en Michoacán, particularmente aquella ocurrida en la Meseta Purépecha. Esto nos servirá además para exponer con detalle el efecto inmediato que tuvo esta actividad lucrativa en el municipio de Cherán.

1.2.1 Defensas comunitarias (indígenas). Algunas precisiones

En un sentido estricto el fenómeno de grupos armados de defensa civil no es reciente, ni en México como en otras partes de Latinoamérica. A lo largo del periodo revolucionario y posrevolucionario en México hubo diversas manifestaciones de grupos de autodefensa o de policía comunitaria. Un ejemplo de esto puede hallarse entre los grupos guerrilleros en Guerrero y Chiapas, los cuales aparecieron durante la década de los noventa, y cuyo propósito consistía en hacer frente al Estado mexicano y su proyecto neoliberal.

No obstante, lo que resulta novedoso de estos movimientos de autodefensa recientes, es que estos no se manifiestan como una reacción antagónica al Estado, sino que, como señala Benítez Rivera (2015), su emergencia se da como un efecto de la reconfiguración del Estado como consecuencia de las políticas neoliberales. Se trata, pues, de movimientos cuyas motivaciones ulteriores no se encuentran determinadas por una praxis ideológica que busca un cambio político radical, o como una reacción frente a un tipo de violencia estructural, sino que se trata de un intento por “solventar por un lado el desmantelamiento del sistema de seguridad (y de justicia) y por otro el derrumbe del principio de estatalidad” (Benítez, 2015: 47, paréntesis propio).

Sobre la categorización de este fenómeno, se han empleado términos como *civiles armados*, *grupos armados no-estatales* o *grupos armados de base comunitaria* (Davis, 2001; Schubert, 2015, citados por Díaz y Fini, 2017). conceptos que pretenden apuntar a su rol organizativo. No obstante, como señalan Díaz y Fini, un término más adecuado podría ser el de grupos de *defensa comunitaria*. Como estos mismos autores explican, este término permite apreciar su naturaleza fenomenológica: “el hecho de ser grupos de vecinos que enfrentan la inseguridad en sus localidades” (Díaz y Fin, 2017:20)¹⁶. Sobre esto último quizá cabría ampliar la categoría para apreciar otro elemento importante que se desprende del fenómeno de las organizaciones de defensa civil: su capacidad para reivindicar la identidad indígena¹⁷. Por lo que, para conveniencias de este proyecto enfocado en una comunidad cuya identidad étnica, forma parte esencial de su *ethos* como pueblo que ejerce su derecho a la autonomía, propongo emplear el termino de *defensa comunitaria indígena*.

Como ya han señalado otros autores, la identidad indígena como herramienta reivindicativa en contraposición con la narrativa totalitarista del Estado ha ido ganado fuerza en las últimas dos décadas (Gasparello, 2017; Sierra, 2005; 2013, Santos, 2012). En Cherán no es distinto, ya que una de las condiciones que permitieron ganar la lucha legal para

¹⁶ Por otro lado, el termino *no-estatal* no nos permite ver en su complejidad una situación permeada por la ambigüedad, donde la relación entre estos grupos y el Estado oscila entre la autorregulación, el asesoramiento y la colaboración en el que se relacionan distintos órganos de seguridad estatal (policías, Ejército, *Guardia Nacional*), por no olvidar su aproximación a diversas estancias gubernamentales con el objetivo de alcanzar el reconocimiento legal.

¹⁷ La constitución de estos cuerpos de defensa civil/comunitaria, se arman y organizan con el fin de enfrentar y subsanar varios de los efectos negativos del capitalismo y el neoliberalismo: la inseguridad y el auge de la violencia más exacerbada. Cabe mencionar que a su vez esto ha servido como vehículo en los esfuerzos por la búsqueda de un reconocimiento de la autonomía de los pueblos indígenas, quienes se reivindican así mismos y a sus formas de gobierno, en lo que se suele englobar en una práctica política de los “usos y costumbres”.

constituirse como pueblo autónomo, provinieron precisamente de su condición como “pueblo originario/indígena”.

Ahora bien, la relación de los grupos de defensa comunitaria con el Estado debe entenderse como un tira y afloja en el que han prevalecido estrategias contenciosas. Si bien la presencia de grupos de civiles armados que administran para sí mismas las tareas de seguridad pudiera sugerir que el Estado se encuentra ausente, incluso que ha sido desplazado, esto no ha sido del todo cierto. La presencia del Estado se ha mantenido y en muchos sentidos ha conservado sus competencias y directivas, las cuales coexisten con las competencias autodefinidas de los grupos de *defensa comunitaria*. Esto se ve más claramente en los intentos por parte del Estado de integrarlos a la lógica del reconocimiento y la institucionalización (Díaz y Fini, 2017; Sierra, 2005; 2013).

Sobre esto último cabría discutir brevemente acerca de las distinciones que el Estado otorga a los grupos de *defensa comunitaria* a los cuales divide entre Policías Comunitarias y Grupos de Autodefensa. Esta distinción arbitraria depende de dos discursos distintos, el primero de ellos hace referencia al derecho a la *autonomía* de los *pueblos originarios*¹⁸, cuya organización social no solo se configura bajo una entidad étnica distintiva, sino que en esta perviven sistemas de seguridad y justicia propios; en cambio, el segundo discurso hace referencia a aquellos grupos armados a quienes los une únicamente la necesidad de defender

¹⁸ Esto último de acuerdo en concordancia con el artículo 2° de la Constitución mexicana, el cual hace referencia a la libre determinación de los pueblos originarios. Lo anterior supone que estos pueblos se encuentran organizados y supeditados bajo el mandato de autoridades comunitarias, en las que la toma de decisiones corre a cargo de la comunidad, quienes a través de asambleas sus pobladores toman decisiones de forma colectiva, en un ejercicio democrático en el que prevalece el derecho consuetudinario, basado en *el costumbre*.

del patrimonio y la integridad personal, por lo que no existe tras suyo un respaldo cultural y étnico.

Como se puede sospechar, esta separación ha servido además para sustentar un discurso de legalidad/ilegalidad, según el cual los primeros están dotados de características positivas y, por lo tanto, legítimas en comparación con los últimos, sobre quienes recae la sospecha sobre su legitimidad. Ciertamente la antonimia legalidad/ilegalidad o legítimo/ilegítimo ha jugado un papel importante en la conformación de estos grupos de defensa ciudadana, pues estas condiciones las han obligado a buscar estrategias para obtener el reconocimiento del Estado, y de los órdenes de seguridad que de este emanan, al mismo tiempo que se distancian del mismo (Díaz y Fidi, 2017; Sierra, 2005; 2013).

Como se verá más adelante, en el caso particular de Cherán, el carácter indígena aparece en la propia constitución de su estructura de gobierno, así como de la estructura de su sistema de seguridad y vigilancia: la *Ronda Comunitaria Institucionalizada*. Esto último en virtud de que el *Levantamiento* (como se conoce a la movilización popular a través de la cual expulsaron al crimen organizado y los representantes del Estado) dio paso a una fuerte politización de la comunidad que desembocó en lo que hoy se conoce como el *Movimiento*. La base política y cultural que retoma y reivindica su identidad como pueblo indígena, la cual busca rescatar y/o preservar nociones locales sobre el “bien vivir”. Entendiendo a este concepto como el conjunto de normativas sociales que, sobre la base de una identidad cultural comunitaria, buscan traer al presente formas de organización social distintas a las que provee el Estado, en un intento por alcanzar la paz y el bienestar común.

1.3 “SE VAN A ACABAR TODO”. LA DEPREDACIÓN DE LA MADERA EN CHERÁN

Hasta antes del siglo XX, la región purépecha no se consideraba como una región atractiva para la explotación maderera por parte de grandes compañías madereras. Hasta antes de la llegada del ferrocarril, que conectó a Pátzcuaro y Morelia con Uruapan en 1899, y que eventualmente se extendería hasta Los Reyes en 1902, muchos de los pueblos purépechas habían permanecido prácticamente aislados, por lo que sus habitantes poseían un control casi absoluto de los recursos naturales de su entorno. Los pocos aserraderos que estaban desperdigados en la región no eran más que vestigios de la época colonial, con los cuales los campesinos comerciaban ocasionalmente (Dietz, 1999; Castile, 1974).

Sin embargo, con la llegada de las vías ferroviarias, de a poco las comunidades fueron atraídas dentro de la lógica capitalista bajo la que fueron diseñados. De entrada, la llegada de esta obra demandó el uso masivo de recursos maderables, los cuales se conseguían en los bosques de la Meseta. Eventualmente, las posibilidades de conexión que se inauguraron entre el centro de México con Morelia, Pátzcuaro y Uruapan, sirvieron como un atractivo comercial para diversas industrias, principalmente las dedicadas a la explotación de los recursos forestales. Hacia finales del siglo XIX, y gracias a la complacencia del gobierno porfirista, sociedades de inversores como la *Compañía de Maderas Read y Campbell* y la *Compañía Nacional de Maderas*, poseían concesiones por 30 años, las cuales les permitían explotar los recursos naturales de comunidades como Tingambato, Turicato, San Ángel, Comachén, Arantepacua, Capácuaro y Cherán (Martínez citado por Carrasco, 2015).

Más adelante, durante el período revolucionario, las tensiones entre las comunidades y estas compañías habían ido creciendo, ya que de a poco iban siendo desplazados de las

tierras donde solían trabajar sus milpas o arrear a sus animales. En el caso particular de Cherán, esto tuvo como consecuencia, la organización de poco más de 150 hombres, quienes fueron comandados por el General Casimiro Leco. Este personaje, en compañía de sus hombres, encabezaron una lucha de resistencia frente a estas compañías madereras, las cuales no tuvieron más opción que abandonar sus empresas (Calderón, 2004). Sus hazañas son rememoradas como parte de la historia local, pues demuestra cómo la lucha por la defensa del territorio es un asunto que les es familiar. Además de que a este hombre y su ejército se le atribuye haber dado origen a la *Ronda Comunitaria Tradicional*.

Más adelante, durante el período cardenista, sobre la región se aplicó una veda a las compañías que habían retomado sus operaciones, ya que se les acusaba de haber contribuido al despojo de los recursos de las comunidades indígenas. No obstante, la presencia de estas compañías había ya generado cambios radicales en la economía local, por lo cual se servían de redes clandestinas que movían la madera a través de los aserraderos, las cuales comerciaban con los empresarios. Esta forma de mercantilizar los recursos maderables, incentivo la movilización de la mano de obra local, la cual comerciaba con la tala clandestina. En ese sentido, los campesinos indígenas, son un eslabón en una larga cadena de actores que movían y comerciaban los cientos de árboles que se talan en varios pueblos de la Meseta.

Para 1954 se establecen las *Unidades Industriales de Explotación Forestal* (UIEF), un organismo que nace del establecimiento de la *Ley Forestal de 1942*, creada por decreto presidencial, la cual autorizaba el aprovechamiento de los recursos forestales. Como tal, no poseían su autorización para la explotación de los bosques, se reservaba a la extracción de resina y la explotación maderera moderada, para lo cual se instalaron dos grandes plantas destiladoras entre los municipios de Coalcomán, Arteaga y Aguililla. Sin embargo, más tarde

se descubriría que con el tiempo terminaron por abandonar esta empresa para entrar de lleno a la tala clandestina (Vázquez, 1987).

En el caso particular de Cherán, la primera resinera fue creada en 1963, por medio de un financiamiento proveniente del Banco de Crédito Ejidal y la Comisión Forestal del Estado. Al ser una financiación por parte del Estado, el objetivo era insertar a los comuneros a un mercado caracterizado por la producción agroindustrial como actividad económica emergente, paralela a otras actividades agrícolas. Lo anterior produjo conflictos al interior de la comunidad, ya que esto implicó el control del territorio forestal, al que solo podrían acceder aquellos que estuvieran autorizados para trabajar la resina.

Lo cierto es que el período cardenista se caracterizó por una serie de políticas cuyos resultados aceleraron los procesos de deforestación. Las vedas y los controles propuestos para administrar las empresas madereras, en lugar de desacelerar la actividad, provocaron que la tala ilegal se intensificara. Lo cual da muestras de lo profundamente encarnada que está actividad estaba en el territorio michoacano, impactando de manera particular a la Meseta Purépecha, dando lugar a territorios caracterizados por la tala clandestina, como lo fue el caso de Capácuaro¹⁹. Estas dinámicas alimentaron la presencia de grupos agraristas, los cuales fueron benefactores de redes de poder y clientelismos (Calderón, citado por Carrasco, 2015).

Con el fin de la veda, en 1972, se registró un aumento importante de producción maderable en la región, la cual estuvo parcialmente mediada por la Unidad de Administración

¹⁹ Algo que destacar, es que aquí se planta el origen de un conflicto de larga data entre Capácuaro y Cherán, pues a los primeros se les ha identificado como una comunidad cuyo giro económico principal ha sido la tala clandestina dentro del territorio cheranense. Lo cual durante décadas generó incordia entre ambos poblados (Carrasco, 2015).

Forestal. Dividiendo en regiones forestales, la región purépecha estuvo bajo la tutela de la esta Unidad, sin embargo, de manera paralela se contabilizaban poco menos de 700 empresas dedicadas al aserrío, las cuales no poseían con un registro local (Carrasco, 2015). Esto era el resultado de años de tala clandestina en la región. Lo cual nos muestra un territorio en el que las actividades ilegales ligadas a la explotación de recursos naturales, forma parte de un continuo histórico que prevaleció aún a lo largo de las siguientes décadas.

Con esto de fondo, es posible entender cómo es que los grupos de crimen organizado, una vez que comienzan a diversificar sus actividades económicas, ven el potencial para penetrar un mercado que de antemano ya se movía en la ilegalidad. Una realidad que varios municipios de la Meseta Purépecha vivieron de primera mano, al ver sus territorios ser invadidos por fuerzas cuasi militares que sitiaban y saqueaban, afectando de manera profunda su vida cotidiana.

En el caso particular de Cherán, la entrada de estos grupos del crimen organizado se da de manera paralela al regreso al poder del *Partido de la Revolución Institucionalizada* en 2008. Tras años de gobierno *perredista*, el regreso de este partido se da en medio de conflictos locales, en los que se le carga al candidato vencedor ser el artífice de la muerte de su rival político, lo cual ocurrió con el apoyo del crimen organizado. Según la versión local, el nuevo presidente municipal, llegó al poder gracias a sus conexiones con *La Familia Michoacana*.

De esta manera, una actividad que se daba de manera moderada se terminó revolucionando de manera drástica. A partir de 2008, y en adelante, se dio paso a una depredación forestal que rápidamente consumió grandes hectáreas de bosque dentro de la comunidad. De acuerdo con estimaciones del *Consejo de Bienes Comunes*, la tala masiva del bosque terminó consumiendo alrededor de 9069,35 ha de bosque, lo que corresponde a

una pérdida total del 71,24% del territorio forestal. El desgaste más dramático de este recurso tuvo lugar entre el 2010 y 2011, con la deforestación de 2815 ha.

Cabe señalar que mucha de su penetración en el territorio empleó mano de obra local, particularmente de los poblados conocidos como el *Cerecito* (una tenencia del municipio ubicada en el corazón del bosque), Tanaco y Capácuaro (municipios aledaños que usaban el *Cerecito* como vía de acceso). En estos territorios, se contrató a los comuneros quienes cambiaron sus giros por la tala clandestina. Aunque en el caso particular de Capácuaro, la tala clandestina formaba parte de sus actividades económicas principales. Junto con ellos, ingresaron grupos de *sicarios* o *pistoleros* los cuales escoltaban a los *rapamontes* mientras hacían su trabajo.

Desglosando la información que aquí se nos presenta, los “malos”, aquellos *otros* que, en palabras de los comuneros “dañaron a la comunidad”, representan un estrato social que ha sido fuertemente afectada por los procesos de exclusión provistos por su condición de pobreza.

En el lapso de un año, el control del territorio estaba en manos de estos hombres, quienes, amparados por la presencia de *La Familia Michoacana*, se paseaban con impunidad por las calles de la zona semiurbana. Para la comunidad, la manera de medir el impacto de la presencia los “malos”, consistía en contabilizar el número de camiones que bajaban diariamente cargados de madera. Las estimaciones locales aseguran que al principio subían uno, dos camiones, pero ya al siguiente año subían hasta 100-200 camiones. “subían y bajaban, seguido, día y noche; en la madrugada uno nomás escuchaba el ruidero de los camiones y nomás pensaba - ¡Ay, Dios mío, se van a acabar todo! Ahí bajaban como

hormiguitas, cien, dos cientos o hasta más [camiones]. Diario, diario...” (anónimo, comunicación personal).

Dentro de una serie de problemas que desató la presencia de grupos delictivos destacan la pérdida de fuentes de autoempleo relacionadas con la explotación de los recursos naturales. Actividades como la extracción de resina, el trabajo agrícola, la tala destinada al autoconsumo o el comercio local se vieron ampliamente afectadas, ya que la presencia de los *rapamontes* les impedía acceder a los terrenos comunales y a sus tierras de cultivo. “Yo todavía iba a darme mis vueltas [en la parcela], porque como te digo, yo me he dedicado de toda la vida al campo. Entonces un día andaba por allá y que de repente me encuentro a uno, iba en su camioneta y llevaba un arma larga, de esas *cuerno de chivo*. Yo dije, ‘no, pues igual aquí...me toca [morir], ¿no?’. Pasó a mi lado y pues yo nomás con la cabeza así (agacha la cabeza). ‘Bueno, pues ni modo’ [pensé]. Se fue derecho. Después le conté a mi esposa y me pidió que ya no volviera a subir” (Don Beto, ex *K’eri*, comunicación personal).

Aunado a lo anterior, los *rapamontes* comenzaron a aprovechar el poder que habían acumulado para a realizar cobros a los comercios ubicados al interior de la zona urbana, y eventualmente ampliaron sus actividades delictivas hacia los secuestros. *Pantera*, uno de los miembros más antiguos de la *Ronda* vivió este tipo de situaciones de manera personal. Un día, mientras trabajaba en el *norte* en una fábrica de tabaco en Kentucky recibió una llamada inesperada: su esposa e hija habían sido secuestradas. Lo anterior lo obligó a movilizarse de inmediato con el fin de asegurarse de que sus seres queridos estuvieran con bien. Al poseer una formación como militar, y al haber trabajado muy de cerca con la fiscalía en la frontera de Tijuana, actuó con cautela y antes de realizar el pago que le exigían, trató de dar con el paradero de su familia. Afortunadamente logró contactarse con su esposa e hija por lo que la

llamada resultó ser falsa. No obstante, tiempo después su tío fue secuestrado -esta vez resultó ser verdad. Tuvieron que pagar 250,000 pesos para que lo liberaran, y así hicieron: su tío volvió con vida, pero con claras señales de violencia física. Historias como esta se repiten entre los habitantes de Cherán, ya sea que lo hayan vivido en carne propia o conozcan a alguna víctima directa o indirecta.

Como se puede observar, la irrupción de los *rapamontes*, comandados por miembros de *La Familia Michoacana*, alteraron radicalmente la vida de las y los comuneros, cambiando radicalmente el clima económico, político y social. La celebración de fiestas y otro tipo de actividades comunitarias fueron canceladas como forma de prevenir incidentes violentos. Y en el transcurso de un año el pueblo se vio paralizado en la mayoría de sus actividades, tanto productivas como de convivencia y recreación.

Como ya se comentó, la producción agrícola se detuvo abruptamente, muchos de los negocios locales (tienditas, carnicerías, pollerías, etcétera) sufrieron pérdidas, tanto por la extorsión como por la ausencia de clientes, quienes preferían quedarse en casa. Sobre esto último, la comunidad se autoimpuso un toque de queda. En principio se aconsejaba que nadie estuviera en las calles después del atardecer, no obstante, muchos preferían resguardarse en casa casi en todo el día. “Nada más (salía) para comprar la comida del día o lo que hiciera falta. Ya no queríamos salir, porque era de encontrarse con estas personas. Iban y venían por el pueblo, armados con armas así de grandes (hace un gesto para que *vea* lo grande que era su armamento, pero también para que entienda en su justa la dimensión el origen de su temor)” (Gema, comunera, comunicación personal).

En los testimonios de aquellos que vivieron estos momentos de terror, resalta su incapacidad para reaccionar: “estábamos como que con el temor y nadie se atrevía a hacer

algo, nadie decía nada, nada más pasaban los camiones cargados con harto pino...pero del más bonito, no bajaban cualquier pino, aunque todo lo cortaban, lo que no les gustaba lo dejaban...y la gente nomás los veía pasar y agachaba la cabeza, así (inclina su cabeza). ¿Pues quién se iba atrever a decirles algo cuando ellos andaban así, con sus armas?” (Everardo Tapia, ex *Consejo de Barrios*, comunicación personal).

Ciertamente había en la comunidad un sentimiento compartido -aunque no expresado en lo inmediato- de impotencia, dada su incapacidad para organizarse y hacer frente a los invasores. “Pasaban así, como si nada, *como en su casa*, como quien dice, ¿no? Eran cínicos. Como entraban con sus armas, sabían que nadie les iba a decir nada. Nos decían: ‘cuando acabemos con el bosque, vamos a llevarnos a sus mujeres’. Mejor uno agachaba la cabeza y se pasaba rápido. ¿Cómo íbamos a hacerles algo?, si andaban bien (alcoholizados, da a entender con una seña), hasta drogados andaban. Ya después se confiaron y empezaron a ir y venir sin tantas armas. Ya nos habían *sacado la medida*” (Don Beto, ex *K’eri* comunicación personal).

Todas estas situaciones de violencia fueron mellando a la población, hasta llevarla prácticamente hasta el límite. “Si no nos hubiéramos defendido; si no nos hubiéramos levantado, ¿quién sabe que hubiera sido de nosotros? Habríamos desaparecido. Porque estaban acabando con todo” (anónimo, comunicación personal). Este sentimiento de estar a punto de eclipsarse no es para nada una exageración. Como en muchos otros poblados distribuidos en la Meseta, el agua en Cherán ha sido un recurso que escasea de manera constante.

Con la llegada de la tala criminal se agravó aún más este problema, pues las voraces incursiones de los *rapamontes* terminaron fulminando numerosos cuerpos de agua. Y es que

la mayoría de los manantiales en la región son el resultado de un proceso de filtración que realizan los árboles, ya que estos funcionan como “esponjas” que absorben la humedad durante las temporadas en las que abunda la humedad (entre agosto y noviembre), para después ir la liberando poco a poco en la tierra, la cual, a su vez, y gracias a sus características porosas, permite que se distribuya y llegue a los ojos de agua donde se almacena.

La inminente llegada de los talamontes hacia uno de los ojos de agua más importantes, ubicado en *La Cofradía*, puso en vilo a la comunidad, pues sabían que su supervivencia dependía de que el manantial permaneciera intacto. “Cuando supimos que estaban ya talando ahí donde está la Cofradía, nos empezamos a preocupar más. Empezamos a platicar entre nosotras para ver qué se podía hacer. Estábamos desesperadas. Si hubieran talado todo, se hubiera acabado la vida de la comunidad” (anónimo, comunicación personal)

La violencia que se ha descrito hasta este punto posee características estructurales, las cuales operan a través del mercado, tanto legal como ilegal. Estructuras las cuales dictan la velocidad y frecuencia con la que se debe de explotar los recursos, desde la madera hasta la instalación de monocultivos. Procesos en los que, además, se explota la mano de obra de poblaciones campesinas empobrecidas, las cuales se ven orientadas a disponer de sus cuerpos para cumplir con el voraz apetito del mercado. Todo lo citado hasta este punto, señala las condiciones que explican la insurgencia armada, pero que también nos permiten observar un territorio que históricamente ha estado sujeta a diversos procesos de extractivismo de sus recursos naturales.

1.3.1 El *Levantamiento*

El resultado (más no desenlace) de las tensiones que se han descrito en el apartado anterior, produjeron lo que hoy la comunidad de Cherán K'eri rememora como *El Levantamiento*. Un acto de rebeldía y resistencia que, literalmente, *levantó* a la comunidad de lo que parecía un largo letargo que los había inmovilizado. Impulsados por el coraje de un grupo de mujeres y jóvenes (que a la fecha conservan su anonimato por cuestiones de seguridad), la comunidad se levantó en contra de sus victimarios, desde de talamontes, sicarios, policías municipales, y hasta la propia estructura de gobierno municipal, estatal y Federal. En un arrebatado de rabia contenida, la comunidad, más que enfrentarse a los “malos”, desafió el sentimiento de impotencia que durante años habían cargado.



Ilustración 5-La iglesia del Clavario, testigo mudo del Levantamiento encabezado por las mujeres de la comunidad.

De acuerdo con Gasparello (2017), el *Levantamiento* es el resultado de complejas tramas de situaciones marcadas por la violencia. Lo que la autora identifica como “el episodio del conflicto”, se conforma por al menos tres aspectos potenciadores de las situaciones de violencia: 1. la presencia del crimen organizado (representado bajo las figuras de *los malos*, *los talamontes* o *rapamontes*); 2. el control del territorio comunal y de sus recursos naturales (particularmente de sus bosques); 3. la representación política y el gobierno municipal (los partidos políticos que mantenían a la comunidad dividida, de acuerdo a la percepción de la comunidad).

De acuerdo con los números de la propia gente de Cherán, desde 2009, los *malos* fueron responsables de la muerte o desaparición de al menos 21 comuneros. Esto último sin contar con todas las otras formas de violencia de las que fueron responsables: extorciones, secuestros, amenazas de muerte y, por supuesto, la propia presencia de estos invasores (si algo se mantiene con impactante vivides, son las largas filas de camiones de doble carga que durante tres años transitaron incesantemente las calles de Cherán, y por supuesto todas las violencias que los hombres que iban a bordo ocasionaban).

Si bien aquel evento desembocó en la creación de un movimiento político con un objetivo propio, muchos de los testimonios de sus protagonistas remarcan que aquello no era la intención original. El impulso principal parece ser la frustración contenida y el deseo de evitar futuras violencias -a sabiendas de que sus acciones podrían desencadenar más situaciones de riesgo, incluso la muerte.

Platicando con una de las mujeres que inició el *Levantamiento*, comenta lo siguiente: “Nos juntamos, platicamos entre algunas de las que íbamos a misa, y platicábamos, decíamos ‘¿qué va a pasar?, se van a acabar el bosque y después van a venir por nosotras?’. Porque eso

es lo que decían cuando pasaban: - *cuando terminemos con el bosque vamos a llevarnos a sus mujeres*. Teníamos miedo. Cuando empezó todo, no pensábamos que iba a durar tanto, no nos imaginábamos todo lo que iba a pasar. Yo pensaba -*bueno, igual aquí nos matan*. Pero, pues, no había otra cosa qué hacer. Si no nos mataban ahí lo hubieran hecho después” (anónimo, comunicación personal).

Testimonios parecidos a este son fáciles de encontrar entre aquellos que estuvieron presentes aquella mañana. “Si los hubiéramos dejado, si la comunidad, ahora sí que, no se hubiera levantado en armas, hubieran acabado con todo el bosque; nos hubiéramos muerto, porque del bosque es que tenemos agua. Cuando subieron se acabaron varios ojos de agua, y ya iban por el de la Cofradía, no sé si has ido para allá...antes estaba diferente, estaba más grande, había más agua. Sin la Cofradía nos hubiéramos muerto, porque de ahí llega casi toda el agua al pueblo. Sí llegaron a talar varios pinos, por eso ya no da tanta agua como antes. (...) Cuando estuvimos ahí, pues no sabíamos qué iba a pasarnos. No sabíamos si iban a llegar (los *malos*), o por dónde, ¿no? No sabíamos cuánto tiempo íbamos a durar (con vida), porque hubieron muertos. Nos emboscaron varias veces, de repente la gente decía ‘¡ahí vienen por tal lado!’, y todos corrían, pero en realidad venían por otro lado y ahí empezaba la tronadera ¡taz, taz, taz! Y así estuvimos, un día y otro y otro, hasta que se hicieron semanas, meses...” (Santiago Sánchez, ex *Bienes Comunes*, comunicación personal).

Piedras, costales de arena, troncos fueron empleados para la fabricación improvisada de las barricadas. La gente que estaba al tanto de lo ocurrido en el corazón de su comunidad se organizó de inmediato, pues sabían que en poco tiempo la voz se correría y los *malos* estarían buscando cómo sacar a sus compañeros. “Cuando comenzó rápido llegamos, y nos pusimos a cargar piedras, costales, llantas, lo que encontráramos. Más adelante entre varios

pusimos un árbol que ya estaba seco a la mitad del camino para que no pudieran pasar con sus camionetas” (*Pantera*, comunicación personal). El establecimiento de las barricadas y las fogatas fueron la antesala al (re)establecimiento de la *Ronda Tradicional Comunitaria*.

Durante las semanas y meses siguientes en la comunidad tuvieron lugar numerosos episodios de violencia en contra de la comunidad. En una serie de intentos por recuperar el control sobre el territorio, los talamontes y grupos de sicarios encabezaron varios ataques, los cuales tuvieron como consecuencia fatal la muerte y desaparición de varios comuneros. La comunidad, en un intento por prevenir las represalias de los “malos” y sus jefes, la comunidad decidió atrincherarse. Los caminos principales que llevan al centro fueron bloqueados, lo cual no sólo impidió la entrada de los sicarios, sino que además los aisló temporalmente de contactos significativos para el comercio local. Al no haber entrada para ningún vehículo, los cargamentos comerciales no podían suministrar de insumos a los comercios locales (tiendas, carnicerías, verdulerías), lo cual creó un nuevo problema: la escasez de alimentos, entre otros productos de primera necesidad.

Lo anterior, en lugar de frenar su acto de resistencia, dio lugar a la creación de lazos de solidaridad entre los vecinos de la comunidad. “La gente se organizaba para sacar la leña... todos sabían lo que tenían que hacer, no había necesidad de decirnos ‘tú has esto, tú lo otro’. No. Los hombres sabían qué debían de hacer y también las mujeres, ellas quienes hacían la comida y la enviaban a las barricadas. Cuando regresaban (de hacer vigilancia) rápido las mujeres les acercaban un plato de comida. Es lo que forma parte de nuestra cultura, así es en las grandes fiestas, todos ya saben qué hacer desde antes y lo hacen. Las mujeres tienen sus tareas y también los hombres” (Everardo Tapia, ex *Consejo de Barrios*, comunicación personal).

Las *fogatas* (*paranguas*) fueron algo más que puestos estratégicos de vigilancia barrial, se volvieron al mismo tiempo el punto de encuentro afectivo de la comunidad. “Antes la gente no se hablaba entre sí. Cada quien estaba en su lado. Sí, uno conocía a sus vecinos, pero solo de vista. No era de *buenos días, como está vecino, vecina...* Nada. Fue en las fogatas que nos empezamos a hablar, y ahí empezamos a decirnos qué estaba mal, qué podíamos hacer. La gente proponía, hablaba, nos organizábamos. Estábamos unidos, a como era antes con los partidos” (Margarita, comunera, comunicación personal).

Queda claro en este punto cómo es que la cercanía no sólo les permitió intercambiar puntos de vista y preocupaciones en común, también les permitió generar un punto de encuentro político. En ese sentido, como ya se ha apuntado en otros lados, no podemos sino entender a la fogata o la *parangua* como el génesis del *Movimiento*. Entendiendo a este último como la respuesta política que la comunidad creó para sí misma en un intento por restablecer el orden y la paz que habían perdido.

Por otro lado, cabe señalar que esta situación de emergencia marcada por la excepcionalidad dio lugar a la suspensión y transformación de muchas formas de socialización entre las y los comuneros, particularmente aquellas en las que intervienen muchos de los mandatos asociados a las relaciones sexo-genéricas. Esta situación extraordinaria permitió a muchas de mujeres participar de manera más activa en distintos asuntos públicos emergentes en la comunidad, entre ellos los relacionados con las tareas de vigilancia. En ese sentido, para muchas mujeres esto significó, aunque fuera temporalmente, una oportunidad para librarse de algunos de los mandatos más restrictivos a los que tradicionalmente estaban sujetas en la sociedad cheranense. De momento esto no será desarrollado en profundidad, no obstante, es importante tenerlo en cuenta, especialmente

cuando se aborde la cuestión de las relaciones de género entre varones y mujeres al interior de la *Ronda Comunitaria*.

En medio de una situación en la que la violencia y la incertidumbre eran el pan de cada día, las y los comuneros encontraron consuelo en su mutua compañía. Como se repite una y otra vez en los testimonios, aquella situación los llevó a reencontrarse como comunidad, más aún, les permitió llegar a una revelación acerca del origen de su situación actual: los partidos políticos y las policías municipales. De entre una serie de actores involucrados que incluían a los *sicarios*, los *malos* o *rapamontes*, entre estos actores a los responsables directos de su situación actual. “Fueron ellos los que los dejaron pasar. La policía también fue responsable. Estaba bien *cochino* ahí dentro. Así es en muchas partes. Pero son los altos mandos los que están de acuerdo. Ellos sabían bien quienes eran los jefes que mandaban a los *talamontes*” (*Pantera*, comunicación personal).

Esta solidaridad expresada a través de renovados lazos de confianza entre las y los comuneros, permitió elaborar además una serie de respuestas comunitarias frente a la violencia. A través del intercambio de experiencias en las que participaron los *tatá k'eri*, se trajo del pasado una serie de experiencias que reflejaban o establecían cierto paralelismo con el contexto que atravesaban en ese instante. Aparecieron, pues, memorias compartidas en las que se remontaban hasta el período revolucionario, donde los habitantes de Cherán se enfrentaron a Inés Chávez, uno de los *bandoleros* más conocidos de la región, quien asoló varios pueblos, incluidos el de Cherán. A él se le atribuye un gran incendio en las parcelas de la comunidad, lo cual desembocó en un período de hambruna. Razón por la cual la comunidad se organizó para defender al pueblo. “Es lo que dicen los abuelos, que en esa época este *bandido* llegó al pueblo; pasaba a robar animales, maíz, a las mujeres. Por eso se

organizaron en la *ronda*. Salían con su gabán, su sombrero de paja, así como se visten todavía los grandes; cargaban palos, azadones, machetes, y hacían pues sus *rondines*” (Yandel, *rondín*, comunicación personal).

En el proceso se establecieron una serie de objetivos destinados a dar respuesta a las violencias cotidianas que habían vivido los últimos tres años. La apuesta era clara: la comunidad estaba dispuesta a recorrer un camino alternativo que les permitiera recuperar lo perdido, reconstruirse a sí mismos como una comunidad renovada. Esto se refleja, por su puesto, en su lema constitutivo, el cual resume el proyecto autonómico con una serie de objetivos claros: “Por la seguridad, la justicia y la reconstitución de nuestro territorio”. Claramente el renovado sentimiento de unidad permitió institucionalizar estructuras comunitarias de toma de decisiones (fogatas, asambleas barriales/comunitarias), en las que la discusión pública actúa como la brújula que los guía, tanto en las tareas relativas al control del territorio como a los trabajos de seguridad.

1.3.3 Ejercer el autogobierno

El inicio del levantamiento, como ya se ha señalado, fue una oportunidad para replantear varios aspectos de la vida social de la comunidad, siendo uno de los más importantes su deseo de adoptar una forma de gobierno alternativa al sistema de partidos que tanto les había hecho daño.

Las confrontaciones políticas que dividieron a la comunidad en facciones, la muerte de uno de los líderes políticos más influyentes y opositor declarado del gobierno priista, las acusaciones por corrupción, la complicidad con los *narcos* por parte del gobierno del

governador priista, así como de las policías municipales a su cargo, influyeron significativamente en la crisis política que atravesaba la comunidad. Lo anterior se expresó en un estado de ingobernabilidad en el que la delincuencia se fue fortaleciendo a pasos agigantados con la complicidad de las autoridades locales.

Todos estos eventos, expresados en la forma de una latente desconfianza hacia el gobierno en tanto institución, nos ayudan a entender cómo fue que la idea de abstenerse de participar en la contienda electoral (de noviembre del 2011) fue bienvenida entre una porción significativa de las y los comuneros. En un acuerdo celebrado durante una asamblea llevada a cabo en el mes de junio de 2011, la comunidad convino que no se permitiera la realización de campañas políticas al interior de la comunidad, así como la instalación de casillas electorales, por lo que los comuneros en su totalidad se abstendrían de participar en la renovación de los poderes Legislativo y Ejecutivos locales. No obstante, en lo relativo a las elecciones municipales, estas no fueron canceladas, más bien fueron sustituidas por la elección mediante asambleas de autoridades locales según *usos y costumbres*.

Si bien el camino estaba trazado aún se requería de una serie de estrategias para hacer efectiva esta decisión ante el Institución Electoral de Michoacán, o más bien para que esta institución reconociera la facultad de la comunidad para ejercer el autogobierno y la autonomía. Para Orlando Aragón (2019), abogado y antropólogo de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo (UMSNH), quien estuvo profundamente involucrado en el proceso, pone el dedo en el reglón: más allá de la legalidad de lo que era en sí misma una “solicitud inusual” para el IEM, la objeción principal a la que la comunidad se habría de enfrentar tenía que ver con la “existencia o no de (los) ‘usos y costumbres’ en la comunidad”

(Aragón, 2019: 19), pues en este concepto descansa el reconocimiento o no-reconocimiento de su derecho a la autonomía.

En un principio la IEM recibió un escrito elaborado por un joven abogado originario de la comunidad en la que se solicitaba a este organismo hiciera efectiva la decisión de la comunidad para celebrar sus propias elecciones, siguiendo el marco de “usos y costumbres”. Después de haber consultado a la facultad de derecho de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo (UMSNH) y al Instituto de Investigaciones Jurídicas de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) acerca de la legalidad de esta solicitud, el IEM decidió resolver la petición con una negativa. Lo anterior, más que frenar las intenciones de la comunidad para hacer válido lo que ellos consideraban su derecho, los obligó a formar alianzas con “los licenciados”, como se conoce en la comunidad al grupo de abogados y académicos que los auxiliaron y algunos casos representaron legalmente a la comunidad ante las instituciones electorales.

Dentro del proceso, se echó mano de una reforma constitucional al artículo 1° impulsada en junio del mismo año, la cual eleva a rango constitucional los derechos humanos reconocidos dentro del marco jurídico nacional y en los tratados internacionales. Con este marco detrás suyo, a lo largo del mes de agosto la comunidad volvió a presentar varias solicitudes escritas, las cuales iban acompañadas de las firmas de las y los comuneros que participaban en las diversas *asambleas*. Hacia el mes de septiembre, más precisamente el día nueve, el Consejo General emitió el Acuerdo CG-38/2011, en el cual se declaraban a sí mismos como incompetentes por falta de atribuciones para atender la demanda que la comunidad les había hecho llegar. Todo lo anterior se sustentaba bajo el pretexto de que la legislación electoral del Estado de Michoacán no contaba con la regulación legal para hacer

efectiva su demanda respaldada en los artículos 1° y 2°. (Instituto Electoral de Michoacán, 2011).

Este nuevo revés los llevó a promover un juicio ante el Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación (TEPJF) con el objeto de exigir que este organismo concediera a la comunidad la protección de sus derechos político-electorales. En contraste con la resolución del IEM, el Tribunal resolvió que la petición realizada por la comunidad estaba sustentada en el marco jurídico nacional e internacional, por lo que “(...) la comunidad indígena de Cherán tiene derecho a solicitar la elección de sus propias autoridades, siguiendo para ellos sus normas, procedimientos y prácticas tradicionales, con pleno respeto a los derechos humanos” (Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación, 2014: 1)²⁰.

Habiendo obtenido un resultado favorable sobre sus demandas, pudieron hacer efectivo su derecho a elegir a sus autoridades municipales. Con el respaldo del TEPJF, quien argumentaba que la falta de legislación sobre el tema en el estado no era impedimento para no reconocer el derecho de la comunidad a hacer uso de sus propios mecanismos de elección política, el IEM no tuvo más opción que reconocer las facultades autonómicas de Cherán. Por consiguiente, la comunidad obtuvo el respaldo del Congreso local, lo que a su vez les garantizó el derecho a ser acreedores a la entrega de recursos provenientes del Gobierno estatal.

²⁰ En 2014, la Suprema Corte de Justicia de la Nación finalmente emitió su sentencia alrededor de este tema, otorgando a la comunidad de Cherán su carácter como “municipio indígena”, después de una serie de debates en los que se discutía si se trataba en sí de una comunidad agraria, indígena o bien se trataba de un municipio.

Con la entrada en vigor de su derecho a la autodeterminación, la comunidad se permitió reordenar la propia estructura del poder municipal²¹. De esta forma la comunidad pudo organizar sus propias elecciones, en las cuales se nombró a un *Consejo Mayor de Gobierno Comunal*, el cual estuvo formado por 12 miembros (3 por cada uno de los cuatro barrios) de la comunidad, quienes poseían la responsabilidad de representar al municipio y a sus comuneros/as. A este se les sumaron una serie de *Concejos Operativos*, los cuales dan forma a la *Estructura*, nombre con el que la gente identifica a su propia organización política.

1.3.4 La estructura dentro de la *Estructura*

Como se comentó en el apartado anterior, el levantamiento eventualmente dio paso a un movimiento político que tuvo por objeto reivindicar los derechos indígenas de la comunidad en virtud de su adscripción como comunidad purépecha. Lo anterior se materializó en la forma del reconocimiento de su derecho al ejercicio de su autonomía y al autogobierno, por lo que como comunidad posee la facultad, no sólo para elegir a sus representantes, sino también para constituir su propia estructura de gobierno. En ese sentido, la organización política de la comunidad se encuentra supeditada a su identidad como pueblo indígena, por lo que la estructura de gobierno refleja una disposición a vivir “en un sistema más concordante con nuestras tradiciones, características socio-culturales, es decir, nuestros usos y costumbres” (Plan de Desarrollo Municipal [2012-2015]: 5).

Dicha disposición apareció por primera vez reflejada en el *Estatuto de Principios y Normas del Nuevo Gobierno*, así como en el *Plan de Desarrollo Municipal (2012-2015)*, los

²¹ De acuerdo al artículo 115 de la constitución mexicana, se establece que el ayuntamiento debe de estar integrada por un presidente municipal, un síndico y sus respectivos regidores.

cuales se elaboraron inmediatamente después de que el Estado haya reconocido su estatus como pueblo regido por “usos y costumbres”²². Habiendo dicho lo anterior, recordemos una vez más de qué manera el Estado define como “usos y costumbres” para entender de qué manera se usa en la comunidad de Cherán K’eri.

De acuerdo con el artículo 2º de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos el concepto “usos y costumbres” se emplea entre aquellas comunidades que pertenecen a un pueblo indígena dentro del territorio nacional. Ahora bien, la noción de “indígena” se construye a través de la (pre)existencia de una unidad social, económica y cultural que los define y distingue del resto de comunidades y ciudadanos radicados en México. En el caso de la comunidad cheranense, el concepto se explica como un “sistema normativo interno que no sólo rige al gobierno de la comunidad sino la convivencia social”, del que se desprende un “núcleo de elementos” (*ninióta* o *iarhini*, según la concepción purépecha), a saber, la práctica de la *jurámukua xaKátakuecha* (los procedimientos de nombramientos [elecciones] y toma de decisiones); de la *jurámukua jáKashakuecha* (la *Estructura* la *Estructura* y sus instituciones de gobierno [Consejo Mayor y Consejos Operativos]); de la *jurámukuajáKaskakuecha* (los principios y valores propios de la “cosmovisión *P’rhépecha* que fundamental al gobierno tradicional indígena”).

Como se puede observar, a diferencia de lo que contempla la Constitución, el sistema por “usos y costumbres” de la comunidad de Cherán K’eri no sólo describe la existencia de un modo de elección sobre sus autoridades, sino que además contempla que esta elección

²² Estos documentos se elaboraron entre distintos actores, entre gente la comunidad, así como académicos provenientes de la Universidad Michoacana. En él se depositan los puntos de vista que la comunidad vertió en las *asambleas de barrio*, el escenario público en que los cuatro barrios discuten diversos temas de interés para toda la comunidad.

parte fundamentalmente de su forma de vivir como pueblo indígena que posee una cosmovisión particular, así como valores y principios. Sobre esto último, estos valores y principios abarcan cuestiones como la “humildad”, la “honestidad”, las cuales son esenciales para la existencia de la “colectividad”, el “consenso”, el “servicio a la comunidad”, la “dialogicidad”, la “unidad” (Plan de Desarrollo Municipal, 2012-2015).

Sobre el principio *jurámukua xaKátakuecha*, es decir, los procedimientos de *nombramientos* (o elecciones) se encuentra compuesto por cuatro principios: 1. *Iretikuarhuuératini* (el “arraigo”, entendido como una forma de ciudadanía indígena); 2. *Irénarhikuarhuuératini* (el “arraigo” barrial, es decir, la pertenencia a uno de los cuatro barrios); 3. *K’erijánaskatichanijingoni* (la participación desde el *Conejo Mayor de Gobierno Comunal*); y 4. *K’eritángurikuarhuuératini* (la participación desde la *Asamblea*).

El arraigo, como me fue explicado, va más allá del hecho de haber nacido dentro de la comunidad, o en su caso ser hijo/a de comuneros/as de esta, se trata más bien de una exigencia moral que se expresa en el “cumplimiento de las normas, el respeto a las autoridades, a la tradición, a la forma de vida nuestra” (comunero, comunicación personal). En ese sentido, cabe señalar que en la comunidad habitan gentes que provienen de otras comunidades vecinas como Paracho, Nahuatzen, Uruapan, incluso de otras partes de la república como la Ciudad de México, los cuales adquieren su derecho a reclamar su pertenencia a la comunidad si poseen una relación de concubinato con algún comunero/a originario. No obstante, para ganar el derecho al “arraigo”, es decir, para poder participar activamente en la *Asamblea de Barrios y General*, deben de haber demostrado primero su apego y respeto a los principios que demanda la comunidad, lo cual puede tomar varios años en los que la comunidad vigila y evalúa su comportamiento.

La adscripción a los cuatro barrios es más simple, pues sólo depende de la ubicación geográfica dentro de la comunidad. No obstante, sus implicaciones políticas son más complejas. Cada barrio posee como máxima autoridad la *asamblea de barrio*, que es el punto de encuentro para las y los vecinos que cohabitan en la demarcación de cada uno de los cuatro barrios. Esta asamblea tiene como objeto reunir las voces que se recogen en las *fogatas* (*parangua*), que es la unidad básica de discusión comunitaria. Por lo tanto, la “adscripción política” supone el ejercicio de una ciudadanía colectiva a la que los cuatro barrios se encuentran obligados a participar, en la que se prioriza la participación y el intercambio de ideas y opiniones entre las y los comuneros.

Los *concejeros sabios*, es decir los *K'erijáŋaskatichaniijingoni*, son quienes conforman al *Consejo Mayor de Gobierno Comunal*. Una instancia la cual reúne en su interior a 12 integrantes que son electos por los cuatro barrios. Su trabajo consiste básicamente en realizar las “valoraciones sobre los asuntos postulados en cada barrio”, los cuales eventualmente se aprueban para ser resueltos durante una *Asamblea General*, con el propósito de atraer los criterios de los otros barrios a fin de considerar los intereses de *toda* la comunidad. En su calidad de “órgano colegiado”, posee las facultades políticas para postular, proponer y ratificar con base a los intereses que le presentan la *asamblea de barrios*. Como tal no representan una suerte de autoridad máxima como lo sería el presidente municipal (figura a la que sustituyen), sino que más bien son un órgano que actúa de acuerdo con las necesidades que le presentan las *asambleas* de los cuatro barrios.

Como puede apreciarse, lo colectivo en términos de participación ciudadana, constituye el núcleo principal de la *Estructura*, por lo que los derechos y obligaciones de la comunidad forman parte de una serie de relaciones colectivas que se van construyendo desde

la *parangua*. Precisamente es esta cadena de relaciones donde se hayan los “usos y costumbres”, en la medida que la comunidad reconoce que las autoridades son representantes de la voz colectiva que surge de las asambleas. Algo que, como explican, es completamente distinto a la democracia del Estado mexicano, donde “los políticos representan sus intereses individuales, no los de la gente que los pone en el poder” (Don Beto, comunicación personal).

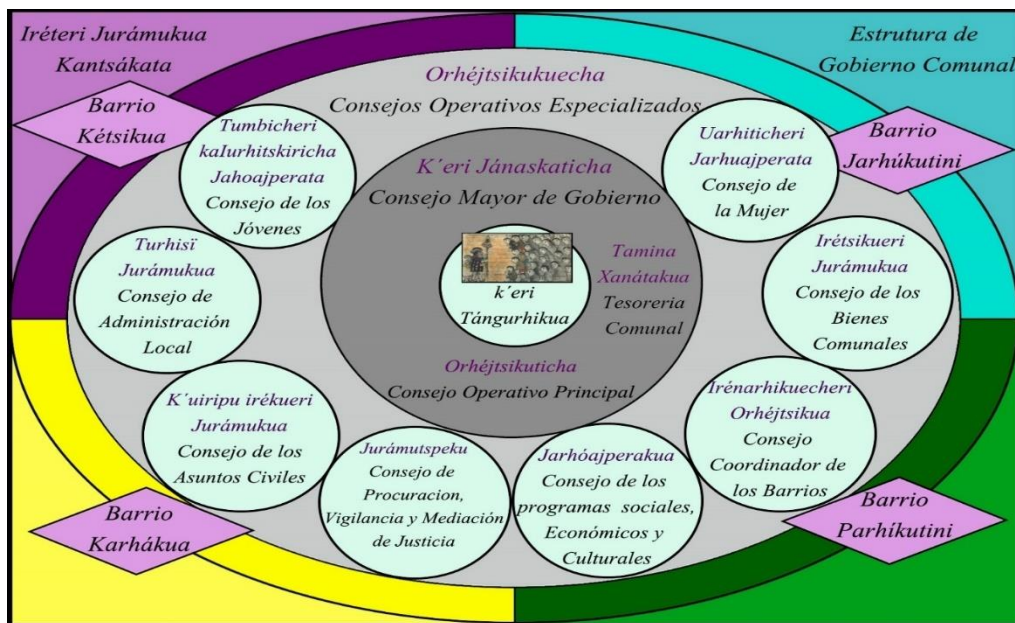


Ilustración 6-Estructura de Gobierno Comunal. Imagen obtenida con autorización a través de su página web.

La *Estructura* o *Gobierno Comunal* se organiza de la manera en que se ilustra en el recuadro 1. En él se representa a los cuatro barrios de Cherán K’eri, de los cuales depende la distribución y conformación del *Consejo Mayor*, así como de los *Consejos Operativos*. Al poseer una organización que privilegia la participación ciudadana, la comunidad cuenta con un modelo cuyo propósito es recoger las voces de la comunidad desde la unidad mínima de reunión comunal: el vecindario. Cada calle posee una *fogata*, en la cual las y los vecinos se

reúnen al menos una vez por semana, o cuando se convoca a reunión a través del *coordinador de fogata*, el representante inmediato del vecindario.

Bajo este modelo, el coordinador de fogata se comunica con el *coordinador de barrios*, el cual forma parte del *Consejo Coordinador de Barrios*, los cuales tienen las facultades para organizar en sus respectivos barrios las *Asambleas de Barrio*, si es que existen motivos para hacerlo (en tiempos de elección o *nombramientos*, para discutir proyectos de infraestructura u otros proyectos emergentes, para comunicar asuntos de interés común, son algunos de los escenarios que motivan las *Asambleas de Barrio*).

Modelo escalonado de participación comunitaria:

1. *Fogatas*, los puntos de reunión vecinal que se colocan en cada una de las esquinas;
2. *Asamblea de Barrio*, punto de reunión de todas las *fogatas*;
3. *Asamblea General*, el punto de reunión de los cuatro barrios. La lógica de esta forma de organización obedece a la necesidad de recoger desde su origen, las voces de la comunidad, para que eventualmente estas se condensen en puntos de discusión abiertos a la reflexión comunitaria.

Los círculos que se ilustran en la imagen representan a los *Consejos Operativos*, los cuales administran diversas tareas de interés para la comunidad. Actualmente la *Estructura* posee ocho *Consejos Operativos*²³, a saber: *Consejo de Jóvenes (Tumbicheri kalurhitskiricha*

²³ En un principio la *Estructura* se componía únicamente de seis *Consejos Operativos*, no obstante, a partir de la formación del segundo *Consejo Mayor*, se crearon dos instancias más, a saber, el *Consejo de la Mujer* y el *Consejo de Jóvenes*. Hasta donde tengo entendido, la creación de estos nuevos organismos obedece a las necesidades percibidas por la comunidad. En el caso del *Consejo de la Mujer*, el cual está asociado al DIF local,

Jahoaajperata), Consejo de Administración Local (*Turhisi Jurámukua*), Consejo de los Asuntos Civiles (*K'uiripu irékueri Jurámukua*), Consejo de Procuración, Vigilancia y Mediación de Justicia, también conocido como Honor y Justicia o simplemente *HJ* por su abreviación (*Jurámutspeku*), Consejo de los Programas Sociales, Económicos y Culturales (*Jarhóajperakua*), Consejo Coordinador de Barrios (*Irénarhikuecheri Orhéjtsikua*), Consejo de Bienes Comunes (*Irésikueri Jurámukua*) y Consejo de la Mujer (*Uarhiticheri Jarhuaajperata*).

Habiendo expuesto lo anterior, me gustaría concentrarme en las funciones del Consejo Mayor, de Bienes Comunes y de Honor y Justicia, esto en virtud de que se trata de las instancias que guardan una relación más estrecha con la *Ronda Comunitaria*.

a) Consejo Mayor

El Consejo Mayor de Gobierno se encuentra compuesto por 12 miembros, los cuales provienen de cada uno de los cuatro barrios. Su elección, como toda la toma de decisiones, comienza desde las *fogatas*, las cuales están facultadas para “proponer” a candidatos para ocupar el cargo. Es en la *Asamblea de Barrio* donde se realiza un filtro entre los “propuestos”

fue creado como respuesta a la violencia “machista” que prevalece entre las familias cheranenses, además de esto, en este *consejo* recaen la administración y difusión de programas sociales que apelan a las amas de casa (“ayudas” para madres solteras, talleres y capacitaciones relacionados con actividades domésticas y de comercio, como el bordado tradicional). En el caso del *Conejo de Jóvenes*, este fue creado a partir del activismo de la población más joven de la comunidad, la cual reclamaba su representación dentro de la *Estructura*. No obstante, este ha tratado de ser retirado de la *Estructura*, en virtud de que una parte importante de la comunidad lo considera de poca utilidad. De acuerdo con Diego, uno de los miembros actuales del *Consejo*, esta visión de la comunidad parte de la consideración de que la juventud no posee de la *sabiduría* que otorga la edad como para aportar de manera significativa a los problemas de la comunidad. Ante esto, la población más joven y con formación universitaria, suele tener disputas alrededor de esta visión, la cual crea tensiones sobre el valor del conocimiento “formal” que ofrecen las instituciones académicas frente al conocimiento “informal” que provee la vejez y la experiencia de vida.

hasta que sólo quedan cuatro posibles candidatos por barrio, los cuales serán ratificados durante una *Asamblea General* para que ocupen oficialmente el cargo como *K'eris (sabios)*.

Entre sus funciones destaca su capacidad para convocar a *Asamblea* cuando se requiere tratar asuntos que sean relevantes para la comunidad o para cada uno de los cuatro barrios. Así mismo tiene la responsabilidad de coordinar los trabajos que realicen los *Consejos Operativos*. Por ejemplo, en el caso del de que alguno de estos *consejos operativos* pretenda encabezar un proyecto, tiene que pasar por la aprobación del *Consejo Mayor* quien a su vez obtiene la autorización de la *Asamblea*.

En lo relativo a su conexión con la *Ronda Comunitaria*, esta se da a través de una estrecha comunicación en la que el coordinador general de la *Ronda* comunica a los *K'eris* acerca de cualquier asunto relacionado con los trabajos de seguridad en la comunidad. Por otro lado, el *Consejo Mayor* es el encargado de coordinar la captación de recursos a través de tesorería para dar mantenimiento a la *Ronda*. Por otro lado, el Consejo Mayor tiene la facultad de solicitar el apoyo de la *Ronda* para llevar a cabo distintas tareas de acompañamiento: desde trabajos de escolta para los comuneros que salen o entran a la comunidad hasta el acompañamiento en eventos públicos realizados por los *Consejos* con el fin de garantizar la seguridad de la población.

b) Bienes Comunales

Por su parte, *Bienes Comunales* se encarga de coordinar los trabajos para preservar y defender los bienes de la comunidad en lo relativo al uso de la tierra, del agua, los bosques, los bienes pétreos, así como las parcelas de uso común (*Plan de Desarrollo Municipal, 2012-2015: 39*).

Sobre esto último tienen la tarea de promover la forestación de la comunidad con el fin de recuperar los recursos que les fueron arrebatados, al mismo tiempo supervisa que los comuneros se apeguen al reglamento que este *Consejo* dispone, en el que se explican los mecanismos y condiciones a través de las cuales la población puede acceder a los recursos maderables, hídricos y de las parcelas.

Así mismo es el encargado de resolver disputas originadas por el derecho a la tenencia de la tierra y la extensión de los linderos. Entre otras tareas, también se ocupan de coordinar las empresas locales, tales como el aserradero, la resinera, las minas pétreas y el vivero, todos ellos de carácter comunal, cuyas ganancias son canalizadas por el *Consejo* con el fin de invertir sobre estas mismas empresas para mejorar su producción.

Cuando la *Estructura* se fundó en 2012, sus tareas requirieron del apoyo constante de la *Ronda Comunitaria*, pues muchas de sus tareas consistían en la evaluación de los terrenos comunales a fin de determinar los daños sobre los mismos, con el fin de desarrollar estrategias de forestación. Estas actividades eran potencialmente peligrosas ya que implicaba largas incursiones en muchos de los cerros donde a menudo se encontraban *rapamontes*, por lo que la *Ronda* actuaba como sus escoltas. Durante los primeros años se dieron varios enfrentamiento y emboscadas, lo cual contribuyó en la creación de un cuerpo especializado en la defensa del terreno forestal: los *Guardabosques*. Este grupo es en sí mismo una extensión de la *Ronda*, ya que está conformada por sus miembros, quienes son rotados cada tres años para “subir al monte”.

c) Honor y Justicia

Finalmente se encuentra el *Consejo de Honor y Justicia*, se trata de un *Consejo* que, como el anterior, es coordinado por cuatro miembros provenientes de los cuatro barrios, los cuales son seleccionados a través de un procedimiento similar al de los *K'eris*, por lo que su *presentación* y eventual *respaldo* se da a nivel de las *fogatas* hasta que son propuestos oficialmente en la *Asamblea de Barrio*. Su trabajo consiste en fomentar el respeto (*Kashumbikua*) entre los miembros de la comunidad, desde niños, jóvenes, adultos, ancianos, mujeres y hombres.

Para lo cual tienen la tarea de diseñar programas para la prevención comunal, ofrecer orientación y mediación en problemáticas de la comunidad en las que se requiera impartir justicia (en lo familiar, en lo económico, en la tenencia o propiedad de las tierras, en casos de violencia, en el daño a la propiedad comunal, etcétera) y en su caso impartir las sanciones correspondientes. Todo lo cual debe de estar apegado a los valores de los “antepasados P'urhépecha” (*Plan de Desarrollo Comunal, 2018-2021: 39*).

Para poder realizar muchas de estas tareas se ven en la necesidad de recurrir a la *Ronda Comunitaria*, ya que esta es la encargada de intervenir en diversos asuntos como la detención de comuneros sobre los que recae alguna acusación grave. Por otro lado, la *Ronda* al realizar trabajos de seguridad al interior de la comunidad, está facultada para realizar detenciones cuando: 1. La comunidad y/o individuos se lo solicitan; 2. Cuando presencian algún delito y/o falta que afecte la tranquilidad de la comunidad, lastime a otros sobre su persona o bienes, o cuando afecte a la infraestructura de la comunidad (por alcoholismo, por violencia en el hogar, por alterar el orden público, por participar en riñas, por accidentes de tránsito). Su

relación es estrecha en virtud de que ambos *Consejos* ocupan de una retroalimentación constante para dar seguimiento a los casos que se presentan en la comunidad.

CONSIDERACIONES FINALES

Este capítulo ha tenido por objeto señalar las particularidades sociales, políticas y económicas que propiciaron la aparición de grupos de (auto)defensa comunitaria en el estado michoacano, y particularmente en el municipio de Cherán. Con una estructura que va de la “macro” a lo “micro”, se mostró parte sustancial de la extensa historia del narcotráfico en esta región del país, poniendo énfasis en las relaciones que han surgido entre estos grupos de crimen organizado, el Estado y la población civil, la cual ha respondido de distintas maneras a los súbitos cambios que estas relaciones han traído consigo. Particularmente los cambios ocurridos hacia finales del s. XX, momento histórico en el que los grupos de crimen organizado comienzan a acumular un poder considerable gracias a su capacidad para diversificar sus operaciones económicas, lo que eventualmente les permite rebasar al propio Estado y sus instituciones de seguridad y de impartición de justicia, logrando instaurar un orden político-económico paraestatal.

Lo anterior desborda un clima de violencia nunca visto en el territorio, en el que los grupos del crimen organizado comienzan a proliferar, dando lugar a una serie de disputas interminables por el control del territorio y, por extensión, de las actividades económicas que controlan. Pasando de la producción y trasiego de drogas, al secuestro, el cobro de piso, la extorsión, y hasta la extracción de recursos naturales. A esto se le sumó la “guerra contra el narcotráfico” encabezada por el gobierno calderonista, la cual no hizo más que recrudecer el clima de violencia en la región.

Esto obligó a una parte de la ciudadanía michoacana a organizarse para garantizar la seguridad pública que los gobiernos municipales y el estatal no les podían otorgar (ya sea por incapacidad o por complicidad). Lo cual dio lugar a los grupos conocidos como “autodefensas”. Grupos de civiles que tomaron las armas y se tomaron para sí el trabajo de garantizar la seguridad de sus comunidades. En este clima de tensiones, es que surge la *Ronda Comunitaria*, un grupo de (auto)defensa comunitaria que, por sus características culturales, se encuadran dentro de las formas de resistencia indígenas en Latinoamérica que hicieron frente al extractivismo y la violencia, producto del abandono del Estado y su cooptación por parte de grupos de crimen organizado, cuyo musculo monetario, armamentista y político han doblegado a los gobiernos locales.

Con esto en mente, el caso de Cherán y de su *Ronda Comunitaria* son un ejemplo paradigmático de las luchas comunitarias por defender su territorio de manera exitosa. Como se revisó, lo que en principio surgió como un acto de resistencia, eventualmente se transformó en todo un movimiento político el cual demandó el reconocimiento de sus capacidades comunitarias para gobernarse al margen del Estado. Lo cual consiguieron gracias a que, justamente el Estado, garantiza a comunidades como las de Cherán, las cuales poseen un pasado étnico común como pueblo purépecha, las garantías institucionales para regirse por medio de sus propios mecanismos de gobierno, en el que los “usos y costumbres” funcionan como eje rector de la vida comunitaria.

Esto último será de especial interés en el capítulo III, donde se explorará la manera en que estas garantías políticas les han permitido armar un sistema de vigilancia y de justicia propios, el cual busca responder a las necesidades de la comunidad sin recurrir a los mecanismos del Estado. Por esta razón era imperativo realizar todo este recorrido histórico,

pues sin él no podría entenderse las condiciones históricas que se hayan detrás de la conformación de este sistema. Si bien sus particularidades no se abordaran sino hasta el Capítulo III, es importante tener en mente su origen y las motivaciones que se hayan detrás de su conformación.

Motivaciones que en primera estancia pueden atribuirse a un hartazgo generalizado frente a la violencia a la que fueron expuestos durante tres largos años; violencia que estuvo a nada de desplazarlos de su tierra, de su hogar. Sin embargo, como se sugerirá más adelante, el cansancio y la necesidad de defenderse va más allá de la búsqueda de la restitución de la paz, pues en el fondo también se hayan motivaciones morales que implican directamente nociones como el honor. Un imperativo moral local que atraviesa de manera sutil la experiencia del *Levantamiento*, el propio *Movimiento* y el surgimiento de la *Ronda Comunitaria*. Pues la restitución del territorio iba más allá del resguardo de sus tierras, de sus recursos naturales, de sus habitantes. Se trata también de un esfuerzo por recuperar una cualidad moral, tanto individual como colectiva, en la que hombres y mujeres cumplen papeles diferenciados.

Será este el punto de partida para discutir cómo es que la identidad y los roles de género, entendido como un conjunto o una batería de deberes morales, compromete a hombres y mujeres a actuar de determinadas formas. En el caso de los eventos del 11 de abril de 2011, y en adelante, se hace un llamado por parte de las mujeres para demandar que sus hombres actúen en conformidad con sus deberes morales como *jefes de familia*, como *proveedores* y como *protectores*. Como se señalará en su momento, lo ocurrido en Cherán no solo desafió su tranquilidad, también desafió el papel de los hombres como agentes protectores que tienen como deber guardar la dignidad de sus familias, preservando su honor

mediante actos positivos. Ser “proveedor” y “cuidar a los suyos”, por ejemplo, aparecen como acciones positivas que refuerzan la noción sobre lo que significa ser un “buen hombre”.

En ese sentido, lo sucedido durante el *Levantamiento*, puede verse como un esfuerzo por parte de los hombres para cumplir con sus deberes morales, haciendo frente a los responsables de su desgracia. Pues como se verá en detalle más adelante, una de las consecuencias directas de la presencia de los talamontes y sicarios, fue el debilitamiento de los hombres como agentes que mantienen un control moral sobre su comunidad. Obligados a resguardarse en sus hogares por el miedo a ser desaparecidos, asesinados o secuestrados, los comuneros de Cherán abandonaron el espacio público, perdiendo su control ante los *hombres malos*.

Lo anterior, al representar un reto sobre su cualidad moral *como hombres*, los puso en una posición límite en el que las mujeres se vieron en la necesidad de actuar por su propia cuenta. En un llamado de auxilio, las mujeres tomaron para sí el deber de defenderse a sí mismas, al territorio y a sus familias. Lo anterior sirvió como un llamado de atención para los hombres, quienes se unieron hombro a hombro con sus mujeres. Lo que sucedió a continuación, con la (re)aparición de la *Ronda Comunitaria*, sirvió como un espacio de redención para los hombres, quienes tuvieron la oportunidad de restaurar el honor que les había sido arrebatado y con esto su honorabilidad ante su familia y, por extensión, ante la comunidad.

Ahora bien, antes de explorar en más detalle estas cuestiones, resulta imperativo conocer en profundidad cómo es que se forman las identidades y los roles de género al interior de Cherán, haciendo hincapié en los aspectos morales que se les atraviesan. Para esto se empleará un concepto local conocido como *kashumbikua*, el cual se traduce como “buenas

maneras” y que viene a señalar una serie de normas morales que regulan el comportamiento individual y colectivo de la comunidad. Normas que a su vez están mediadas por nociones locales sobre lo femenino y lo masculino, en el que cada uno de estos espectros binarios operan diferenciadamente para garantizar el mantenimiento de la apariencia pública de hombres y mujeres. Normas, cuyo cumplimiento garantizan el mantenimiento del honor y la dignidad de las y los comuneros.

CAPÍTULO II

Objetivos

En el siguiente apartado, se abordarán las relaciones de género al interior de la comunidad. Se dará un breve, pero necesario repaso de las dinámicas de reeducación colonialistas, las cuales ayudan a entender la fundación de la familia purépecha como la institución encargada de formar hombres y mujeres según los mandatos cristianos de la época. Como forma pedagógica de ordenar al “nuevo mundo” y a sus habitantes, se explora la manera en que la educación franciscana dio lugar a una forma particular de ordenar el espacio habitado por hombres y mujeres, distinguiendo entre lo público y lo privado. Dos espectros del mundo, cuyo fundamento recae en la noción judeocristiana de que a los cuerpos masculinos y femeninos les corresponden tareas y deberes diferenciados, a los que además se les provee de un valor moral específico.

A partir de aquí, se explorará la manera en que estas lecciones se siguen reproduciendo dentro de la cultura local, lo cual forma parte de un continuo cultural que se encuentra profundamente encarnado en la vida cotidiana. Todo lo anterior se cubrirá en los siguientes puntos:

1. Para abordar la cuestión del género, en tanto conjunto de deberes y valores, se explora la influencia del colonialismo. Esto, a la vez que se describe un sistema de valores local, el cual es conocido como *kashumbikua*, una especie de valor nodal, el cual dota a hombres y mujeres de “honor”. 2. Se hablará del honor, como una cuestión primordial para el mantenimiento del orden local. 3. Se explorará la familia purépecha en la actualidad, haciendo énfasis en los procesos de desarrollo individual que caracterizan a hombres y

mujeres, dejando ver cómo la familia y el *kashumbikua* se filtran en las etapas de desarrollo. Esto nos será de especial utilidad en el siguiente capítulo, donde se revisé el lugar que la *kashumbikua* y la conservación del “honor” tuvo en el surgimiento de la *Ronda Comunitaria*. Más aún, nos será de utilidad para entender el lugar y los usos que tiene la *Ronda* en coordinación con el *Consejo de Procuración, Vigilancia y Mediación de Justicia*.

2.1 IDENTIDAD Y ROLES DE GÉNERO EN CHERÁN K’ERI

A continuación, me gustaría presentar algunas cuestiones relativas a la identidad de género, y los roles sociales que se les adhieren tanto a hombres como a mujeres al interior de la sociedad cheranense. En virtud de que el tema central de esta tesis tiene que ver con las relaciones de género y su relación con la *kashumbikua*, resulta imperativo trazar las dinámicas sociales que ordenan su vida, en tanto exigencia cultural. Para esto me serviré tanto de mis observaciones en campo como de varios escritos en los que se abordan aspectos de la vida diaria de los hombres y mujeres de la comunidad²⁴, entre otros textos de utilidad en los que se profundiza respecto a las nociones de sexo y género, en tanto identidad y cómo forma de habitar en el mundo.

Para este propósito propongo una lectura que tenga en mente que la identidad y las relaciones de género dentro de la cultura cheranense, forman parte de múltiples procesos histórico de larga data. Tengamos en cuenta que el territorio cheranense -y en sí el territorio Purépecha- es en parte el resultado del encuentro de dos culturas, tanto la tarasca como la

²⁴ Textos que si bien no abordan directamente el problema de las identidades y los roles de género (salvo contadas excepciones) en Cherán, en ellas es posible identificar ciertos elementos que nos ayudan a comprender cuál es el lugar que tienen hombres y mujeres, así como la trama de relaciones sociales que ayudan a distinguir y delimitar lo masculino y lo femenino.

española, cuya sociedad colonialista transformó radicalmente el paisaje social y cultural del s. XVI. Procesos sociales en los que la Independencia de México y la subsecuente Revolución también ejercieron su influencia. Sin olvidar, por su puesto, los cambios sociales, políticos, económicos y culturales que se fueron acelerando a partir de mediados de siglo XX, en gran parte gracias a la llegada de la Carretera Federal 37. Un tramo que a traviesa el estado michoacano, el cual obligó a Cherán, y otros poblados aledaños, a abrirse al exterior. Evento al que se le empalmó el fenómeno migratorio durante la década de los cuarenta y cincuenta, en el que numerosos habitantes abandonaron sus hogares en busca de una vida mejor. Fenómeno que se ha mantenido vigente hoy en día y -quizá- con más fuerza que nunca.

Para tratar el tema de género, en tanto identidad y como una forma de habitar el mundo, considero prudente empezar por una de las instituciones con más peso entre las y los cheranenses. Me refiero a la familia, una de las instituciones sociales más influyentes en la vida individual de los habitantes de esta comunidad. Pues no solo representa el primer punto de contacto con la cultura local, sino que, además, funciona como institución reguladora de la vida social. No por nada la familia está presente en los momentos más significativos de la vida de hombres y mujeres, dado lo extensos y estrechos que son los lazos familiares entre los cheranenses. Un hecho del que son conscientes y del que se jactan (con notable orgullo). “La familia es la familia” y “uno es el reflejo de su crianza/educación”, son expresiones locales que señalan el valor capital que esta institución tiene a lo largo de sus vidas.

En ese sentido, tal y como se verá más adelante, es precisamente en la familia donde se dan los primeros -y quizá más importantes- aprendizajes de lo que significa ser y actuar como hombre o como mujer dentro de su marco social y cultural. Y es que esta institución cuenta con una serie de mecanismos de carácter moral que se retroalimentan de la

(pre)existencia de una división sexual del mundo, cuyas pautas aparecen como hechos objetivos e inalterables de su propia naturaleza humana. “Así son las mujeres” o “así son los hombres”, son locuciones con las que es fácil tropezar día a día, toda vez que los cheranenses explican por qué actúan como actúan, por qué piensan como piensan, por qué sienten como sienten.

Como si ira hilvanando a lo largo del texto, aquí nos encontramos con un problema particular: el *deber ser*. Donde el género es un acto que se construye en lo cotidiano a partir de su puesta en práctica.

2.1.1 La familia purépecha

Pero para poder hacer esto, es preciso reconocer que aquí nos estamos enfrentando con una tríada particular. Identidad, género y familia forman parte de un conjunto cultural que se articula dando lugar a símbolos, valores y normas sociales encargadas de organizar la vida individual y colectiva de un grupo humano en específico. Y si bien la familia no es el único agente encargado de esta tarea, no se debe de desestimar su impacto en el desarrollo temprano de sus integrantes más jóvenes (los hijos e hijas que las parejas conciben), quienes seguirán reproduciendo sus enseñanzas a lo largo de su vida, respondiendo a las exigencias culturales de su medio. En ese sentido, si la familia, en tanto institución, permite a los individuos formarse como sujetos adaptados a su contexto social, el tomarla como punto de partida nos permitirá apreciar las particularidades de estos símbolos, valores y normas sociales y cómo es que estos definen la identidad de género local. Para empezar, valdría la pena entender a la familia purépecha, pues esta sirve como referencia para pensar a la familia cheranense con sus respectivas particularidades.

La familia purépecha, en tanto extensión de lo que anteriormente los españoles bautizaron como la sociedad tarasca, debe de entenderse como el resultado de una reorganización social llevada a cabo por la cultura occidental durante el s. XVI. Bajo el estandarte de la corona española, los colonos cambiaron de manera permanente el horizonte social, político, económico y cultural de los pueblos originarios. En el caso particular del pueblo purépecha o tarasco, este sufrió sus más grandes cambios a partir de la llegada de Nuño de Guzmán en 1529, cuya violenta incursión diezmo *Tzintzuntzan*, una de las ciudades más importantes del imperio purépecha.

Una vez finalizada su empresa militar, al territorio arribaron grupos de franciscanos con el objetivo de instaurar una nueva forma de organización social y política para los *indios*, basada en la moral católica de la época. Uno de los efectos inmediatos de este reacomodo, tuvo que ver la introducción de la familia nuclear católica, la cual debía funcionar como una institución modeladora que abría de transformar a hombres y mujeres desde la raíz (Dietz, 1999).

Entre los representantes de la corona española en territorio purépecha, destaca la figura de Vasco de Quiroga. Un hombre de su tiempo, quien, impulsado por su santa misión civilizadora, presenta en 1532 ante el *Consejo de las Indias*, un texto intitulado como *Ordenanzas*. A grandes rasgos, el texto ilustraba con minucioso detalle el esquema social bajo el cual se habrían de gobernar a los pueblos *indios* del territorio, transformando desde los cimientos su estructura social, según las “buenas y católicas ordenanzas”. En el documento se incluían una serie de estatutos morales, los cuales, entre otras cosas, establecían la preexistencia de una jerarquía social que ordenaba a las familias como el

referente institucional a través del cual se debían de educar a los *indios*, haciendo énfasis en la formación desde la infancia.

Paralelamente se introdujo una jerarquización de los cuerpos según la distinción física/biológica hombre-mujer, en la que cada uno debía cumplir un papel específico y con valor moral igualmente específico. Principio que se ve reflejado en la imposición de dos esferas de la vida pública: lo público y lo privado. Cuya coexistencia otorga tanto a uno y otro sexo una serie de significados, sentidos y valores según las tareas, ocupaciones y deberes que cada espacio demanda. Lo cual constituye lo que aquí llamaré como *deberes morales*, pues su cumplimiento iba más allá de su practicidad al servir en el mantenimiento de la vida social en los pueblos-hospitales fundados por los franciscanos, en virtud de que la distribución de tareas tuvo como finalidad la transformación de individuos “defectuosos” en individuos moral y espiritualmente “sanos”. De esto se desprende una carga moral que demanda la realización correcta de sus deberes “naturales”, el cual se logra mediante el constante estado de (auto)vigilancia al que se someten.

(...) se criarán [a los *indios*] con la doctrina Cristiana y moral de buenas costumbres y prudencia, que se les ha de enseñar y enseñe con gran diligencia, cuidado y fidelidad conforme a la doctrina impresa (...). Todo lo arriba dicho todos así lo hagáis y obedezcáis y cumpláis según vuestras fuerzas (...) no rehusándole ni os escondiendo ni os apartando ni excusando de él vergonzosa, perezosa y feamente, como lo soléis hacer (...); pues en verdad todo es y se ordena para vosotros y vuestra utilidad y provecho *in utroque homine* que es, así para el ánimo, como para el cuerpo, y para vuestra buena policía²⁵ y prudencia que tengáis en las cosas, de que en la verdad mucho carecéis y sois muy defectuosos (...) (*Reglas y ordenanzas para el gobierno de los hospitales de santa Fe de México y Michoacán*, p. 223; corchetes añadidos por mí).

²⁵ Locución antiquísima usada para señalar la cortesía, buena crianza y urbanidad en el trato y costumbres (Real Academia Española en <https://dle.rae.es/polic%C3%ADa>).

Para abreviar, estas esferas dividieron al mundo en dos espacios: el público y el privado. Espacios asignados por fuerza del sexo biológico de hombres y mujeres y la división sexual del trabajo. Así, lo público se piensa como un espacio de dominio exclusivamente masculino, mientras que el espacio privado se les concede a las mujeres. Cabe señalar, que esta división no solo confiere obligaciones morales, sino que además establece la existencia de una jerarquía de poder que coloca a los varones por encima de las mujeres, por lo que el espacio público adquiere una mayor importancia. En ese sentido, se demanda que los varones se inhiban de participar en actividades consideradas como femeninas, pues estas no solo les son ajenas, sino que además les son potencialmente deshonrosas, pues corren el riesgo de *feminizarse*.

Así, en el mencionado texto de *Ordenanzas*, bajo el título de *Que las niñas depriendan los oficios mujeriles dados a ellos*, Vasco de Quiroga decreta lo siguiente:

Que las niñas también las familias de sus padres depriendan los oficios mujeriles dados a ellas y adoptados y necesarios al pro y bien suyo [...], como son obras de lana y lino y seda y algodón y para todo lo necesario accesorio y útil al oficio de los telares [...] y así de esta manera cada parentela morará en su familia como está dicho, y el más antiguo abuelo será el que ella presida y a quien han de acatar y obedecer toda la familia, y las mujeres sirvan a su maridos y los descendientes a los ascendientes, padres, abuelos y bisabuelos y en fin los de menos edad [...] porque así se puede escusar mucho de criados y de criadas y otros servidores que pueden ser costosos y enojosos a sus amos (*Reglas y ordenanzas para el gobierno de los hospitales de santa Fe de México y Michoacán*, p. 227-228).

En el caso de los varones, su educación en los deberes que le corresponden se expresa en *La manera para exercitar los niños en el oficio de la agricultura, que ha de ser común a todos desde su niñez y para que depriendan a no estar ociosos*:

Que la manera para ser los niños, desde su niñez, enseñados en la agricultura, sea la siguiente: que después de las horas de la doctrina, se exerciten dos días de la semana en ella, sacándolos su Maestro, u otro para ello diputado, al campo en alguna tierra de las más cercanas a la escuela, adaptada o señalada para ello, y esto a manera de regocijo, juego y pasatiempo, una hora o dos cada día, que se

menoscabe aquellos días de las horas de la doctrina, pues esto también es doctrina y moral de buenas costumbres, con sus coas o instrumentos de labor, que tengan todos para ello (*Reglas y ordenanzas para el gobierno de los hospitales de santa Fe de México y Michoacán*, p. 227).

Estos pasajes son más que interesantes ya que plantean simultáneamente varias cuestiones que, a manera de normas sociales, se propusieron como formas de vida para el pueblo tarasco. Primero, se señala la existencia de tareas preestablecidas para cada sexo, las cuales se encuentran divididas por lo público (el trabajo en el campo) y lo privado (el trabajo en el hogar); segundo, que la organización familiar gira alrededor del varón, quien está facultado para regir a los miembros que habiten su hogar. Especialmente a las mujeres, quienes habrán de servir a sus demandas, lo cual podemos relacionar con la noción del “jefe/cabeza de familia” y, por extensión, con la existencia de una organización social patriarcal; tercero, la labor en el campo como un imperativo para la vida de los varones, posee una carga moral positiva, pues estas tareas forman parte de las “buenas costumbres”, lo cual puede rastrearse como un antecedente de la idea del hombre como el principal “proveedor”; cuarto, el aprendizaje de estos roles comienza desde la niñez, muchas veces a manera de juego, por lo que la familia juega un papel importante a la hora de comunicar a sus hijos e hijas respecto de sus deberes futuros y permanentes. No es de extrañar, pues, que con el paso del tiempo y con la constante reproducción de estos valores desde diversas instituciones ideológicas (la familia y la escuela), lo que en principio aparece como una imposición termine transformándose en una extensión del mundo que habitan y de la naturaleza que de este se desprende.

A lo anterior, sumémosle la cuestión del matrimonio como un asunto fundamental e imperativo, el cual debía de practicarse entre hombres y mujeres en edades muy tempranas:

“Que los padres y madres naturales, y de cada familia, procuréis de casar a vuestros hijos siendo de edad legítima, ellos de catorce años, y ellas de doce” (*Reglas y ordenanzas para el gobierno de los hospitales de santa Fe de México y Michoacán*, p. 227). De la proliferación de estas actividades normativas en la niñez, se espera formar a hombres y mujeres que atiendan a sus deberes de manera natural, respetando cada uno el imperativo moral que se le adhiere. El resultado de esta forma de educación se expresa en la delimitación de las esferas en las que se espera que se conduzcan en el resto de su vida adulta.

Así, por ejemplo, la crianza de los hijos (que incluye una educación moral y religiosa), el mantenimiento y la limpieza del hogar, la atención sobre el huerto familiar, la cría de animales domésticos (gallos, cerdos, borregos), la preparación de alimentos, aparecen como deberes naturales de las mujeres. Mientras que, para los hombres, sus tareas diarias estaban estrechamente relacionadas con el campo, lo cual los obligaba a desenvolverse fuera del hogar. El cultivo y la cosecha (marcado por las estaciones del año y el ciclo lunar), el arreo de animales (caballos, vacas, borregos y toros), las salidas al monte para recoger leños (para calentar la cocina, para levantar una cerca, para reparar el tejado, etcétera), son algunas de las actividades esenciales para los varones. Eso sin olvidar su participación en la toma de decisiones en asuntos políticos y religiosos, así como en otros asuntos del orden de lo privado, actividades que, como ya se ha sugerido, les estaban vetadas a las mujeres.

Lo que aquí aparece como una forma de ordenamiento de la vida social de hombres y mujeres, es la extensión de una serie de políticas colonialistas y de intervención cultural que se difundieron a lo largo del s. XVI y XVIII en el territorio novohispano (Beatriz Preciado citada por Gembe, 2016: 130). Políticas cuyo objetivo consistió en controlar el cuerpo de los indios, introduciendo en su interior una moral que demandaba la

(auto)regulación de las expresiones, capacidades y potencialidades individuales y sociales de ambos sexos. Teniendo como base la teología de Santo Tomás de Aquino y San Agustín de Hipona, se introdujeron además una serie de nociones alrededor del cuerpo, haciendo de este un recipiente susceptible de ser sucio y deshonoroso. Motivos por los cuales el control del propio cuerpo se volvía un imperativo que lo salvaguardaba de semejante estigma. Por lo que, como ya se ha hecho hincapié, el cumplimiento de los roles de género asociados a hombres y mujeres formaron parte de una tarea moralizante de los cuerpos, los cuales se purificaban a través de su sujeción a tareas moralmente positivas.

Lo aquí detallado son cuestiones que fueron abordadas por varios escritores a lo largo del s. XX. Tanto en Beals, como en Castile (1974), Jacinto (1988), Lemus (2006; 2018), Ramírez (2002; 2017), por mencionar algunos, es posible apreciar las continuidades culturales que les fueron heredadas por los españoles a los purépechas. Muchas de las cuales aparecen expresadas en formas de socialización diferenciadas para hombres y mujeres, así como niños y niñas, quienes son educados para ocupar el espacio que les corresponda según su sexo. Continuidades que reproducen una valoración moral semejante a aquella que los franciscanos impulsaron sobre los pueblos que gobernaron, lo cual se manifiesta en una necesidad latente por actuar con honorabilidad -lo cual se traduce como en su capacidad para actuar como hombres o como mujeres.

En Beals (1992 [1946]), por ejemplo, hay varias descripciones que nos permiten observar cómo funciona este tipo de educación. En sus observaciones queda claro que la niñez es clave para el proceso de aprendizaje de los deberes sociales que les corresponden a hombres y mujeres. De acuerdo con sus observaciones, la niñez transcurre desde su nacimiento hasta que alcanzan la edad de ocho u diez años, momento en el que cada uno

comienza a participar en tareas específicas a su sexo al lado de sus padres quienes ya las dominan. En lo subsecuente, los pequeños varones comienzan a ser llamados por sus padres para que los acompañen a la milpa o al bosque, espacios en los transcurre la mayor parte de su vida. Durante estas primeras incursiones el niño no hará más que pasar las horas junto a su padre, observando y aprendiendo los pormenores técnicos de la agricultura o el cuidado de los animales, entre otras tareas afines. Lo mismo para el caso de las niñas quienes, al estar cerca de su madre, aprenden de ella los deberes que le corresponden. Así, se les introducía a las tareas del hogar y de la crianza propiamente, lo que implica que se les encamine para que aprendan a hacerse cargo de sus hermanos pequeños, en algunos casos teniendo que aprender a preparar comidillas sencillas con las cuales alimentarlos. En ambos casos las tareas que se les asignan tienen una connotación de “juego”.

En principio, lo que nos presenta Beals, aparece como una especie de aprendizaje lúdico muy parecido al que proponía Vasco de Quiroga. Aprendizaje que se va intensificando con el paso del tiempo hasta que el cuerpo de las y los infantes alcanza tal madurez física y mental necesaria que marca la transición entre pequeños juegos y las responsabilidades que se espera que manejen el resto de sus vidas. Un aspecto que valdría la pena subrayar sobre el paso de infantes y jóvenes a la etapa adulta tiene que ver con la adquisición de nuevos deberes. En la comunidad la niñez abarca desde el nacimiento hasta la edad de los diez u 11 años, momento en el que pasan a ser jóvenes. En el caso de las jovencitas, esto ocurre con la llegada de la menarca, y con los varones una vez que estos alcanzan una destreza considerable en tareas agrícolas u otros oficios. Esta etapa se extiende hasta el momento en el que se casan (o bien el varón “roba” a su cónyuge) lo cual ocurre entre los 15 y 17 años, por lo que la

adultez no se encuentra delimitada por la edad, sino por la adquisición de nuevos deberes morales ligados al rol de jefe de familia y de proveedor²⁶.

Los muchachos se consideran jóvenes cuando ya pueden hacer el trabajo de un hombre, o pueden mantenerse pero todavía no están casados. El matrimonio pone fin al período...ya a los 15 prácticamente todo joven en Cherán está casado y ganando su propio sustento... (Beals, [1945] 1995: 414).

Como se puede sospechar, dentro de esta distribución de los deberes se mantiene viva la noción moralizante detrás del cumplimiento correcto de los mismos. Así, un hombre que aprende y domina sus deberes posee una buena reputación. La cual se acrecienta en el momento en el que logra formar una familia por su cuenta -lo que muchas veces implica llevar a vivir a su esposa junto a sus padres, aunque cada uno con su espacio y dominio sobre sus familias. Lo mismo para el caso de las mujeres, aunque sobre ellas recae una mayor responsabilidad moral, pues sus responsabilidades implican el cumplimiento de sus tareas femeninas, pero también un entendimiento de su lugar frente a la opinión pública y del entorno de su familia, pues de ella se espera un comportamiento recatado, sumiso y obediente que satisfaga a los hombres de su núcleo familiar (tanto del esposo como del suegro)

Ahora bien, algo que valdría la pena cuestionarse en este punto tiene que ver justamente con la prevalencia de estos rasgos culturales. Más importante aún, cómo es que

²⁶ En el caso de las mujeres, esta transición de la juventud a la adultez es más ambigua, pues “Desde los seis u ocho años de edad, las muchachas esencialmente realizan tareas de adulto al ayudar a sus madres (Beals, [1945] 1995: 414)”. Si bien los varones también participan en “tareas de adulto”, y en su juventud ya se dedica con más ahínco a estas actividades, esta etapa solo se ve interrumpida una vez construyen su propia familia. Aunque Beals no profundiza en la naturaleza detrás de esta distinción, puede asumirse que para las mujeres no existe una transición tan marcada entre su niñez, juventud y adultez con respecto a sus deberes o tareas, ya que estas se mantienen prácticamente iguales (cuidar y atender a la familia son actividades que reproducen desde su niñez). En cambio, con los varones las transiciones demandan de ellos no solo saber labrar la tierra, trabajar el bosque o aprender un oficio, sino además el deber de enfrentar la responsabilidad de hacerse cargo de su propia familia como *cabeza* y proveedor principal.

estos deberes lograron penetrar de manera exitosa en la vida de los antiguos tarascos, obligándolos a adquirir esta nueva identidad que se expresa en la familia purépecha.

De acuerdo con Agustín Jacinto (1988), entre los antiguos tarascos existió todo un sistema de valores morales que se distribuían entre hombres y mujeres, los cuales tenían como objetivo mantener el orden social, lo cual implicaba una vigilancia permanente sobre los individuos y sobre el propio cuerpo. En palabras del autor (quien trabajó junto a varios pueblos a la largo de la Meseta Purépecha), el *respeto*, la *cortesía*, las *buenas maneras* o *buena educación*, son expresiones que sirven para entender el *kashumbikua*. Una especie de valor máximo cuyo interior agrupa simultáneamente una batería de valores nodales útiles para el funcionamiento de la vida pública (Jacinto, 1988).

Según aprecia el autor, dos de los valores fundamentales que conforman la *kaxumbikua* son: la *obediencia* y el *ser social*. El primero aparece como una extensión de la subordinación que los antiguos tarascos mostraban hacia sus dioses, de la que a su vez desprende un espíritu o actitud servicial para con los demás miembros de su entorno social. El segundo valor se define por la tendencia “natural” de los purépechas para estrechar sus lazos sociales a través de la asistencia social o ayuda mutua. Lo cual aparece en la forma del ofrecimiento voluntario para cumplir favores a terceros, o bien para realizar tareas que agraden a los dioses, lo cual incluye una disposición permanente a participar en cargos de importancia social.

A lo anterior se le suma un tercer valor, que vendría a ser la *alegría*. De acuerdo con Jacinto, la capacidad de los purépechas para sobreponerse a las adversidades se encuentra determinada por su capacidad para ser alegres y actuar de manera optimista en circunstancias adversas. Lo que a su vez se acopla con un quinto valor, el de la *valentía*, cuya existencia

enuncia una cualidad “innata” de los varones, la cual se refleja en sus capacidades (determinadas por sus características sexuales) para la guerra y la caza (sirviendo como principal fuente de sustento de sus familias y templos). Finalmente, aparece la *honra* como sexto valor, el cual está especialmente ligado a las mujeres, cuyo comportamiento obediente y sumiso es condición indispensable para su realización.

Como se puede apreciar, y tal y como sugiere el propio Jacinto, y más adelante Gembe (2015) y Ramírez (2013), es posible hallar en la *kaxumbikua* semejanzas significativas entre lo que los tarascos entendían como las “buenas maneras” y aquellas ordenanzas que los franciscanos pensaron para mejorar la vida espiritual y moral de los *indios* que tuvieron bajo su tutela durante el período colonial. En particular, se puede destacar la idea de que a hombres y mujeres les corresponden deberes y obligaciones morales, no solo distintos y complementarios, sino además innatos a sus características biológicas. Todo lo cual se remarca en la noción de que el actuar de cada uno, tiene como consecuencia el mantenimiento del orden social, lo cual se entiende como en “bien vivir” o *sesí irekani*.

En ese sentido, la noción de *kashumbikua* se mantuvo casi intacta, pues en ella se sigue expresando la necesidad de acatar una serie de mandatos morales que sirven para el mantenimiento de la vida social. De tal manera que de aquellos hombres y mujeres que se comporten como de ellos se espera, se dice que *poseen* o *tienen kashumbikua*. Caso contrario de aquellos que se resistan a cumplir con sus deberes, los hagan de mala manera o simplemente falten a su honor, pues de ellos se dice que *no tienen kashumbikua*.

Para continuar con este apartado, era necesario apreciar estos componentes culturales y cómo es que se articularon para dar forma lo que podemos definir como la familia purépecha. Particularmente aquello que constituye, da forma y sentido a lo que se mira como

deberes morales. Ahora bien, más que servir como una generalización de cada uno de los 22 municipios con población purépecha -en términos de su organización social y cultural- sírvanse los párrafos anteriores como un punto de referencia para entender ciertos aspectos que revolotean alrededor de la organización social y espacial de hombres y mujeres del municipio de Cherán K'eri.

Como si irá hilvanando en el siguiente apartado, no se puede negar la prevalencia de varios de los aspectos sociales y culturales aquí citados. No se asume, por su puesto, que Cherán, como el resto de la Meseta Purépecha, sea un monolito que ha permanecido inalterable, y que el ordenamiento social que se describe en las *Ordenanzas* se haya mantenido intacto. Todo lo contrario. En todo caso se trata de una buena oportunidad para apreciar continuidades y tensiones que se han ido produciendo en la historia de una comunidad que en el último siglo ha enfrentado varios cambios, muchos de ellos violentos. Cambios que lo mismo han alterado, ajustado o reforzado ciertos valores morales asociados a hombres y mujeres.

2.2 ROLES DE GÉNERO Y VIDA COTIDIANA

En 2002, Ana María Ramírez publica *La vida cotidiana de las mujeres purhépecha de Cherán y la Construcción de Identidades de Género*, una obra pionera que aborda en detalle la construcción de las identidades femeninas en Cherán a partir de los espacios públicos y privados. En dicho trabajo se nos presenta a una sociedad rural que posee una muy marcada diferenciación del valor individual de hombres y mujeres, según sus actividades cotidianas. Tal y como lo sugiere la autora, estamos ante una comunidad que se caracteriza por “cultivar” un sentimiento de vergüenza entre las mujeres, de quienes se espera que mantengan la

reputación moral de sus familias. Esto último en contraste con los hombres, cuyo valor moral se mide según su capacidad para actuar como el “jefe de familia”, lo que le da el privilegio de participar activamente en tareas del orden público (trabajar la tierra, proveer a sus respectivas familias, atender asuntos de interés comunitario junto a otros hombres, etcétera).

Años más tarde, la autora se embarca en nuevo viaje dentro del mismo espacio. Esta vez en un trabajo doctoral titulado *El Honor y la Vergüenza Sexual en el Contexto Puhrépecha* (2017), se da a la tarea de indagar la manera en que se construye el “deber ser” de hombres y mujeres según nociones locales ligadas al honor y la vergüenza²⁷. Para esto realiza una exploración del concepto local de *kashumbikua* (y otras locuciones con carga moral que ya iré puntualizando), al cual entiende como una especie de herramienta de uso extendido mediante la cual la comunidad evalúa negativa o positivamente a los sujetos, en un intento por normativizar el carácter de los miembros de esta misma comunidad (2017).

En ambos estudios, queda claro el lugar preponderante que tiene la infancia y, por extensión, la familia a la hora de comunicar o expresar dichas evaluaciones moralizantes. Sobre esta idea, la autora logra identificar las herramientas sociales y culturales que la familia cheranense emplea para cultivar sobre sus hijos e hijas los deberes morales que les corresponden, imprimiendo en ellos una valoración individual -y comunal- basada en la capacidad de cada uno para seguir a puntillas el rol que les corresponde. Más aún, instruyendo en ellos un sentimiento de vergüenza o deshonor, especialmente entre las mujeres, el cual deben de evitar a toda costa actuando con prudencia frente al resto de la comunidad.

²⁷ Cabe señalar que este texto el cual da continuidad a casi una década de estudios en la región por parte de la autora, que van de 1997 a 2006, por lo que no incluye reflexiones sobre los acontecimientos de 2011.

Como tal, ambos textos nos permiten observar los cambios y las continuidades que las identidades y los roles de género han tenido a lo largo del tiempo al interior de la comunidad. En sus líneas queda de manifiesto que la familia cheranense mantiene con vida muchas de las lecciones morales que les fueron heredados en tanto purépechas. Son el testimonio de una suerte de continuidad histórica de lo que Beals (1992 [1946]), Castile (1971) y Lemus (2006; 2013) presentaron entre líneas tiempo atrás. Estos textos, si bien no profundizan en las cuestiones que interesan a la autora (y a nosotros), sirven como base para apreciar la presencia de una organización cultural patrilineal y heteronormativa, la cual conserva la identidad moral que los franciscanos imprimieron para los antiguos tarascos.

No deja de llamar la atención que, a pesar de la distancia temporal que hay entre los autores aquí citados, pareciera ser que los elementos moralizantes con los que se haya se mantienen vivos. Lo cual no quiere decir que estemos frente a una comunidad que está congelada en el tiempo -algo que Ana María Ramírez también señala. Más bien, nos invita a pensar a la comunidad de Cherán como un espacio cuya identidad se define por su capacidad para preservar para sí misma ciertos rasgos culturales nodales. Con todo y la presencia de varios de los cambios a los que se han ido enfrentando. En ese sentido, no es posible ignorar la presencia de ciertos fenómenos que se han ido manifestando desde mediados de siglo XX, los cuales han modificado varios aspectos de la vida de los habitantes de Cherán -entre ellos, claro está, lo ocurrido en 2011.

2.2.1 El lugar de la familia en el aprendizaje de los roles de género

Como ya sugerí, la familia puede entenderse como una de las primeras instituciones a través de las cuales los individuos aprenden a identificarse como parte de algo más grande que ellos

mismos. En este caso, una sociedad y una cultura, la cual demanda de cada uno una praxis específica según el momento social en el que se hallan inmersos. De tal manera que la familia sirve como un lugar en el que, a través de un proceso de temprana socialización, se señala el camino que hemos de caminar dentro de la estructura a la que pertenezcamos. Vida social, política, religiosa y económica, son todos elementos sobre los que se educa durante una temprana existencia, con la esperanza de que en un futuro cada individuo reproduzca dichas enseñanzas como miembros activos de sus comunidades. Lo cual se espera que ocurra durante la adultez y hasta el día de su partida de este mundo.

En el caso particular de la familia cheranense este proceso de instrucción guarda particularidades que aquí se irán presentando. En principio, es preciso señalar que las familias de Cherán siguen un ordenamiento heteronormativo, el cual responde al binomio hombre-mujer. Es lo que se define muchas veces como “familia tradicional” -un concepto que llegué a oír un par de veces en la comunidad, especialmente cuando se discutían los deberes naturales de hombres y mujeres de cierta edad (ya entraré en más detalle respecto a esto último). El matrimonio en sí mismo forma parte de un desarrollo específico que se espera de hombres y mujeres, el cual refleja cierto grado de plenitud, el cual se relaciona con la adquisición de deberes y el cumplimiento correcto de los mismos.

Como ya han descrito anteriormente Beals, Castile, Lemus, Gembe y Ramírez, las familias se caracterizan por ser extensas. Lo cual se explica gracias al patrón de residencia local, al cual podríamos caracterizar como patrivirilocal. Lo anterior es así en virtud de que la adquisición de vivienda se da entre los varones, se da a través de la herencia de un pedazo de tierra dentro del hogar paterno. Si bien es cada vez más común que los varones adquieran sus lotes fuera del hogar de procedencia, esto solo es posible si durante los primeros años de

su matrimonio este se asienta en el hogar del marido, donde la nuera es recibida como un miembro más de la familia -teniendo que desprenderse casi de manera definitiva de su familia de origen.

Durante los primeros años de matrimonio se espera que tengan a sus primeros hijos, los cuales serán cuidados casi de manera exclusiva por la esposa, teniendo en ocasiones la ayuda de la suegra y a veces de la nuera -aunque no necesariamente están obligadas a ello. Así, durante los primeros años de infancia de sus hijos e hijas, estos permanecen más tiempo al lado de sus madres, por lo que el padre se limitara a realizar sus trabajos del día para así proveer los insumos necesarios para la manutención de la familia. Muchos hombres se ausentan durante toda la mañana y tarde, sobre todo si se dedican al campo o bien trabajan a las afueras del municipio. De esto se traduce un distanciamiento respecto a su esposa e hijos/as, a quienes mira durante cortos periodos de tiempo durante las tardes/noches.

En la casa de mis caseros, Gaspar solía levantarse antes de las 8 de la mañana. Después de asearse, este bajaba las escaleras (su hogar es de dos pisos) hasta la cocina donde su esposa ya le tenía listo su desayuno, el cual debía prepara antes de dirigirse a su trabajo. Dado que su esposa, Carmelita, trabaja haciendo tortillas a mano junto a su cuñada, está debe ayudar a preparar el nixtamal, para después llevarlo al molino donde esté será transformado en la masa que habrán de emplear para la elaboración de las tortillas. En lo que su esposa se prepara para la faena del día, Gaspar alista su herramienta y se dirige hacia la salida. Si toca trabajar la milpa, se sube a su camioneta y toma su camino en dirección al cerro de San Marcos. Si toca arrear y alimentar a las reses, sube a su motocicleta y toma el camino en dirección de la cofradía (más adelante se haya un lote de tierra comunal en el que sus animales andan libres y pastando). Las jornadas de Gaspar, además de extenuantes, son larguísimas.

Se está en el monte hasta las cuatro-cinco de la tarde, que es la hora en que baja a comer. Una vez se ha llenado el estómago con el guiso del día, vuelve a sus actividades y de ahí no regresa si no hasta las ocho, nueve o diez de la noche. Para entonces solo llega a cenar, ver la televisión, revisar sus redes sociales en el celular y platicar moderadamente con su esposa hasta que el cansancio lo vence y sube a su habitación para volver a empezar el día de mañana.

Así como él, muchos de los hombres que conocí pasan sus horas lejos del hogar, por lo que su contacto o cercanía con sus hijos es a veces nula. Quizá muchos podrían suponer que existe entre los varones un distanciamiento emocional respecto a sus hijos/as con quienes interactúan poco. No obstante, lo que presencie es lo opuesto, al menos con los hijos varones. Si bien existe cierto distanciamiento (que está marcado por el respeto al padre), sucede que los hombres deben de esperar a que los varones de la casa crezcan para poder compartir con ellos el espacio fuera del hogar. Parece que disfrutan esta actividad, pues les permite comunicar a sus descendientes los conocimientos que ellos han heredado de sus padres.

Víctor, quien también fuera mi casero durante una temporada, me comentaba que le gustaba subir con su hijo al monte, pues esto le daba la oportunidad de enseñar a su hijo sobre el valor del trabajo. Él, como muchos otros hombres de la comunidad, espera que su hijo de 10 años un día migre al *norte*, por lo cual para él es importante que su retoño adquiera la destreza física y mental como para trabajar y “ser un buen hombre”. Si bien esta pretensión en ocasiones contrasta con los deseos de su esposa -quien insiste a su hijo que estudie hasta convertirse en un “licenciado”- muy poco puede hacer para evitar que su padre le enseñe aquello a lo que debe de aspirar.

Si se dedica al estudio, pues tampoco le voy a decir que no...lo voy a apoyar. Pero aquí muchos terminamos yéndonos al *otro lado*, porque, aunque estudies, aquí luego no hay trabajo de lo que uno estudia. Por eso (no sé si no has visto), pero muchos profesionistas como tú se van...¿por qué? Porque con lo que ganan no les alcanza para su familia. Yo ya pasé por eso, por eso me fui [a EU]. Los dejé casi por 10 años, lo de la edad de mi hijo, pero con eso me hice de mi casa, mi negocio [además de la engorda de animales, trabaja como herrero], y pues ahí con eso la llevamos. Un día le va a tocar a él tener su familia, sus hijos y si quiere sacarlos [adelante] va a tener que echarle [trabajar, esforzarse] (Víctor, comunicación personal).

Esto último es de llamar la atención, ya que guarda estrecha relación con una educación social con la que se espera que los varones se identifiquen. Por un lado, la idea inequívoca del matrimonio y la formación de una familia propia como un evento inevitable de la vida. O dicho de manera simple, como parte de su desarrollo como futuros hombres. Lo cual nos lleva al siguiente punto. Es deber de los varones es prepararse para poder ejercer sus funciones como hombres a cargo de una familia, por la cual deben de ver y aprender de sus padres un oficio que le garantice cierta estabilidad económica a través de su esfuerzo individual.

Ahora bien, con las mujeres este tipo de comunicación y enseñanza respecto a sus deberes no ocurre de la misma manera. Como ya señalé, las hijas permanecen al lado de sus madres durante su niñez aun y cuando estas se convierten en “jovencitas” -lo cual, como ya se señaló en el texto de Beals, ocurre con la llegada de la menarca. De acuerdo con algunas de las mujeres con las que llegue a convivir -la mayoría de ellas casadas y con hijos- lo normal es que las niñas se involucren en las tareas del hogar entre los ocho o diez años.

Para este momento ya han aprendido a barrer, lavar la loza, sacudir el polvo, ayudar en la preparación de los alimentos, cuidar de sus hermanos/as menores, por tan solo mencionar algunas tareas relativamente sencillas. Al igual que sus hermanos, las niñas asisten a la escuela pública, algo que para muchas mujeres cuyas edades van de los 30 a los 40 años

no representaba una opción durante su infancia. Pues si bien las escuelas públicas en la región están presentes desde los años setenta, para muchas familias la educación no era una prioridad. Lo cual se debía a al menos dos factores: la pobreza y el “deber ser” de las mujeres, ya que regularmente interrumpían sus estudios al casarse.

2.2.1.1 Prepararse para la adultez: *jovencitas*

Mucha de la información que obtuve para tratar este tema fue gracias a varias mujeres con quienes conviví, quienes para mi sorpresa estuvieron bastante dispuestas a hablar respecto a los cambios físicos que atravesaron, aunque para esto hacían un uso recurrente de eufemismos (para referirse a la menarca o menstruación, por ejemplo, decían “la primera vez que tuve mi...pues eso”, “esos días del mes” “cuando te desarrollas”, etcétera)²⁸. Adicionalmente, sus experiencias me permitieron apreciar la manera en que sus propias madres habían aprendido a lidiar con la transición de un estado a otro (mujeres con quienes me hubiera sido más complicado tratar estos temas, pues como sus hijas me decían “son más cerradas” y “penosas”).

De acuerdo con las experiencias de estas mujeres, al momento en el que pasan a ser “jovencitas”, sus madres toman con notable seriedad este suceso. Si bien se procura manejarlo con discreción, la madre al percatarse que su hija ya menstrua, se da a la tarea de enseñarle lo básico para que “sea más cuidadosa”. Esto se entiende de dos maneras, por un

²⁸ Parte de mi acceso a estos datos lo atribuyo a que muchas de las mujeres con las que platiqué sobre estos temas, rondan los 30 y pico años. Una edad semejante a la mía, lo cual nos ponía en una situación de semejanza, incluso de mutua curiosidad. Y si bien hay ciertas precauciones que las mujeres deben de tomar a la hora de interactuar con otros hombres que no sean sus parejas sentimentales, muchas de estas mujeres las conocí a través de sus maridos, por lo que había un reconocimiento de mis intenciones como investigador. Si bien sabían que podía hacer uso de los datos que fuera recopilando, tenían la garantía de que: 1. Respetaría su derecho a la privacidad -lo que incluía desechar cualquier apunte que las involucrara directa o indirectamente; y 2. No comunicaría nada de lo que platicáramos con otras personas de la comunidad, incluyendo sus familiares.

lado, se le muestran los insumos que habrá de usar para “prevenir accidentes”, lo cual implica que la madre comience a comprarle toallas sanitarias o tampones -algo que procuran hacer con mucha discreción, aunque como una de mis interlocutoras me informó “como tenía que ir a la farmacia o a la tienda por *ellas*, luego esos mismos ya andaban hablando por ahí. Ya ves cómo es la gente de chismosa por aquí”.

Ahora bien, a estas preocupaciones se le suma algo todavía más importante que evitar situaciones bochornosas frente a la familia o en la calle: “andarse con cuidado”.

Hay una insistencia por parte de las madres para que sus hijas vigilen más cerca su propio comportamiento, pues la llegada de esta nueva etapa de su vida las expone a la vergüenza. Se asume que, durante esta etapa, los varones podrían estar interesados en “robárselas” para tener con ellas relaciones sexuales, para después olvidarse de ellas. Un aspecto importante de la castidad tiene que ver con el imperativo de las mujeres de llegar al matrimonio como señoritas -es decir, como *vírgenes*. De esa manera, una mujer que ha mantenido relaciones sexuales antes del matrimonio se le señalara por haber faltado a su deber como mujer, lo cual impacta negativamente en su vida pues pierde la posibilidad de ser deseable ante otros hombres.

Esta forma de vigilancia sobre el valor de las mujeres según la manera en que manejan (u ocultan) su sexualidad (entendida también como un proceso de desarrollo fisionómico), es una cuestión que aparece detalladamente en el trabajo de Beals.

La madre siempre informa al marido cuando ocurre la primera menstruación. Entonces el padre aumenta las admoniciones que hace a su mujer para que cuide a la muchacha. Las madres cuidadosas ya desde ese momento no dejan a las muchachas solas ni para ir al agua, ni al templo, ni las dejan andar solas por las calles. Se tiene cuidado de que las muchachas no vean cosas “malas”. De hecho, a las muchachas bien criadas apenas si se les permite salir de casa hasta que se casan, pero si realmente se alcanzara este ideal, es difícil ver cómo se arreglarían los matrimonios o cómo podrían ocurrir los “robos” (Beals, 1992 [1945]: 415).

De acuerdo con Ramírez (2012), si bien existe una vigilancia respecto a las mujeres, la cual procura que no pierdan su *virginidad* antes de contraer matrimonio, la idea que estuvieran prácticamente enclaustradas al hogar no es del todo cierta. Como la autora constata (a través de la experiencia de mujeres mayores de la comunidad) lo más común era que las “jovencitas” siempre estuvieran bajo vigilancia de otras mujeres. No es que ya no pudieran salir solas, es que más bien nunca estaban solas. No obstante, algo que llama la atención es que estas otras mujeres servían como intermediarias entre las “muchachitas” y los jóvenes que las pretendían. De esta manera las mujeres de su entorno se encargaban de decidir que varón podría ser un buen “casadero” (pretendiente), lo cual se decidía tras hacer una evaluación sobre los orígenes familiares de estos. Así, se revisaba y evaluaba a detalle sus habilidades como hombre. Si era buen trabajador y no tenía vicios, se le miraba con buenos ojos. Así mismo se revisaba que en su familia no fuera “mal vista”, lo que se traduce en que el padre fuera igualmente trabajador y sin vicios y la madre fuera una mujer “decente”.

Es de llamar la atención que hay una especie de urgencia para que las mujeres se casen lo más pronto una vez son “muchachitas”. Es casi como si trataran de evitar que se alargue una situación potencialmente deshonrosa, pues su situación las vuelve vulnerable al acoso de hombres de la comunidad, siendo el peor escenario una violación -situación, cuya responsabilidad moral caería sobre ella, por “no cuidarse”. Si bien toda esta vigilancia sobre las mujeres se ha ido relajando con el tiempo -de acuerdo con mis interlocutoras- estas mismas recuerdan que sus madres (y otras mujeres casadas de su entorno) insistían en que debían casarse lo más pronto posible. En ese sentido, su situación como “muchachitas” o “jovencitas” puede entenderse como un estado liminal que las alerta sobre su vulnerabilidad

como mujeres, lo cual solo puede subsanarse una vez contraen matrimonio. Y es que el paso de niña a mujer, o mejor dicho a “señora”, está condicionado por el matrimonio.

2.2.1.2 Prepararse para la adultez: jóvenes

Ahora bien, en el caso de los varones la transición de niño a adulto (o “señor”) no se manifiesta a través de un evento biológico tan particular como la menstruación. En su caso particular, los niños pasan a ser “jóvenes” o “muchachos” (ambos se pueden entender como el equivalente masculino de “muchachita”) cuando estos rebasan la edad de 10-12 años, pero sobre todo cuando ya demuestran cierta destreza en las labores del campo, o bien se desenvuelven con soltura dentro del oficio de sus padres. Como ya señalé, Víctor procura inculcar en su hijo los deberes que le esperan en su adultez, incluido el aprendizaje de un oficio, ya que esto es una parte importante de su crecimiento y desarrollo como varón próximo a convertirse en un hombre.

“Ya es todo un jovencito, ¿verdad? Pues si ya anda en el monte con el papá”. De esta manera escuche a un familiar de Víctor hablar sobre Manuelito, su primogénito. Se trataba de un día especial, Manuelito había concluido con éxito sus estudios de Primaria, por lo que (como es costumbre) se le realiza una fiesta. Durante esta celebración asisten los familiares del esposo y la esposa, entre ellos los hermanos del patriarca, sus padres y sus cuñados - quienes van acompañados por sus esposas²⁹. Mientras las mujeres se encontraban en la parte trasera del terreno, sus esposos y hermanos charlaban entre ellos mientras bebían. En

²⁹ Es tradición que las cuñadas del lado materno presten sus manos para preparar y servir los alimentos, por lo que desde muy temprano se colocan al fondo de la cocina de donde no salen hasta que se ha servido el último plato de alimento, lo cual puede ser hasta altas horas de la noche

presencia del recién graduado, alababan a su padre por la fiesta, pero sobre todo por su capacidad para *ser* un “buen hombre”. “Tu padre es bien trabajador. Así ha sido desde que lo conozco, nunca se ha *rajado* para trabajar...y así tienes que ser tú, Manuelito, ¡eh! Tienes que aprender de él. Lo que te diga tienes que [hacerlo]...” (Notas de campo, 23/09/2021).

En este contexto, Manuelito era reconocido como un “jovencito” que estaba aprendiendo de su padre lo que significar ser y actuar como un hombre trabajador, un hombre que provee a su familia, que puede hacerle una fiesta a su hijo. Para entender lo importante que es ser un hombre trabajador, me remitiré a un ejemplo en concreto.

Una mañana de noviembre, Víctor me dio instrucciones para que lo acompañara a él y a su esposa durante “el colado”. Víctor, Rebeca y su hijo Manuelito, junto a otras 11 parejas y sus hijos/as, tenían el compromiso de dar a la Iglesia de San Francisco de Asís un nuevo comedor, esto como parte sus deberes como miembros del cabildo. “El colado” es un evento importante en el que se levanta el concreto que da forma a la estructura en la que se ha estado trabajando, para lo cual se lanza una invitación a la comunidad para participar en la “faena”.

Básicamente se trata de una convocatoria abierta en la que se pide la cooperación de hombres y mujeres casados para ayudar en la tarea propuesta. Para el caso que aquí se expone, se requirió de la cooperación de hombres con experiencia en trabajos de albañilería. Por su parte, de las mujeres se esperaba que ayudaran en la preparación *in situ* los alimentos que se consumirán a lo largo del día. Alimentos que se traducen en un banquete que incluye mole, arroz, tortillas hechas a mano, *nakatamales*, *sodas* y alcohol -cajas y cajas de cerveza, así como varias botellas de tequila o aguardiente.

El inicio de la obra se dio sobre las 08:00 y concluyó cerca de las 15:00. Para el mediodía, la mayoría de los hombres ya habían consumido cuantiosas cantidades de alcohol -algunos trabajaron con nada más en el estómago que cerveza. Aquellos que presentaban signos de ebriedad (habla lenta, movimientos erráticos), eran objetos de burlas por parte de sus congéneres, quienes ponían en duda su capacidad para “aguantar” (tanto el trabajo físico, como el propio alcohol). Esto, claro, se daba en un tono de jugueteo por lo que no implicaba una ofensa, al menos al principio. Para el momento en que los trabajos concluyeron llegó la hora de la comida. Para este punto muchos de los trabajadores ya han arrimado más “cartones” de caguama y otras bebidas embriagantes, las cuales se abren y comparten entre todos.

Dado el contexto en el que se da esta convivencia entre hombres, muchas de las pláticas entre ellos versan sobre anécdotas en las que se conjuga el alcohol y el trabajo. Así, se comparten pequeñas hazañas que dan fe de la capacidad de cada uno para trabajar bajo el sol árido e inclemente, a pesar de los grados de alcohol que circulan en su sangre. Más aún, se da fe de cómo para algunos hombres el alcohol funciona como el combustible que los empuja a dar más de sí. “A mí con que me atiendas bien...que me mantengas bien hidratado [con alcohol], yo te trabajo todo el día... ¡y bien, eh!, nada que queda disparejo o que le faltó aquí...no, no, no, no...un trabajo bien hecho”; “trabajando ni lo sientes (la embriaguez), ahora sí que lo sudas, de estar para allá y para acá. Si te pones *pedo* [ebrio] es porque estás de flojo. Empezamos [a tomar] desde las diez y como si nada” (Notas de campo, 22/10/2021).

Conforme el tiempo pasa, la plática se vuelve más calurosa, y a cada nueva anécdota se le suman otras cinco. Cuando las historias de alcohol y aguante terminan, comienzan aquellas sobre el “jale en el norte”. Si bien cada uno tienen historias que son en principio

distintas el hilo conductor es el mismo. Pues no se trata de contar una historia o una anécdota, se trata de manifestar un tipo especial de capacidad masculina para el trabajo. Así, cada uno compite por la palabra en un esfuerzo por demostrar a sus pares su capacidad para trabajar durante horas en condiciones extenuantes -introduciendo a menudo personajes que refuerzan sus hazañas, señalando a los que no podían, a los que se daban por vencidos, a los que aguantaban menos o con los que competían (y vencían).

Esta necesidad de demostrar sus capacidades para el trabajo es importante en una sociedad que mira con buenos ojos a los hombres trabajadores. Esto bajo la premisa de que un hombre trabajador es un “buen hombre”, lo que a su vez se traduce en un hombre capaz de ejercer el rol de “jefe de familia” -que provee y protege a los *suyos*. Y esto es algo que van observando y aprendiendo los niños. En el caso particular aquí descrito, cabe mencionar que los jóvenes varones están al lado de sus padres ayudando en las tareas de sus padres, por lo que tienen la oportunidad de escucharlos hablar sobre sus hazañas y aprender de ellos acerca del valor del trabajo como y su ejercicio como condición primordial en la formación de todo hombre.

2.2.3 Noviazgo y matrimonio

El siguiente paso *natural* para los jóvenes con destreza y habilidad para el trabajo es la búsqueda del matrimonio³⁰. Desde la familia es muy común que se incentiven el matrimonio

³⁰ Hay una particularidad con los hijos menores respecto a sus deberes con los padres y sus posibilidades de contraer matrimonio. En algunas familias se espera que el hijo menor habite la casa de sus padres el resto de su vida para que cuiden de los padres durante la vejez. En caso de que el hijo menor esté ausente, o se trate de una mujer, ella será quien se quede a su cuidado. Esta situación extraordinaria en las mujeres les impide casarse, pues, aunque mantuvieran una relación de noviazgo, esta no tendría permitido abandonar su hogar y casarse. Situación que no se presenta con el varón quien puede hacerlo, siempre y cuando se quede a vivir en la casa de sus padres, donde se espera que la pareja cuide de ellos hasta su muerte. Aunque como señalé

cuando sus hijos/as justamente atraviesan sus etapas como “jóvenes” y “muchachitas” respectivamente. Esta es una de las razones por las que existan muchos matrimonios jóvenes, pues la edad en que muchos se casan va de los 15, 16 o 17 años. Como se puede sospechar, las razones para incentivar el matrimonio entre varones y mujeres varían. En el apartado anterior, ya expuse el motivador moral que impulsa el matrimonio entre las mujeres, por lo que aquí abordaré más la parte masculina -aunque hacía el final incluiré otro factor que las involucra directamente.

Para el caso particular de los varones, no solo se espera que tenga un oficio bien aprendido con el cual sea capaz de sustentarse a sí mismos y potencialmente sustentar a una familia propia. También se espera que ya tenga una novia y esté en vías de casarse. Solo si él decidiera continuar con sus estudios (terminar la educación media superior y postularse en la Universidad), sus padres le seguirán brindando su apoyo, por lo cual no hay problema si espera hasta sus veintitantos años.

Algunos de los varones con estudios universitario con los que hablé sobre esto, me afirmaban que, si bien sus padres los habían apoyado en sus estudios, estos esperaban que una vez se graduaran obtuviera un trabajo de inmediato, para eventualmente buscarse una esposa. Lo cual, como me hicieron saber, es cada vez más complicado para ellos dada la falta de fuentes de empleo.

Es que no lo ven cómo es ahora. Antes, pues sí, muchos se podían ir de maestros, que es lo que muchos estudian. Muchos tíos míos son maestros aquí o en otros lados. Pero eso era antes, ahora ya no hay tantos lugares como antes. Mi papá me dice *-ve, búscate algo de lo que estudiaste* [Daniel estudió Derecho en la Universidad Michoacana]. Le digo *-pues sí, pero aquí no hay dónde*. Si no tienes contactos fuera, no trabajas. Estuve un tiempo en la Fiscalía de Zamora, pero pues nomás te tienen ahí

no es una situación recurrente, las mujeres que se quedan en casa lo hacen muchas veces a expensas del hermano varón que debería cuidar de los padres. Conocí un par de casos donde los hermanos menores prefirieron irse a Estados Unidos, los cuales es muy poco probable que regresen, ya que “allá hicieron su vida”.

de *oquis* [adorno] y no te pagan bien, o a veces ni te pagan. Me dice *-pues entonces busca algo, lo que sea. Ya estas grande, tienes que hacer tu vida* [Daniel tiene 25 años]" (Daniel, comunicación personal).

Al parecer la insistencia de buscar un trabajo o tener un oficio, hace que aquellos que no logran introducirse al mercado laboral sean visto de mala manera. "Se piensan que uno es flojo y que no quieres, pues que no quieres hacer nada de tu vida" (Daniel, comunicación personal). La idea de hacer algo de su vida, está marcada a su vez por la idea de que el desarrollo de los varones debe de incluir una capacidad para laborar a partir de cierta edad. Y si no son capaces de desarrollarse de esa manera, se socava de apoco sus posibilidades de convertirse en un hombre en su sentido más amplio y pleno.

En ese sentido, los varones que no poseen estas cualidades se tienen que esperar para poder iniciar una relación (en un sentido formal, pues esto no les impide acercarse a las muchachas para "pasar el rato", como suelen decir. Lo cual sucede a menudo a escondidas de los padres de la joven, o bien a las afueras del municipio en casas de citas o bares). Y si acaso llegan a tener relaciones de noviazgo, estas no están exentas de críticas a ambos. Al varón, porque de él se dice que es un "flojo" que no puede hacerse cargo de una familia; a la mujer por deshonorarse antes del matrimonio -esto al margen de que haya tenido o no relaciones sexuales. Es interesante que, si bien sobre ambos pesan juicios morales sobre sus actos, la deshonra para las mujeres es una loza más difícil de llevar. Pues mientras que los varones pueden redimirse mediante el trabajo, para las mujeres su deshonra es una mancha que no se borra. Más aún, es una mancha que se extiende más allá del individuo.

Alguna vez escuché decir a un grupo de mujeres que la hija de unos vecinos les "había salido rebelde", pues se le había visto varias veces de la mano con un muchacho, el cual era

un “vago” (pues no trabajaba). Esto, por supuesto, ya no era solo un problema de la hija, sino también de sus padres, los responsables directos de la educación moral de sus hijos/as. La idea de *salir rebelde* es interesante, pues por un lado podría interpretarse como una suerte de “accidente” de la naturaleza, un hecho fortuito que pone a prueba la paciencia de los padres. “Así salió”, suele decirse de un niño/a que es muy callado/a, muy risueño/a o muy latoso/a. Sin embargo, en el contexto de este tipo de situaciones, rebela algo de lo que las familias cheranenses son muy conscientes: el cumplimiento de los deberes de sus hijos/as depende de la educación que hayan recibido en casa, por lo que, si un hijo o una hija *sale desobediente*, es responsabilidad de los padres por no haber encausado la vida de sus vástagos. Más adelante, al tratar este tema con uno de los hombres con los que charlé sobre esto concluyó lo siguiente:

Bien dicen que en la vida *uno cosecha lo que siembra*. Así con los hijos de uno, hay que educarlos. Cuando uno nace, pues nada sabes hacer, por eso necesitas de los demás, para que te cuiden y te digan *-mira, hazle así; esto es así; por ahí no; por ahí sí*. Y si se te van saliendo del caminito, órale, una llamada de atención. Porque te apuesto que ahorita le están diciendo de cosas a la chamaca esa, pero ya pa' qué, ya hizo sus *cosas*. ¡No! Eso es de antes. Si tú les enseñas lo que es la vida, lo que es bueno y es malo...no andarían hablando de ti [como padre] por la calle” (Don Felipe, comunicación personal).

Ahora bien, entre aquellos jóvenes que “hacen las cosas bien” -como suele decir la gente-, se espera de ellos que mantengan una relación de noviazgo relativamente corta, para pasar eventualmente al *pedimiento* o al *robo* [a veces también llamado *fuga*] de la novia. Sin entrar en muchos detalles, el *pedimiento* implica toda una ceremonia en el que el novio se hace acompañar de sus padres o de sus padrinos de bautismo, quienes tienen la tarea de “respaldar” al casadero ante los padres de la novia. La ceremonia implica pactar una charla con los padres de la novia, quien primero atiende a los padres o padrinos del novio, los cuales

harán su mejor esfuerzo por convencerle de que el joven es un buen muchacho, trabajador, libre de vicios, y con buenas intenciones.

Es muy común que los padres ya estén al tanto de la relación de su hija, pues está ya ha sido aprobada desde antes (de lo contrario no permitirían que tuviera novio), por lo que toda esta ceremonia es más una formalidad, pues se asume que la relación de noviazgo es el primer paso para el matrimonio. Con el visto bueno del padre, y tras haber escuchado de voz del pretendiente sus intenciones por casarse con la hija, se pacta la fecha en la que se habrá de celebrar la boda³¹.

En el caso de la “fuga” o el “robo” puede ocurrir una de dos cosas: 1. Los novios se ponen de acuerdo y estos se juntan sin el permiso de los padres de la novia; 2. El novio con engaños saca a la novia de su casa para después llevársela a vivir con él junto a casa de sus padres. Como muchas otras prácticas locales, este recurso se encuentra en desuso entre muchas familias. De acuerdo con mis interlocutores son muy pocas las parejas que se juntan sin el permiso y previo conocimiento de sus padres. Lo curioso de esto es que muchos de los que aseguraban que ya no sucede, tienen matrimonios fundados en la “fuga”. Mi casero, por ejemplo, se “robo” a su esposa hace 5-6 años durante un baile en el mes de diciembre.

Fui a su casa y le dije que pidiera permiso para ir a un baile. Yo ya estaba listo para llevármela conmigo. Cuando estábamos bailando le dije *-hoy te voy a robar, te voy a llevar a vivir conmigo*. Y nomás se rio, no me creía la *Chapis* [así llama a su esposa Carmelita]. Pero yo ya estaba decidido. Le digo *- en serio, te voy a robar frente a tus hermanos*. Sus hermanos estaban en la fiesta, ¿ve’a? -Carmelita asiente con una sonrisa mientras mira atento a Gaspar-. Cuando salía con ella, ahí iban detrás nuestro. Siempre. No la dejaban salir sin permiso. Conmigo la dejaban porque ya me conocían., si no...

³¹ Tanto la ceremonia de *pedimiento*, como la propia boda, contempla múltiples pasos a seguir. No obstante, no me detendré en varios de sus detalles por cuestión de tiempo y espacio, ya que lo que a mí me interesa es señalar el orden de desarrollo individual de hombres y mujeres y su relación con la moralidad local y los roles de género. Para una descripción más completa sobre las ceremonias de casamiento, recomiendo leer a Jacinto (1988), Beals (1992 [1946]) y Ramírez (2013).

Seguimos bailando -mueve su cuerpo como si bailara- y yo le seguía diciendo *-te voy a llevar, te voy a llevar*. Hasta que me vio ya más en serio. Entonces cuando veo que se descuidan sus hermanos, que me la jaló. Le digo - *¡vámonos, rápido!* Ni se enteraron que nos fuimos, ya hasta después. Dicen que se quedaron en la fiesta preguntando por nosotros, que si nos habían visto. Pero yo ya estaba con *Chapis* en la casa, ya me la había *robado*. Ya en la mañana vienen a buscarla aquí a la casa, y pues ya les tuve que dar la cara. Venía toda su familia, su mamá, su papá, sus hermanos, sus primos. Bueno, pues hay que hacerse responsable. Ya les digo - *miren, yo me quiero juntar con su Carmelita, hacer las cosas bien, casarnos por la iglesia y todo*. Y pues ya, de ahí ya fue que nos casamos (Gaspar, comunicación personal).

Gaspar, como muchos otros que recurren a la “fuga”, tuvo que hacer un “ritual del perdón”. En este, el novio, acompañado por sus padres (sus referentes morales), va con sus suegros para, bueno, pedirles que lo dispensen por haberse llevado a su novia ignorando la tradición. Durante esta plática, los padres intervienen sacando a relucir que su hijo es un buen hombre, trabajador y responsable que habrá de cuidar a su hija. En sí, se trata de una forma alternativa de llegar a un acuerdo para establecer el día de la boda que abusa del propio sistema de honor, ya que los padres se ven obligados a aceptar el matrimonio de su hija para evitar así el estigma que podría pesar sobre ellos (aún y cuando la novia fuera sustraída con engaños, pues sería su culpa por “confiada”). Y es que la carga social que implica tener a una hija en casa de quien se sospeche que ya no es *virgen* -aún y cuando este no sea el caso- es algo que muchos prefieren evitar.

Como ya se ha hecho notar, guardar la virginidad hasta el matrimonio es un imperativo moral para las mujeres que se asegura de que lleguen con su honor intacto, pero también cumple una función más pragmática. Y es que el matrimonio cumple la función de garantizar a las mujeres el acceso a un sustento y a un hogar permanente.

Dado que los patrones de residencia son básicamente patrivirilocales, la posesión y sucesión de propiedades se da entre los varones. De esta manera, por ejemplo, los varones

tienen el derecho de construir sus viviendas dentro del mismo terreno en el que sus padres habitan. Otros tantos acceden a propiedades independientes del seno familiar, los cuales fueron adquiridos tras años de trabajo por parte de sus padres, quienes compran pedazos de tierra pensando en heredarlo a sus hijos varones. Todo lo cual se da muy contadas veces entre las mujeres. Lo cual explica porque son ellas quienes abandonan el hogar de sus padres para instalarse en la propiedad de sus suegros, ya que las mujeres no poseen derechos de propiedad o sucesión en sus hogares de origen.

Don Martino, un hombre de más de 70 años, quien pasó una gran parte de su vida trabajando en el *norte*, pero también realizando trabajos agrícolas en la parcela que heredó de su padre, con orgullo me cuenta como sus años de trabajo permitieron hacerse de varios terrenos. “A mis hijos -dice- les di a cada uno su pedacito de tierra. A todos les di por igual. Gracias a Dios les pude dejar algo para que hicieran su casita; todos tienen su casa propia” (Don Martino, comunicación personal). No obstante, al preguntarle si a sus hijas también les heredó, me responde de manera breve “no, ya están casadas”.

Como podrá deducirse, el no poder acceder a un patrimonio es un poderoso motivador para casarse entre las mujeres, ya que a la muerte de los padres el terreno pasara a manos de alguno de sus hermanos, lo cual las pone en una situación de desventaja. Esto dado que no se espera que ninguno de sus hermanos, tíos, primos o cualquier otro pariente se haga cargo de ella (aunque posible, no es deseable). De esta manera, si la jovencita en cuestión no consigue llegar *virgen* al matrimonio, pone en riesgo su oportunidad de casarse y de compartir el espacio doméstico al que los hombres tienen derecho. Lo que a su vez también

explica porque entre los hombres no hay códigos morales relacionados con su vida sexual antes del matrimonio, pues no existe el riesgo o amenaza de quedar desamparados³².

Si bien esta forma de distribuir la posesión y sucesión de propiedades se mantiene casi intacta, hay casos como el de Laura que muestran las condiciones excepcionales en las que puede ocurrir lo opuesto. Laura es una mujer de poco más de 40 años, quien se dedica a la docencia desde hace 15, siendo además la copropietaria de una tienda. Ella, a diferencia de otras mujeres, vive en soltería e independencia respecto a sus padres (a quienes visita diariamente para cuidarlos) desde hace más de una década. Según me compartió, ella fue “muy afortunada” ya que su papá no la “discriminó por ser mujer y me dio también un terreno como a mis hermanos” (comunicación personal).

Algo que me resulta fascinante de su caso (y a la vez cercano), es que ella (como yo) vive con una discapacidad congénita, la cual limita la movilidad de sus brazos, incluyendo las manos (distrofia muscular). Si bien en la actualidad su discapacidad representa un reto menor, reconoce que esto hubiera sido más difícil si no hubiera contado con el apoyo de sus padres, quienes le “insistían que estudiara, que fuera a la escuela y me hiciera maestra”. Al cuestionarle si, como otras niñas de su edad, participaba en labores domésticas, asegura que sus papás no le “exigían” que aprendiera a lavar, a barrer, a planchar, etcétera. En su lugar, le insistían que hiciera su tarea y se “aplicara” (según recuerda, aprendió a escribir gracias a

³² Si bien esto no quiere decir que tengan permitido o esté bien visto que mantengan relaciones sexuales antes del matrimonio, de ocurrir, su *penalización* es menos grave. En todo caso se le reconoce como alguien que se “aprovechó” de *equis* o *ye* jovencita, por lo que se pone en duda su capacidad para el compromiso. No obstante, es un asunto menor, pues si es reconocido como un hombre trabajador, esta cualidad lava cualquier mancha que sobre él pese. Lo mismo ocurre con el alcoholismo. “Le gusta mucho el trago, pero es buen hombre” se dice de aquellos hombres cuyos defectos son aminorados por su capacidad para funcionar como jefe de familia y proveedor. Considerando que el alcohol forma parte sustancial de la socialización entre hombres, el alcoholismo solo es un problema cuando este se agrava tanto o es tan recurrente que ya no le es posible trabajar. En ese sentido no se busca tanto el favor de un hombre que no beba, más bien se busca a un hombre que sea capaz de cumplir con sus deberes morales a pesar del alcoholismo.

sus papás quienes pasaban tiempo con ella buscando la manera en que sus limitaciones móviles no fueran un impedimento).

Si bien no tuve el gusto de encontrarme con sus padres como para conocer su punto de vista, por la manera en que Laura narra esta y otras situaciones, da a entender que sus padres buscaban que ella adquiriera independencia. Al parecer parecían asumir que a Laura le sería difícil tener una pareja gracias a su condición física -razón por la que el estudio era más importante que el aprendizaje de deberes domésticos. Lo cual se expresaba en el constante aislamiento al que otros niños, niñas y adultos la empujaban. “Aquí la gente es muy ignorante y cuando te ven que eres diferente, pues te tratan feo. Creen que eres inútil o que no puedes vivir una vida *normal*” (comunicación personal).

Este tipo de experiencias le dieron a Laura la motivación para demandar de su cuerpo más, de tal manera que poco a poco fue ganado mayor movilidad, siendo capaz de realizar múltiples tareas que tanto a sus papás como a ella le parecían imposibles. Con orgullo exclama “aprendí a hacerme de comer, a vestirme, a atarme los zapatos, a barrer. Sí me costaba, a veces hasta me dolía, pero poco a poco me fui empujando y empujando hasta que me fui acostumbrando (...) hoy no dependo de nadie. Al contrario, ahora yo soy quien cuida de mis papás” (comunicación personal).

Como ya se ha dejado en claro, situaciones como la de Laura son extraordinarias, ya que parece depender más de la disposición de los padres para paliar una situación desventajosa. Otro caso con el que me encontré se dio entre la familia Cucué (la familia de mi casero), cuyo patriarca Don Fide (QEPD), hace años dividió el extenso terreno que subyace en las faldas del cerro San Marcos entre su descendencia sin distinguir entre hombres y mujeres. Para Don Felipe no tenía sentido dividir un terreno únicamente entre sus hijos

varones, pues la extensión de tierra que poseía es tan inmensa que prefirió repartirlo entre toda su descendencia (cuatro hijos y cuatro hijas). Un tercer ejemplo se encuentra con Margarita, comunera que heredó de sus padres una propiedad, ya que el hijo menor, en lugar de quedarse a vivir en la casa junto a sus padres (como las costumbres indican), prefirió irse a vivir al *norte*, donde radica desde hace casi dos décadas con una familia propia (teniendo como consecuencia la pérdida a su derecho a reclamar la propiedad). Sin embargo, como ya se señaló, estos son casos minoritarios en comparación con lo que sucede con la gran mayoría de mujeres en la comunidad.

2.2.3.1 Vida en matrimonio

Con el matrimonio ya formalizado, una de las consecuencias inmediatas para las mujeres es la pérdida simbólica de sus padres biológicos. Una vez que abandonan su hogar, las mujeres ya no están sujetas al núcleo familiar del que proceden, pues ahora son una extensión de su esposo y de la familia de este. En ese sentido, a partir de este momento y en adelante, el honor de la mujer ya no está ligado a su familia de origen, pues ahora sus suegros, nueros/as y cuñados/as pasan a ser sus padres, hermanos/as y primos/as. Rebeca Cucué me lo expuso de la siguiente manera: “Mi suegra es mi mamá y mi suegro mi papá. Por respeto me dirijo a ellos así. Si, mis papás siguen siendo mis papás, pero cuando te casas, una pasa a ser parte de la familia del marido. Así siempre ha sido” (comunicación personal).

Lo anterior demanda de la novia la responsabilidad moral de respetar y dar a respetar el honor de su nueva familia. Lo cual implica que la esposa se vea en la obligación de atender las diversas tareas domésticas dentro del hogar, tal y como se supone que lo hacía ya en su antiguo hogar. Así, tiene el deber de atender tanto a su esposo como al suegro, lo cual implica

preparar y servirles de comer, hacer la lavandería de la semana, cuidar de su salud, etcétera. Todo lo cual ocurre bajo la vigilancia y escrutinio de su suegra, quien no dudara en lanzar sus críticas a la esposa de su hijo, lo cual muchas de las veces dan lugar a tensiones e incordias.

Muchas de mis interlocutoras coinciden en que una de las partes más difíciles de vivir con la familia del esposo dentro del mismo espacio doméstico, es el constante estado de vigilancia al que están sometidas.

Órale, ponte a hacer algo, que aquí no vas a estar de huevona -así me decía mi suegra, mero cuando llegué a la casa de mi suegro. No, era insoportable. Todo el tiempo me decía algo, que sí hacía o que si no hacía. Que si así no se debía hacer -*qué no te enseñaron cómo se hace* -me decía. Claro que sabía cómo hacerlo, y lo hacía bien, como me habían enseñado. A veces nomás estar moliendo, porque cualquier detalle era de decirme de cosas. En esa época tenía muchos problemas con mi esposo, porque luego iba a acusarme. Le decía que era una *huevo*, que no sabía cocinar, que no sabía barrer, trapear, cocer. Nada, que no sabía hacer nada. Y cuidadito si le decía algo, porque entonces yo era la mala (Ana C. comunicación personal).

Para algunas la vigilancia de las suegras es a veces peor que la vigilancia que sus propias madres tenían con ellas. “Para ir al mandado, tenía que ir y regresar a la hora que me diera permiso. Con tantito que me tardara, ¡uh! Ya me decía -*seguro andas de ishkandi* [una locución local usada para señalar a alguien que busca la atención del sexo opuesto estando casado/a]”. Dado que la confrontación no es una opción, pues están en desventaja, las mujeres crean estrategias para evitar estas situaciones (aunque no siempre con éxito). Así, una de mis entrevistadas afirmaba que lo mejor para ella era “salir solo cuando mi suegra hiciera su mandado”, pues solo así podía evitar que su suegra maquinara escenarios en los que la esposa falta al compromiso que tiene con su hijo.

Con todo y esto la mejor opción para muchas mujeres es salir del hogar de los suegros. Lo cual puede suceder si las mujeres les insisten demasiado que construyan una casa aparte o bien con la llegada del primer hijo/a. Cuando la familia del joven matrimonio comienza a extenderse, es muy común que estos se separen de la casa principal para construir un segundo hogar dentro del mismo terreno. No obstante, para poder financiar un proyecto de esta naturaleza, se requiere de un recurso económico constante que satisfaga las necesidades de la creciente familia y además les permita acceder a los materiales de construcción y la paga de la mano de obra. Para muchos hombres esto representa la perfecta oportunidad para finalmente realizar ese viaje a Estados Unidos con el que muchos sueñan. De acuerdo con las estimaciones de mis interlocutores, lo más común es que los hombres migren al poco de tiempo de haberse casado. Puede ser al año, o incluso a tan solo unos meses de haberse comprometido. “Nomás se casan con ellas, las dejan embarazadas y dejan solas a las pobres mujeres” (Goya, comunicación personal).

2.2.4 Hombres y migración

Si bien la migración tras el matrimonio no es un fenómeno que aplica para todos los hombres, es interesante observar cómo esta actividad económica aparece como una de las opciones más viables cuando las demandas de su entorno lo exigen. Aunque claro, también hay casos en los que llevan planeando con su partida durante meses o años.

Yo ya sabía cómo le iba a hacer. Cuando me casara, luego-luego me iría al norte. Yo ya había juntado mis centavitos de la chamba que hacía con mi *jefe* [su papá, un albañil]. Y así le hice, al año ya andaba por allá en la pisca, en Michigan, con el *blueberry*. Ganando bien. Mandaba dinero cada semana...Y así anduve cinco años seguidos, y en ese tiempo ya me hice de una casita para mis hijos y para mi señora. También levantamos el negocio [una tienda de abarrotes]. Y pues ahí con eso la llevamos” (Francisco, comunicación personal).

En ese sentido es interesante observar el lugar que tiene la migración a la hora de afianzar los roles de jefe de familia y de proveedor entre los hombres. Ya anteriormente Lemus (2006) había observado que esta práctica económica guarda una estrecha relación con la transformación de los jóvenes en hombres. Trabajando ella con varones que migraron en la década de los cuarenta y cincuenta, detecta cómo las narrativas de éxito que se producen entre la comunidad comienzan a inspirar profundamente a sus congéneres, quienes muestran respeto y admiración por estos hombres que viajan tan lejos y aprenden tanto sobre el mundo fuera de la comunidad. Así, de apoco, el regreso de estos trabajadores sirve para generar más interés en las posibilidades económicas y de prestigio que el trabajo en el norte les generan.

Lo anterior movilizó a una cantidad considerable de hombres que buscaban alcanzar el éxito que otros ya habían alcanzado. En palabras de Lemus, la migración se había impulsado principalmente por dos motivos: por “una necesidad económica y [por una necesidad] moral” (Lemus, 2009: 104). Esto último en virtud de que el trabajo en el *norte* promete darles los bienes económicos y materiales para ser buenos jefes de familia y proveedores y por extensión “buenos hombres”. Es justamente durante este período de tiempo que se crea una suerte de mito alrededor de los *norteños*, en la que se asume que tienen mejores empleos y por lo tanto ganan más dinero. Lo cual, sumado a la idea generalizada de que los *norteños* eran hombres de “razón” o con “entendimiento” (dado que dominaban el castellano y podían mantener conversaciones fluidas en esta lengua), les daba un aire de distinción que se traducía en prestigio (Lemus, 2009). Si bien al principio eran criticados por descuidar y dejar solas a sus familias, el tiempo demostró que el oficio de *norteño* era mucho más eficiente a la hora de cubrir sus deberes morales (ídem).

Una idea que ciertamente se ha mantenido vigente entre los jóvenes comuneros de hoy en día, aún y cuando el éxito no es una garantía absoluta. Pues mucho de esto no solo depende de su capacidad para trabajar, depende también de las motivaciones personales y del carácter de cada uno para no desviarse de ese objetivo. Ramiro, un ex *norteño* que pasó más de ocho años trabajando en el norte, lo expone de la siguiente manera

Lo que muchos buscan es ganar mucho dinero. Y sí lo hacen, allá, pues, se gana bien. Pero la verdad es que no todos la hacen. A muchos les gana la curiosidad. Ya ves que allá hay de todo. Alcohol, mujeres, droga, marihuana. Llegan los chavos, y pues se deslumbran. Dices *-órale*. Pero esa es lo que no te dicen, que, si te descuidas, al rato regresas, pero sin dinero. Pero todos creen que la *van a hacer*. Y sí se puede, si sabes a qué vas y por qué lo haces. (A: ¿tú por qué lo hiciste?). Para que mi familia tuviera una casa, vestido, comida, para que no les haga falta nada (Víctor, comunicación personal).

Al tratar el tema de la migración entre los hombres, las respuestas que obtuve son similares a las de Ramiro, pues todos antepone a la familia a la hora de definir cuál fue o es el factor determinante para irse al *norte*. No obstante, es evidente que a muchos los impulsa una ambición marcada por las capacidades económicas que son capaces de desplegar como hombres. No basta, pues, con contar historias y anécdotas sobre sus capacidades como trabajadores. Estas historias y anécdotas deben de respaldarse con hechos o, mejor dicho, con manifestaciones materiales.

Sobre esto, por la manera en que Lemus describe el proceso de migración entre los hombres, pareciera que representa una especie de ritual de paso al que algunos jóvenes acceden con tal de convertirse en un tipo distinto de hombre. No en hombres trabajadores (porque eso ya lo pueden hacer trabajando en la milpa o en sus oficios), si no en hombres con prestigio. De acuerdo con la autora, el prestigio en Cherán no se mide tanto por la acumulación de bienes materiales (aunque claro que son importantes), sino mediante el dispendio de recursos económicos para la comunidad. Esto se debe a que, para la gente de

Cherán, el dinero representa un bien efímero cuya acumulación es poco o nada útil, a menos de que se destine para el beneficio de otros (Lemus, 2006).

Esto último puede ocurrir de varias maneras. Aquí me remito una vez más un evento relacionado con Víctor y el cabildo.

El final de su trabajo como miembros del cabildo de la Iglesia terminó el 10 de diciembre de 2021. Para celebrar la ocasión, los miembros del cabildo organizan una gran fiesta, la cual cumple dos funciones: despedir a los miembros salientes y recibir a los que lo sustituirán durante todo un año. Es una fiesta enorme que demandó grandes gastos para todas las parejas. No sin modestia, Víctor asegura que tan solo para esta celebración él habría invertido unos 25 mil pesos, lo cual cubre parte del gasto de la comida, los músicos, los adornos y las vestimentas especiales para la ocasión.

Pese al tapabocas es visible la felicidad en el rostro de Víctor, así como en el de su esposa Rebeca -y del resto de los matrimonios ahí reunidos. Es evidente que su esfuerzo es reconocido por la comunidad, pues decenas de personas arribaron con fruta y listones en mano³³ para colmarlos de agradecimientos por el trabajo que realizaron a lo largo de un año. “Han elevado la vara” exclaman quienes reconocen que la construcción del comedor ha sido uno de los proyectos más ambiciosos en los que se ha involucrado un cabildo en años.

Si bien en esta organización no hay líderes en un sentido estricto, queda de manifiesto que tanto Víctor como Rebeca han sido la piedra angular de esta organización comunal, pues

³³ Los listones se atan al cabello de las mujeres, es una forma de dar gracias. La fruta también es otra forma de mostrar aprecio y gratitud.

de ellos surgió el proyecto y la disposición para financiarlo³⁴. Hablando más tarde con Víctor, este está convencido de que los gastos han valido la pena. Pues si bien su servicio a la Iglesia lo obligó a dejar de trabajar durante meses, para él y su esposa era importante dar algo a la comunidad. Al tratar con él de manera más detallada la cuestión del dinero, hace hincapié que mucho de esto no le hubiera sido posible de no ser por sus años en el *norte*. Pues muchos de los ingresos que obtuvo a lo largo de una década le han otorgado una estabilidad económica a la que antes le hubiera sido impensable acceder.

Ejemplos de éxito como el de Víctor, son el referente para muchos hombres que buscan satisfacer tanto sus roles como hombres, así como su deseo de ser reconocido por la comunidad -y por otros hombres. Esto es algo que también se puede ver en otras formas de dispendio como la adquisición de bienes materiales como ropa *de marca*, artículos tecnológicos, vehículos del año (desde camionetas *4x4* hasta cuatrimotos todoterreno), la construcción/ampliación de la casa (siguiendo la tendencia *americanizada*), el gasto público de alcohol en fiestas patronales, la disposición para el compadrazgo, etcétera. Todos eventos que ponen al *norteco* por encima de otros hombres, haciendo de este una figura a la que admirar y emular.

2.2.5 Mujeres trabajadoras

Como ya habían señalado tiempo atrás Lemus y Ramírez, la migración no solo revolucionó el papel de los hombres dentro de la comunidad, pues también ha modificado profundamente

³⁴ Parte del financiamiento se alcanzó mediante la organización de una rifa, la cual contempló reunir alrededor de 100 mil pesos. Víctor, al dedicarse a la engorda de toros y vacas, donó uno de sus mejores toros con un valor estimado de 15 mil pesos. Cabe mencionar que la suma

la dinámica familiar en su totalidad. Esto se ve de manera más clara en la necesidad de las esposas y madres de realizar un doble papel: el de educadora/cuidadora y el de proveedora. Si antes de la migración la crianza corría a cargo de hombres y mujeres, teniendo cada uno su rol, con la ausencia de los varones las mujeres se vieron en la necesidad de ampliar su campo de acción hacía tareas que antes les estaban vetadas, como lo es el trabajo. Esto con el objetivo de cubrir los deberes que sus esposos dejaban detrás, siendo que socialmente a ellos les corresponde proveer alimentación, vestido, educación y salud, tanto a ella y como a sus hijos.

Si bien muchos migrantes afirman que su objetivo a la hora de partir es mejorar la calidad de vida de sus familias, el cumplimiento de esta meta requiere de una larga espera y de la disposición de sus esposas para soportar las penurias económicas que se avecinan. En varios casos que registré, las mujeres me comentaban que, si bien sus esposos mandaban dinero sin falta semana con semana, el grueso de ese ingreso se destinaba para el ahorro, dejando solo una porción ínfima para los gastos de la casa. De esta manera, ellas tienen para sí la responsabilidad de administrar ese dinero, de tal manera que al regreso del esposo este haga un uso discrecional del mismo.

Sobre esto último se dice que son “suertudas” aquellas mujeres cuyos esposos invierten el dinero para construir un hogar o para abrir un negocio grande, pues no son pocos los hombres que gastan el dinero en alcohol -sobre todo durante las fiestas patronales de octubre-diciembre, meses en los que se espera con júbilo su retorno. Por su parte, hay hombres que se dicen afortunados por tener esposas que no son “gastalonas”. “Si no hubiera sido por ella -exclama mientras la señala con el dedo; si no hubiera sido porque mi mujer es una buena esposa, no la hubiera armado. Ella fue guardando, guardando lo que le mandaba.

Y cuando *retaché* [regresé] me dijo *-aquí está tu dinero*. Hubiera sido otra [mujer], una de esas *viejas gastalonas que se gastan todo para ellas...*” (Gaspar, comunicación personal)

Ahora bien, para que esto suceda se requiere de la disposición de las mujeres para realizar trabajos remunerados. Una considerable porción de mujeres opta por poner pequeños negocios (de golosinas y de comida), los cuales, si bien no generan grandes sumas de dinero, con esto pueden acceder a un ingreso con el que completar los gastos diarios que requiere el espacio doméstico. Claro está que esto depende estrechamente de la variabilidad de los ingresos, pues la venta de los productos ofrecidos nunca está garantizada. Lo cual las pone en la situación de “estirar el dinero”, teniendo que ordenar sus compras de la semana según el precio de la canasta básica o los gastos que los niños/as demandan para la escuela.

Para muchas de estas mujeres, el poder realizar la inversión inicial para sus locales les exige también usar sus recursos con sabiduría. Hay quienes usan la primera remesa que reciben (con el compromiso de recuperar el dinero e ingresarlo como parte del ahorro), otras recurren a préstamos o a herramientas de ahorro como las *tandas*, las cuales se dan entre familiares, vecinas o amistades dispuestas a apoyarlas. Así, las mujeres cargan con varias obligaciones extra que anteriormente no tenían, pues no solo tienen que mantener su hogar y vigilar de cerca los gastos que hace durante la semana, ahora debe de administrar un negocio, generar ingresos y pagar las deudas que vaya acumulando en el camino.

Una manera alternativa para evitar los préstamos o las *tandas* tiene que ver con la capitalización de ciertas habilidades que aprendieron durante su infancia, tales como la costura y el bordado. Es muy común que las mujeres aprendan de sus madres algún arte textil, por lo que regularmente en los hogares pude haber una o dos máquinas de coser entre otros insumos para el tejido (hilos, agujas, telares de pedal, etcétera). Estas mujeres conocidas

como bordadoras ponen a la venta su trabajo de manera independiente o bien se asocian con empresarios locales que se dedican a comerciar *vestimentas tradicionales* (blusas principalmente) y otros tipos de bordados (servilletas y rebosos). Lo cual regularmente lo hacen fuera de la comunidad, desde ferias en municipios aledaños hasta grandes exposiciones en otras regiones al interior del estado, e incluso fuera de este (en Jalisco, Guanajuato, Colima, Veracruz, León, Ciudad de México, etcétera).

Cabe señalar que muchas de estas actividades económicas se ubican cerca del espacio doméstico de las mujeres. En el caso de los puestos de comida, es muy común que estos se coloquen a las afueras de su domicilio, o bien, en la esquina de este. En el caso de las mujeres que se dedican a la costura o el bordado, este lo pueden realizar dentro de sus hogares. En ambos casos combinan sus tareas domésticas y el cuidado de sus hijos con las tareas que demandan el manejar un negocio propio. Así, las mujeres malaborean entre tener que hacer el mandado, preparar la comida, enviar a los/a hijos/as a la escuela, preparar la venta del día, barrer la acera, disponer el negocio, etcétera.

Ahora bien, entre las mujeres que trabajan fuera de casa, usualmente lo hacen en la plaza o bien en comercios locales (tiendas de abarrotes, loncherías, boutiques, tortillerías, purificadoras, etcétera) los cuales en su mayoría pertenecen a sus familiares, usualmente sus suegros y cuñados. Hasta donde pude observar, son muy pocas las mujeres que trabajan fuera de sus hogares y además fuera del círculo cercano de la familia del esposo. En principio lo que motiva que trabajen cerca de sus domicilios tiene que ver con la necesidad de estar al pendiente de las necesidades de sus hijos/as. Sin embargo, hay otra razón de peso que valdría la pena explorar, pues implica todo un sistema de vigilancia impuesto sobre las mujeres.

2.2.5.1 “Entre mujeres nos vigilamos”

Como señala oportunamente Lemus (2008), si bien la partida de los esposos al *norte* transformaba las dinámicas familiares abriendo el espacio para que las mujeres participaran en la economía de sus familias más allá del trabajo doméstico, esto venía con un costo: el reforzamiento de los dispositivos de control y vigilancia hacia las mujeres. Lo cual se puede entender como una suerte de reforzamiento de los roles de género.

En la comunidad se asume que, ante la ausencia de la “cabeza de la familia”, las mujeres sin supervisión corren el riesgo de faltar al honor de la familia y, por extensión, del varón. Esto bajo el supuesto de que las mujeres podrían intentar entablar relaciones erótico-afectivas con otros hombres, aprovechándose de la falta de vigilancia. Esta suposición, al margen de representar una verdad ulterior ha obligado a las mujeres a preferir la cercanía del hogar, donde pueden ser vigiladas por la familia de su esposo. Esto con el fin de evitar habladurías o “chismes” que pongan en duda su lealtad hacia su esposo.

Y es sobre la base del miedo a que las mujeres quiebren sus votos de fidelidad hacia sus esposos, que sobre las mujeres se despliega un sistema de revisión en el que las mujeres actúan como sus propios vigilantes. A lo cual se le suma la vigilancia que otras mujeres de la familia hacen sobre ellas, especialmente las suegras quienes como ya se ha descrito están al pendiente de que sus hijos sean tratados con respeto por sus esposas -aunque ocasionalmente también participan otros familiares y hasta amistades cercanas al varón.

Margarita, una mujer que ha vivido durante años con un esposo *norteño*, resume esta situación con la frase “entre mujeres nos vigilamos”.

Para ilustrar esto, me permito añadir una descripción de una escena particular³⁵.

El 15 de septiembre, un grupo de amigos y yo, salimos a cenar y beber alcohol en un pequeño negocio cercano al centro. Mis anfitriones [...] son una pareja de mediana edad que conocí a través de [...], quienes me invitaron a pasar la noche-madrugada con ellos, su prima y una amiga de muchos años. A su amiga [...] la fuimos a esperar a la plaza, mientras que a su prima [...] tuvimos que ir por ella a su casa. Una vez ahí tocaron a su puerta, cuando salió a abrir de inmediato le espetaron *-vámonos*, a lo que la mujer confundida preguntó *-¿a dónde?*

Al parecer no estaba al tanto que estábamos en camino a su domicilio, por lo que nuestro arribo fue una sorpresa. *Ándale, vamos* -insistían sin explicar sus motivos. Al final le dijeron que la iban a sacar para que se *desaburriera*, aprovechando que sus hijos estaban en una fiesta y que no había nadie en su casa. Al escuchar esto, de inmediato se negó, argumentando que *-luego si se entera* [su esposo es *norteño*], *ahí va a estar moliendo, que dónde ando, que con quién estoy, que si ya ando de loca, que si ando bebiendo sin su permiso....* Sin embargo, después de que mis anfitriones le insistieran varios minutos más, y de prometerle que su esposo no se enteraría, la mujer accedió a acompañarnos. *Ándale, ni se va a enterar. Y si sí, pues tú rebélate, ¿qué? Si no quiere que andes fuera, ¿para qué se va?*

En el camino a nuestro destino íbamos todos platicando, viendo a la gente pasar con sus banderas tricolores, con sus cornetas y matracas, gritando, celebrando un aniversario más de la Independencia de México. Arribamos a la cenaduría sobre las 20:00, era aún temprano por lo que no había más comensales en el momento. Una vez arrimamos mesas y sillas, ordenamos nuestros alimentos. Entre tanto comenzamos a beber y platicar. Al poco rato de estar sentados, algo interrumpió nuestra charla.

Sin haber transcurrido más de 10-15 minutos, ocurrió lo que tanto temía aquella mujer: ser *descubierta*. Mientras esperábamos a que sirvieran los alimentos, recibí una llamada de su esposo. Al parecer un familiar de su pareja la vio entrar al local con nosotros, y este, vía mensaje de texto, hizo de su conocimiento dónde y con quién se encontraba en el momento. Su semblante cambió de inmediato y el ambiente se hizo tenso. Todos en la mesa sabíamos qué implicaba para aquella mujer ser “descubierta”.

Después de un breve intercambio, en el que la mujer se disculpó repetidas veces, tratando de relajar la situación argumentando que se encontraba con sus primos, colgó el teléfono y dijo que ya se tenía que ir. No había necesidad de explicar el motivo de su partida. Trataba de bromear sobre la situación, pero era notoria su incomodidad. Nadie intentó detenerla ni se le insistió en que se quedara. Era hora de volver a casa (Notas de campo, 16 de septiembre).

Mis anfitriones de aquella noche se definían como “de mente abierta” y otras veces como “modernos”, por lo que insistir en que su familiar se “rebele” contra su esposo les resultaba natural³⁶. Cuando su prima abandonó la cenaduría -pues ya la “habían cachado”-

³⁵ Aquí omitiré deliberadamente los nombres de los involucrados por razones de respeto a su privacidad.

³⁶ Su caso es particular, pues muchos de sus comportamientos como pareja están fuertemente castigados por la moral local ya que ambos suelen embriagarse y salir de fiesta. Si bien beber en pareja no está mal visto como lo era anteriormente, que el hombre “permita” que su mujer se embriague es motivo de juicios morales en su contra, ya sea por

mis anfitriones intercambiaron conmigo sus impresiones sobre lo sucedido. Para ellos esto era el reflejo de una cultura “machista” y “atrasada” que prevalece en la comunidad. No es que creyeran que el control sobre la mujer, o como ellos lo decían “estar al pendiente”, fuera algo malo *per se*, porque al final “hay que darse a respetar”³⁷. No obstante, para ambos las mujeres a menudo son objeto de restricciones a veces “ridículas” o “exageradas”. En su caso particular lo que les resultaba incompresible era limitar el esparcimiento fuera de la casa. Especialmente estando en compañía de familiares, aunque en este caso particular también se encontraba en compañía de un extraño (el *antropólogo y metiche* en turno)³⁸.

Ambos coinciden que esta vigilancia excesiva se da parte de sus esposos, pero quienes les “pasan el recado” de manera más constante son otras mujeres, especialmente las suegras, las tías, las hermanas y las madrinas. En muchas ocasiones, según recuerdan, la mamá de ambos (la suegra del varón, la mamá biológica de la mujer) constantemente “acusa” a su hija con su hijo/yerno porque esta “se viste como una *puta*” [vestidos ceñidos, blusas escotadas, minifaldas, maquillaje, son cosas por las cuales se le señala de tal manera]. A lo que su yerno/hijo dice haber respondido en más de una ocasión de la siguiente manera: “le digo, mire suegra, le voy a caer mal, pero yo me casé con una mujer, no con un *joto*; si quisiera estar con alguien que no se va a vestir como mujer, mejor me caso con un *joto*. A mí me gusta traer a mi esposa así, yo le digo que se vista así, porque a mí así me gusta traer a mi mujer”.

“no saber controlar a su mujer” o por ser “permisivo” [que en este contexto tiene una connotación similar a la del hombre *mandilón*, es decir, un hombre de espíritu débil que se deja dominar por su mujer].

³⁷ Aquí darse a respetar gira en ambas direcciones. Para el hombre implica imponer su autoridad, para la mujer saber respetar esa autoridad.

³⁸ Cuando les pregunté si mi presencia pudo haber influido, me aseguraron que era poco probable, aunque no imposible. En todo caso la reacción del esposo de su prima les resultaba exagerado.

Ambos son conscientes que este tipo de respuestas suelen herir susceptibilidades, no solo en entre sus familiares, sino en la mayoría de las personas en Cherán. “Así es la gente aquí, *Chalancote*, les gusta meterse donde no...te dicen lo que hace tu esposa, lo que hacen tus hijos, pero si les dices que no se metan en lo que no...’ay, pues yo solo le estoy avisando, para que sepa en qué anda su mujer’...yo sé en lo que anda y en lo que no”³⁹.

Lo interesante de esta, y otras situaciones que presencié junto a esta pareja, es que dejan entrever cómo funcionan ciertas dinámicas de poder masculino locales, y cómo es que estas formas de vigilancia y control contrastan con otras formas de poder masculino. Primero, la precaución con la cual las mujeres se conducen cuando sus esposos están ausentes con tal de evitar ser sancionadas por sus acciones (como lo es salir de noche, visitar familiares y/o amistades, entrar a otros hogares, asistir a fiestas y/o reuniones, estar cerca de otros hombres, etcétera).

Segundo, puede observarse cómo, ante la ausencia del esposo, se despliega un sistema de vigilancia en el que participa la familia del varón, e incluso otras personas cercanas al mismo. En este caso es interesante observar cómo la tecnología juega un papel importante, pues la comunicación instantánea que permiten los celulares y las redes sociales han sofisticado el control y la vigilancia a pesar de la distancia. La mensajería de texto y de voz, las llamadas ordinarias o por vídeo, son maneras a través de la cual algunos *norteños* ejercen

³⁹ Lo que es un claro distanciamiento de la moral local, guarda una estrecha relación con el origen de ambos. El varón, de unos cuarenta años, es originario de un barrio popular de la Ciudad de México. La mujer por su parte, de unos 35 años, es originaria de Cherán, sin embargo, en un acto de “rebeldía” decidió migrar a la CDMX, donde eventualmente conoció a quien hoy es su esposo. Según narra, sus años en la capital le hicieron cambiar como persona. “A como era antes...no te imaginas. En la *capirucha* me enseñé a todo, a ser más *movida*; al principio todos me agarraban de *bajada*, me decían cosas en la calle [piropos], pero él me decía “así es aquí; aquí te tienes que poner las *pilas*”. Y sí, ya después de un tiempo, iba y venía; si me decían algo, se las devolvía y hasta me los albureaba”.

control sobre sus esposas, a quienes las ponen en la situación de ser precavidas en sus actividades diarias.

Y como tercer punto, tenemos la noción de la existencia de un “machismo” cuasi arcaico que contrasta con una visión más “moderna” sobre la imagen de la mujer y su feminidad. Pues en el testimonio de mis anfitriones de aquella noche, dejan ver que la vigilancia sobre las mujeres las priva de esta cualidad. Lo curioso es que esta visión alternativa surge como el choque de dos formas de ejercer control sobre el cuerpo de las mujeres. En un caso se pretende proteger la castidad de la mujer (y por extensión el honor familiar), en otro satisfacer el deseo masculino de poseer a una mujer *real* (entiéndase por *real* a una mujer *femenina*)⁴⁰. Y es justamente en sus diferencias que se haya su semejanza. En ambos casos el punto de este control recae en la capacidad y el derecho *natural* de los varones para vigilar (y en su caso castigar) las acciones y la imagen pública y privada de sus mujeres, lo que a su vez tiene como fin satisfacer los mandatos culturales de donde surgen estas nociones.

CONSIDERACIONES FINALES

Como se ha podido constatar, Cherán como espacio se ha definido la última década por una serie de cambios sociales, económicos y culturales que de a poco han ido cambiando su rostro. Sin embargo, al mismo tiempo es posible observar cómo es que ciertas cuestiones nucleares a su identidad se mantienen casi intactas. Si bien fenómenos que aquí se colocan como definatorios en la transformación de Cherán, tales como la migración, se vienen

⁴⁰ No pretendo sugerir que no existan restricciones o sanciones hacia las mujeres que se vistan de determinada manera en la capital, o en alguno de sus barrios. Todo lo contrario.

sucedido desde mediados de s. XX, los cambios más acelerados se han ido dando en los últimos veinte años. Y quizá con mayor intensidad durante la última década, lo cual posiblemente podría atribuirse a la ausencia del Estado, lo cual no haría más que reafirmar que este último es a veces más un lastre que una forma adecuada de gobierno.

En cualquier caso, lo que se resalta dentro de todo esto, es que en Cherán cuestiones relacionadas a la identidad y los roles de género se han mantenido casi intactas. Volviendo una vez al caso de la migración, este como otros oficios que se practican en la comunidad, son actividades que se consideran exclusivamente como masculinas. Si bien la inserción en el ámbito laboral de las mujeres ha ido creciendo con el tiempo, no podemos si no apreciar cómo es que esta actividad se observa como una extensión de sus deberes como “amas de casa”, pues se considera que “ayudan” u “apoyan” a sus maridos, relegando sus esfuerzos a actividades secundarias que les permiten administrar el gasto doméstico mediante actividades remuneradas.

En ese sentido, es posible apreciar cómo es que un orden de género, que pudiéramos clasificar como heteropatriarcal, se mantiene vigente y prácticamente inalterable. El cual se ha mantenido vigente gracias a ciertas prácticas culturales heredadas a lo largo de su historia. En un fenómeno histórico que remite a un “entroye patriarcal” (Paredes, 2018), en el que la cultura tarasca o purépecha hereda de la colonia una serie de normativas culturales, las cuales se adaptan o renegocian con las propias de su cultura, dando como resultado en sistema patriarcal distintivo. Que en el caso de Cherán no es posible de comprender sin el uso de locuciones locales como la *kashumbikua*, el cual sirve como eje rector de los comportamientos individuales y colectivos de hombres y mujeres, quienes tienen el deber moral de actuar según las expectativas sociales que de ellos se tienen.

Esto con la finalidad de mantener un orden social específico, el cual se mantiene gracias a la voluntad individual y a los esfuerzos colectivos que la sociedad cheranense despliega para vigilar a sus ciudadanos. Demandando de cada uno y a sí mismos el respeto de las normas sociales, actuando como vigilantes de sus propios actos y dichos, a sabiendas que sus congéneres les están vigilando igualmente. Así, mecanismo como el chisme, se despliegan como herramientas punitivas que refuerzan nociones locales sobre lo “correcto” y lo “incorrecto”, sobre lo que otorga “honor” y lo que genere “vergüenza” y hasta desgracia.

Así, el *kashumbikua* se eleva como un artefacto que mide la moralidad de las personas, señalando y diferenciando a aquellos que poseen *kashumbikua* de quienes no. Lo anterior a su vez permite señalar a aquellos cuyo honor se mantiene intacto, lo cual les permite figurar como ejemplos individuales de lo que es un “buen hombre” o una “buena mujer”. Actuar como proveedor y jefe de familia, por ejemplo, se observan como tareas esenciales entre los hombres, de quienes se dirá que es un “buen hombre” y cuyo honor es incuestionable. Y para el caso de las mujeres, su capacidad y disposición para obedecer, complacer, y agradar a los hombres de su familia, mediante muestras de sumisión y de obediencia, los cuales muchas de las veces están relacionadas con su castidad o pureza sexual.

Como se señaló puntualmente, el incumplimiento de estas normas y deberes morales llevan consigo castigos sociales, en los que la comunidad se permite aislar a aquellos agentes que se desvíen de la norma. En lo que podría entender como un esfuerzo colectivo por prevenir que la existencia de estos agentes desviantes manche la honra de terceros, se les emplea como ejemplos de los que *no se debe de ser*, de lo que *no se debe de hacer* o de cómo *no se debe de actuar*. De esta manera, se invita a los individuos a acatar las expectativas

sociales que de ellos se tienen, lo que a su vez los compromete a actuar en conformidad con dichas expectativas a cambio de su reconocimiento como miembros activos y funcionales de su comunidad.

Lo anterior nos será de especial utilidad en el siguiente capítulo, espacio en el que veremos varias dimensiones relacionadas con los roles e identidades de género, así como con el mantenimiento del honor. Si como ya se anunció de manera breve al inicio de este texto, la creación de la *Ronda Comunitaria* sirvió como un espacio en el que los hombres recobraron su honor, en general se observa que el propio sistema de vigilancia y de justicia comunitaria, esta enteramente diseñado a partir de la imperiosa necesidad de la comunidad de preservar o reparar su honor, ya sea como individuo, como miembro de una costelación familiar, o como sociedad.

CAPÍTULO III

Objetivos

Este tercer capítulo estará dividido en dos bloques. El primero estará dedicado a profundizar en la historia local, para sustraer de registros históricos y de la memoria colectiva, el origen de la *Ronda Comunitaria*. A partir de estos antecedentes, se explicará cómo es que esta figura de seguridad y vigilancia comunitaria (re)surge en medio de la crisis que golpeó al municipio. Mostrando así, los paralelismos, continuidades y transformaciones entre la *Ronda Comunitaria Ancestral* y la *Ronda Comunitaria Informal*, permitiéndonos entender cómo es que su presencia pretende restituir lo que les fue arrebatado: su honor y dignidad, poniendo sobre los hombros de los varones, la responsabilidad de cumplir con su deber *como hombres*. Todo lo cual, abrirá el camino para hablar de la *Ronda Comunitaria Formal*. El cuerpo de seguridad local que finalmente, y por decisión de la comunidad, terminó sustituyendo a las policías municipales de manera definitiva. A partir de aquí se explica la manera en que esta institución, en colaboración con el *Consejo de Procuración, Vigilancia y Mediación de Justicia*, se articulan con el objetivo de velar sobre el honor individual de los ciudadanos.

1. Señalar los antecedentes históricos de la *Ronda Comunitaria* 2. Trazar elementos que dan continuidad a la *Ronda Comunitaria* como una forma de organización ancestral que mantiene ciertos rasgos a la vez que transforma o adapta otros. Esto a su vez nos permitirá observar la evolución de esta forma de organización comunitaria que pasó de ser *informal* a *formal* (aunque con sus respectivos matices y tensiones con el Estado). Por esta razón es que diferencian tres momentos de la *Ronda*: la *Comunitaria Tradicional*, la *Comunitaria Informal* y la *Comunitaria Formal*. La primera sirve para señalar al modelo ancestral de

vigilancia comunitaria que surgió durante la Revolución, en cambio la segunda describe a la *Ronda* que surgió en 2011 como parte de una estrategia de seguridad emergente, la cual sirvió de base para la fundación de la *Ronda Formal*, la cual cuenta con el reconocimiento (parcial) del Estado y el respaldo de los cheranenses.

3. Mostrar de qué manera estas historias han influido en la manera en que la comunidad se imagina así misma, así como su papel en el *Movimiento* “por la defensa y restitución del territorio”; 4. Entender la manera en que los *iniciadores* (nombre con el que se conoce a los primeros hombres que sirvieron en la *Ronda*), entienden su participación en el *Movimiento*. Apreciando los deberes morales que los empujaron, así como los retos que tuvieron que sortear para convertirse en *rondines*. 5. Se aborda la cuestión del honor como un deber moral que empuja en funcionamiento de la *Ronda*. 6. Se señala, a través de ejemplos concretos, de qué manera la *Ronda* y *El Consejo de Procuración, Vigilancia y Mediación de Justicia* trabajan conjuntamente para responder a los reclamos de la comunidad, quienes están en busca de restituir o compensar su honorabilidad.

3.1 BREVE HISTORIA DE LA RONDA COMUNITARIA TRADICIONAL

Como se ha descrito párrafos más arriba, la *fogata*⁴¹ fue algo más que el espacio de refugio y de vigilancia colectiva para las y los comuneros, pues se trató también del espacio afectivo en el que la memoria y la palabra se convirtieron en herramientas de resistencia. Las *fogatas*, como lugares de encuentro y de mutua compañía, permitieron a la comunidad entrar a un

⁴¹ Unidad de vigilancia barrial dispuesta en las esquinas de las calles, las cuales sirvieron como punto de control y de vigilancia poco después de iniciado el *Movimiento*.

espacio y una temporalidad extraordinarias en el que, el intercambio de saberes ancestrales trazó el camino de lo que eventualmente se transformaría en un movimiento social y político.

A través del fulgor de la palabra los *tatá k'eri*, los hombres sabios de la comunidad trajeron de sus memorias y de las de sus padres y abuelos, la figura de la *Ronda*: un cuerpo de vigilancia comunitaria de larga data en Cherán, la cual antecede a lo que ahora se conoce como *Ronda Comunitaria*. Como tal, lo que en adelante llamaré la *Ronda Comunitaria Tradicional*, puede entenderse como una especie de figura mítica que había permanecido oculta en la memoria de su gente hasta que esta fue invocada nuevamente en la forma de relatos sobre los “tiempos de conflicto”. Un pasado no tan lejano para muchos hombres y mujeres, en el que la vigilancia corría a cargo de la propia comunidad.

Como se puede sospechar, los pobladores poseen sus propias historias acerca del origen y longevidad de esta forma de organización colectiva de seguridad. La mayoría parece coincidir en que su creación data de los “tiempos de la Revolución”, época en el que la convulsión del momento alimentó la proliferación de los bandidos, “hombres malos” de su tiempo que asolaron pequeños poblados a lo largo y ancho de la Meseta Purépecha. Otros tantos aseguran que sus orígenes se remontan hasta el antiguo imperio Purépecha y su valiente resistencia ante los españoles y sus pretensiones colonialistas. “Aquí los españoles nunca entraron”, exclaman con orgullo, pues es la muestra de que son un pueblo habituado a la lucha y la resistencia.

Al margen de las exactitudes históricas que respalden a ambas versiones, lo que queda claro es que la conformación de estos cuerpos de seguridad comunitaria forma parte de una identidad cultural que se ha mantenido vigente a lo largo del pueblo cheranense.

Aquí somos de conflictos. ¿Cómo te diré? Como que está en nuestra sangre eso de no *rajarse*. Sea quien sea. La gente de Cherán siempre ha sido conocida por eso. Pregunta en Nahuatzen, aquí en Carapan...desde varias partes han venido a preguntarnos ¿*Cómo le han hecho?* Nos han querido copiar, pero no han podido, porque esto es nuestro, de nuestros antepasados. Como la *Ronda* no hay dos (Trinidad Ramírez, comunicación personal).

Con esto en mente, valdría la pena referir algunos de los datos disponibles acerca de la *Ronda*. Uno de los pocos registros escritos que existen sobre el tema pertenecen al antropólogo de origen estadounidense Ralph L. Beals, quien en su libro *Cherán: Un pueblo de la Sierra, 2005; 2013 Tarasca* (1992 [1945]). En esta obra pionera sobre el pueblo de Cherán, Beals detalla superficialmente algunos aspectos sobre la constitución y funcionamiento de esta forma de organización comunitaria encargada de brindar seguridad mediante la vigilancia. En palabras de Beals

La ronda es una guardia nocturna “voluntaria”. El pueblo es patrullado todas las noches por un grupo de entre ocho y 12 hombres bajo las órdenes del jefe de barrio. A cada barrio le toca mandar la ronda por espacio de una semana y cada individuo sirve una semana cada vez que se le llama. Teóricamente, se espera que todo hombre adulto de entre 40 y 50 años preste este servicio (Beals, 1992 [1945]: 264).

Para el momento en el que Beals realizó su estudio sobre la comunidad de Cherán, esta poseía de manera oficial a un cuerpo de policías. Sin embargo, describe que se trataba de un reducido grupo de hombres (a veces dos; a veces tres) a los cuales el gobierno local les encomendaba tareas variadas, la mayoría de ellas relacionadas con la administración pública. Principalmente se encargaban de recibir y transmitir mensajes al presidente municipal, al *síndico*⁴² y al juez. Como se puede apreciar, este cuerpo no poseía los rasgos más típicos que

⁴² Representante de la comunidad encargado de comunicar los intereses de la comunidad hacia el Ayuntamiento. En lo relativo a los trabajos de seguridad, él era el responsable de recoger las denuncias o quejas que hacían los vecinos de los cuatro barrios. Esto lo hacía mediante la coordinación con los distintos *jefes de barrio* de la comunidad.

se le pudieran asociar a la policía, ya que ninguna de las actividades descritas por Beals tiene que ver con el mantenimiento del orden público, la seguridad ciudadana o el cumplimiento de leyes y/o normas locales.

De acuerdo con el autor (quien permaneció en la comunidad entre 1940 y 1941), los trabajos de vigilancia y de seguridad eran realizadas por el síndico y la *Ronda*. Siendo estos últimos quienes realizaban los trabajos más demandantes, pues, como ya se señaló, sus tareas de vigilancia eran ofrecidas durante la noche y la madrugada. En tanto que el síndico y el *jefe de barrio* tenían la responsabilidad de comunicar a la presidencia los incidentes (riñas y robos principalmente) que eran reportados por la comunidad (Beals, 1992 [1945]).

Sobre el origen de esta forma de organización se señala entre las y los comuneros que ocurrió durante el período revolucionario⁴³. Época cuya inestabilidad política se dejó sentir en la región, dejando tras suyo una notable ola de violencia, gracias a la aparición de *bandidos* o *gavilleros*. Grupos armados que azolaron varios pueblos vecinos, robando y quemando sus bienes materiales, incluso asesinando personas. “Cuando llegaban los bandidos, *barrían* con todo, quemaban las casas, se robaban lo que podían. Dicen los abuelos que eran tiempos feos” (Doña Imelda, comunicación personal).

De acuerdo con versiones locales en la comunidad vivió un hombre cuya valentía, arrojo e inteligencia fueron vitales para la preservación del territorio comunal durante este

⁴³ Los datos históricos que presento a continuación se basan principalmente en los testimonios de comuneros y comuneras de Cherán. Si bien lo anterior pudiera poner en duda su “autenticidad”, el propósito de presentar estos datos como parte de un corpus de conocimiento local, tiene la intención de señalar cómo es que los relatos que la comunidad cuenta de sí misma han ayudado a generar una historia épica sobre la comunidad y su capacidad para enfrentar a las adversidades. A estas narraciones se adjuntan un par de textos que me fueron compartidos por los comuneros, entre ellos un libro dirigido para las y los niñas/os y adolescentes de la comunidad, en que se explica la historia de la comunidad, la cual ha estado marcada por la lucha contra hombres “malos” a lo largo de la historia local.

período de tiempo. Este hombre, descendiente de “guerreros purépechas” y de “médicos tradicionales”, fue conocido como el General Casimiro Leco. Sin poseer una formación militar oficial (aún antes de enfrentarse a los *bandidos*) se ganó el mote de “General”, gracias a su posición como líder indígena de la comunidad. Años antes de la llegada de los *gavilleros*⁴⁴, en él recayó la responsabilidad de armar y organizar a más de un centenar de hombres de la región purépecha en un esfuerzo por frenar las actividades extractivistas de compañías madereras transnacionales.

En el caso particular de la Meseta Purépecha, durante años destacó la presencia de *Compañía Industrial de Michoacán S.A.*, dirigida por el empresario de origen estadounidense, Santiago Slade Jr., quien mantuvo contratos con el gobierno porfirista, teniendo para sí los derechos sobre el uso de los montes ubicados en los territorios de Paracho, Urapicho, Aranza, Cherán, entre otros. A grandes rasgos, el diseño de estos convenios entre el Estado y la compañía de Slade Jr. Perjudicaban a los pobladores ya que les impedían hacer uso de los terrenos silvícolas para el cultivo o bien emplear la madera para su uso doméstico.

En este contexto, y tras el asesinato de Federico Tapia -otra figura local que se opuso abiertamente a la presencia de esta empresa transnacional-, el General Casimiro Leco lideró a comuneros de varias regiones, quienes en 1913 lograron ahuyentar a los “saqueadores”, destruyendo a su paso las vías ferroviarias a través de las cuales se transportaba la madera extraída del territorio. Esta revuelta, acompañada de la inestabilidad política de aquellos años, lograron frenar definitivamente las actividades extractivistas de esta compañía.

⁴⁴ Conjunto de *bandidos* comandados por Inés Chávez.

Sin embargo, no pasó mucho tiempo hasta que de nueva cuenta los hombres de la comunidad tomaron las armas. En el lapso de un par de años el General Casimiro Leco volvió a organizar a la comunidad para hacer frente a una nueva amenaza que se cernía sobre el territorio. Sobre el horizonte purépecha aparecieron diversos grupos de *bandidos* que, aprovechando el clima de inestabilidad política del país. En el territorio purépecha y de otras partes del estado michoacano, destacó un grupo de *gavilleros* dirigido por el General José Inés Chávez, también conocido el “Atila de Michoacán” o el “Atila del Bajío”, una figura recordada por su crueldad.

Decía mi papi que si [Inés Chávez] encontraba gente la mataba, le daba un balazo, y a la que miraban más o menos joven, se la llevaban, y lo único que se llevaban era el oro y un poco de maíz (*Ade*, jefa de grupo de la *Ronda Comunitaria*, entrevista).

Se oían cosas de aquel hombre, decían que era muy cruel, que lugar al que iba, lugar que destruía. No, si quemó muchos pueblos. Les quemaba las milpas a la gente, se llevaba lo que se llevaba y les quemaba luego sus casas. También se llevaban a las mujeres para hacerles cosas. No, no, no... dicen que era terrible (Naná Carmela, comunicación personal).

Recuerdo que mi papá nos contaba sobre Inés Chávez. Nos decía que había quemado muchos pueblos, sí...que les quemaban las milpas. Nomás llegaban, les quitaban el maíz, el frijol, lo que tuvieran de valor y ¡zaz! Empezaba la quemadera. Igual, se llevaba a las muchachas. Decía *mira, aquella está bonita* y pues se le llevaban. Sí. Con todo lo que se oía, pues aquí la gente andaba con miedo. Pero mira, lo que son las cosas, igual que como nosotros, se organizaron, hicieron, ahora sí que, sus *barricadas*⁴⁵. Obviamente diferente a como estamos, ¿no? El pueblo era bien diferente. Pero sí, gracias a Don Casimiro Leco que organizó a sus hombres es que no pasó nada...nunca entró (Trinidad Ramírez, ex *K'eri*⁴⁶, entrevista).

Como se señala, la presencia de este hombre, y de sus seguidores, obligó a la comunidad a organizarse de tal manera que esta pudiera resguardarse y repeler sus ataques. Como puede observarse en el testimonio de uno de mis interlocutores, es durante este período

⁴⁵ Las barricadas son puntos de control y de vigilancia más extensos que se colocan actualmente en los principales accesos al municipio.

⁴⁶ *K'eri* es el nombre con el que se conoce a los representantes de la *Estructura*, se usa para señalar a los hombres y mujeres de mayor edad que poseen *sabiduría*.

de tiempo que se presentan formas de organización de cuidado comunitario basado en la instalación de puntos de vigilancia y de un sistema de alarma local, la cual permitía a la comunidad huir lo más rápido posible.

Su mamá de mi papá llegó a ver lo de Doña Inés Cortez⁴⁷. Dice mi abuela, o mi papá que en paz descansa...decía que mi abuela lo vivió cuando ella tenía 5 años. Dice que llegaba cada año, o sea cuando había cosecha, ella venía. Por eso esta eso del Calvario, se subían a la torre y desde ahí se veía lo que es el camino viejo, cuando se empezaba a levantar la tierra era de que ya venían y empezaban a gritar y a lanzar *cuetes* para avisar que ya venían ¿Para qué? Para que se fueran a los cerros.

Cuando se estaban acercando, y más se estaban acercando, empezaban a tronar *cuetes*. Por eso ellos alcanzaron a agarrar...dice que el papá de mi abuela le contaba como se la cargaba a ella; un metate, se cargaba una cubeta de masa, se cargaba ropa, lo que podía, así como burros, decía mi papá. Y que mi abuela agarraba un poco de maíz, y alcanzaba un poco de agua y “vámonos”. Y dice mi abuela que se la cargaba aquí [a la espalda] “agárrate, hija, rápido” y así se iban cubriendo, toda la gente así se esparcía, porque cuando ella venía ya no topaba nada, y si topaba era porque tenías más hijos y no podías caminar (*Ade*, jefa de grupo de la *Ronda*, entrevista).

Teniendo a su disposición una partida de hombres que realizaban vigilancia en los linderos, era fácil divisar a la distancia la llegada de los *gavilleros*, lo cual les daba el tiempo suficiente para alertar a los comuneros, quienes al percibir el estruendo de los cohetes huían a los bosques sobre los cerros. “Corrían todos al cerro, mis papás y abuelitos se quedaban toda la noche aquí mero en el cerro de la Cruz. Ahí se estaban hasta que se iban” (Doña Imelda, comunicación personal). Entre tanto, los hombres del General, organizados a manera de compañías guerrilleras, esperaban la llegada de Inés Chávez para hacerles frente.

Esta forma de organización resultó ser muy efectiva, pues al cabo de un tiempo Inés Chávez fue detenido junto a sus hombres. Según se cuenta, fue el propio General Casimiro Leco quien le perdonó la vida a Inés Chávez a cambio de nunca más volver a tierras

⁴⁷ Ade cambia constantemente el género de Inés Chávez. No hay una razón particular, más allá de una suerte de deslizo verbal que ocurre con mucha frecuencia.

cheranenses. Siendo ellos “hombres de honor y de palabra”, como señalan quienes hablan de estos hechos, Inés Chávez no volvió nunca más a la comunidad. Esta experiencia sirvió como base para la permanencia de este cuerpo de vigilancia el cual se conoció desde entonces como *Ronda*. Al margen de la “precisión” de estos relatos, puede notarse que la presencia del General Casimiro Leco y su posición como “héroe local”, ha sido influyente en la manera en que la comunidad entiende su propia historia, incluso su propio carácter como comunidad habituada a los conflictos.

Nuestra comunidad no solamente ha sido saqueada en el 2010, anteriormente también había venido siendo saqueada por diferentes personajes y de igual forma defendida, pues, por otros personajes que también se les recuerda o se les homenajea como parte de [nuestros] héroes. Y digamos que esta parte que te han mencionado, de Inés Chávez, que les quemaba los sembradíos...era donde realmente la gente vigilaba que esta parte viniera a saquear y la otra parte que se tomó como defensora. Comentan a un tal General Casimiro Leco que, ahora sí, no me toca juzgar...no sé si fue general, pero ahora sí que se ganó el nombre y el respeto [de la comunidad]. Y fue así como le fueron haciendo en esos tiempos (*Coyote Negro*, coordinador general de la *Ronda Comunitaria*, entrevista).

Es lo que cuentan los mayores. Dicen que esto (los conflictos) se dan cada cierto tiempo. [Los Cheranenses] se han enfrentado al gobierno municipal, al estatal, y hasta al federal. Ahora sí que lo traemos en la sangre, como quien dice (*Yandel*, coordinador de turno de la *Ronda Comunitaria*, comunicación personal).

Y yo creo que durante esos tiempos de la revolución pues se venía viviendo de la misma forma, por eso que realmente nosotros tomamos esa parte por pláticas, por anécdotas, por los abuelos, nuevamente, o por nuestros padres que decían “nuevamente empezamos a vivir lo que antes ya lo habíamos vivido. Por eso fue que, cuando esto empezó, pues vimos que teníamos que hacer lo que nuestros antepasados” (*Coyote Negro*, entrevista).

3.1.1 Estructura de la *Ronda Comunitaria Tradicional*

En lo consecuente, la *Ronda* tomó para sí la responsabilidad de cuidar el territorio de agentes extraños que quisieran invadir sus tierras para sacar provecho de ellas -ya fuera robando sus cultivos y sus bienes materiales, explotando sus recursos naturales, o simplemente atormentando sus vidas. En principio esta forma de organización comunitaria era

relativamente sencilla. En ella los hombres de la comunidad se reunían durante las noches y madrugadas para patrullar de manera conjunta los linderos de la zona semiurbana. Su ordenamiento obedecía a la división territorial interna de Cherán, por lo que cada uno de los cuatro barrios poseía a su propia *Ronda*, de tal manera que cada barrio cumplía con la obligación de prestar sus servicios una vez por mes a toda la comunidad.

De acuerdo con los comuneros el trabajo de *rondín* se realizaba de manera voluntaria, aunque se esperaba que todos los hombres de la comunidad participaran en algún punto de sus vidas. Tal y como explica Beals (1945), la *Ronda* era una responsabilidad comunitaria en la que los hombres se veían involucrados eventualmente. Al tratarse de un servicio comunitario que beneficiaba a todos por igual, la participación de los hombres de la comunidad constituía una obligación de la que difícilmente se podían desembarazar. Especialmente los “hombres de la casa”, pues como se verá estas tareas están atadas en buena medida a los deberes morales de los hombres como “jefes del hogar” y, por extensión, como los protectores de sus familias.

Es lo que nos decía mi papá, que nuestro abuelito, que en paz descanse, se ofreció varias veces para hacer las *rondas* de vigilancia; por eso les decimos así, *Ronda Comunitaria*, porque está formada por gente del pueblo que se ofrecía para cuidar a las familias; a sus mujeres; los niños; la siembra y los animalitos, porque antes había mucho *bandido*. Era voluntario, pero todos [los hombres] participaban (Santiago Chávez, ex *Bienes Comunes* 1ra Administración, comunicación personal).

A estos primeros hombres se les recuerda principalmente por su vestimenta. Ataviados con sus ropas del día, los *rondines* abandonaban sus hogares envueltos en su gabán y coronados por un sombrero de paja, los cuales cumplían el objetivo de proteger sus cuerpos del penetrante frío de las noches de la Meseta, a la vez les permitía ocultar sus armas. La

mayoría cargaba consigo los instrumentos que empleaban en la faena diaria (machetes y azadones); otros cargaban piedras o algún trozo de madera que pudieran emplear como garrote; otros más llevaban sobre el hombro sus rifles. Hasta donde se sabe sus servicios no recibían una paga formal. Si acaso eran acreedores a algunos centavos (Beals, 1945), o bien accedían a través de los tenderos locales a una cajetilla de cigarros que era compartida durante la madrugada entre todos los hombres (*Coyote Negro*, entrevista).

En este punto se deben de señalar al menos dos figuras relevantes que actuaban en la conformación de la *Ronda Comunitaria Tradicional*. Por un lado, tenemos al *Jefe de Barrio* y por el otro al *Jefe de Cuadra*⁴⁸. El primero era el encargado de mantener un puente de comunicación entre la presidencia municipal y el síndico, quienes recibían los reportes de seguridad que la gente generaba en sus barrios. Dichos reportes eran comunicados por los jefes de cuadra, los cuales, cumpliendo con su deber como representantes de sus vecinos, llevaban consigo sus inquietudes y preocupaciones. El papel de estas dos figuras era importante, pues a través de su coordinación es que se comunicaba a los comuneros de cada uno de los cuatro barrios cuándo era su turno de prestar sus servicios como *rondín*, los cuales se esperaba que se realizaran diariamente durante una semana hasta ser relevados por otro barrio.

No se tiene certeza de hasta qué año la *Ronda Comunitaria Tradicional* se mantuvo en funcionamiento; sin embargo, se estima que estuvieron activos pasada la década de los cincuenta (Aguilera, 2016). Al entablar charlas con comuneros que recuerdan a sus padres,

⁴⁸ Ambos funcionan como representantes de sus respectivas áreas. Sus tareas consisten en la recolección de las sugerencias, inquietudes o solicitudes hechas por la comunidad. Así, los *Jefes de Cuadra* recogen la voz de sus vecinos, quienes se reúnen en las fogatas. A su vez los *Jefes de Cuadra* de todas las fogatas se reúnen y le comunican a su respectivo *Jefe de Barrio* los pormenores recabados. Estos últimos a su vez tienen la obligación de comunicarse con los representantes de los otros barrios, para así llegar a consensos sobre los temas de interés para la comunidad.

abuelos u otros familiares varones que realizaron su servicio como *rondines*, es posible corroborar esta teoría. Sin embargo, los motivos por los que este modelo de seguridad fue removido no quedan del todo claros. Entre la comunidad su disolución se le atribuye a un cambio en la política local en que la presencia de los partidos políticos tomó fuerza en la región, lo cual sucedió entre la década de los sesenta y setenta. Se podría argumentar, pues, que la incorporación del municipio a las dinámicas partidistas de mediados de siglo tuvo como consecuencia la consolidación de instituciones públicas de seguridad civil -lo cual se refleja con el desarrollo de escuelas públicas, centros de salud, caminos y carreteras.

En cualquier caso, de lo que sí podemos tener certeza es que este cuerpo de seguridad local se había ganado un lugar en la historia local, y con ella los hombres cuya labor sirvieron a la comunidad sin mayor recompensa que la satisfacción de cumplir con “su deber de cuidar el territorio” (*Trinidad Ramírez*, ex K’eri del 1er Consejo Mayor, comunicación personal)⁴⁹. De esto último me gustaría remarcar algunos elementos constitutivos de la *Ronda* tradicional que se mantuvieron a lo largo del tiempo.

Elementos que eventualmente se volverían vitales para la organización del *Movimiento*: el Calvario como un punto de encuentro, los cohetes como una forma de alarmar ante la presencia de invasores, el papel organizativo que tuvieron los *coordinadores de barrio y de fogata*, quienes -como se verá más adelante- realizaron tareas similares a las de los *jefes de barrio y de cuadra* aquí mencionados, la historia de la comunidad marcada por la

⁴⁹ De acuerdo con Beals lo más parecido a un tipo de remuneración era una cajetilla de cigarrillos o bien 10 centavos, los cuales eran proveídos por los comerciantes a cambio del beneficio de no tener que verse obligados a prestar este servicio de vigilancia.

organización comunitaria, el autocuidado y la resistencia, la prestación de un servicio voluntario en beneficio de la comunidad, etcétera.

Con lo anterior en mente no resulta complicado imaginar cómo es que la presencia de estas figuras sirvió como una poderosa fuente de inspiración para los *rondines modernos*. Cuando dicen que decidieron “hacer lo que nuestros antepasados”, no debe de interpretarse simplemente como una forma de describir sus acciones, sino también como una forma de entender y vivir el momento que atravesaron. Un momento en su historia más reciente, en el que la memoria revivió y reinterpretó sucesos del pasado, apreciando los paralelismos innegables con su presente.

Por un lado, tenemos la sensación de verse invadidos por agentes extranjeros (como los *bandidos*) o saberse a merced de grupos de poder cuya ambición consumía su territorio (como las compañías madereras transnacionales), ofrece semejanzas afectivas que no se pueden pasar por alto y que ciertamente ayudan a entender parte de su éxito. Al platicar con *Pantera* (miembro *iniciador* del cuerpo de seguridad comunal) a qué le atribuye el éxito de la *Ronda Comunitaria*, este deja en claro que se debe a su pasado como pueblo indígena habituado a los “problemas”. “Es parte de nuestro carácter indígena, creo yo. Eso de ser *indios cabezones*, lo trae uno en la sangre. Al principio nos da miedo, pero ya luego no nos paran” (*Pantera, rondín, comunicación personal*).

No puedo insistir lo suficiente en el poder que estas historias han ejercido sobre la manera en que los *rondines* actuales se ven así mismos, sobre todo entre aquellos que se conocen como *los iniciadores* -los primeros voluntarios que permanecieron activos desde la creación de la primera *Ronda Informal* hasta la conformación de la *Ronda Comunitaria*.

Entre estos hombres su sacrificio es a la vez la extensión del sacrificio que hicieron sus ancestros, lo cual desde su punto de vista explica, no solo el éxito del *Movimiento*, sino también su relevancia e influencia dentro y fuera del territorio Purépecha.

La ronda es de originaria de Cherán, desde antiguamente. Así se les llamaba porque se daban sus vueltas en el pueblo cuando no había seguridad aquí. Es lo que hacían: daban sus *rondines*, pues. Casi para la mayoría de pueblos hemos sido como un ejemplo, y a la vez nos han querido falsificar -te podría decir- o sea copiar nuestra forma de trabajar. La ronda es de aquí, y yo me siento, bueno, que el nombre es de aquí, es nuestro (*Yandel*, entrevista).

Cherán comenzó las autodefensas. Mira, durante el inicio del *Movimiento*, con el rescate de las *Rondas*, estas pues se enfocan en la necesidad de tener policías en la comunidad. (...) Las *Rondas* vigilan hacia afuera, las barricadas son donde se vigila que no entren los grupos de crimen organizado. Entonces, todo esto influyó a otras comunidades, al propio estado de Michoacán (Maestro Sixto, comunero, comunicación personal).

3.2 RONDA COMUNITARIA INFORMAL

Como ya se ha explicado hasta este punto, la falta de acceso a la justicia y seguridad llevó a la comunidad a defenderse de sus agresores, lo cual eventualmente dio paso a una forma de organización encargada de la seguridad comunitaria conocida como la *Ronda Comunitaria*. Como tal, la *Ronda* sería la encargada de administrar las tareas de seguridad más visibles, como lo es la vigilancia constante en las barricadas y el patrullaje continuo de las periferias de la comunidad. En ese sentido, su creación parte de un deseo por obtener la justicia y seguridad que les había sido negada durante años -derechos que, desde su punto de vista, les había sido arrebatado desde hace tiempo y al que debían de acceder por sus propios medios.

En comparación con las policías comunitarias formadas en Guerrero que se atribuyeron para sí las tareas de vigilancia y de administración de justicia al interior de sus

comunidades (Johnson, 2007), la *Ronda Comunitaria* se encargó exclusivamente de proveer seguridad mediante la vigilancia permanente. En ese sentido, desde que este cuerpo de seguridad se conformó ha tenido como misión “proteger a la comunidad, evitar que haya problemas” (*Coyote Negro*, comunicación personal). Esta distinción sirve para comprender ante qué reaccionaron y con qué herramientas organizativas lo hicieron.

En principio su reacción fue en contra de los responsables más visibles del clima de inseguridad y criminalidad que vivían desde hace varios años: los *talamontes*. No obstante, y tras presenciar la ineficacia de las autoridades locales para garantizarles seguridad, así como su colusión con los sicarios, *talamontes* y jefes criminales, las reacciones posteriores se redirigieron hacia la forma de organización política y de administración de seguridad pública provistos por el Estado mexicano. La decisión de recurrir a la autodefensa colectiva, o autocuidado comunitario, debe de entenderse, pues, como una forma de atender por sus propios medios el reclamo a vivir con seguridad.

Si bien en su lucha por el reconocimiento de su autonomía como pueblo indígena se apeló a las instituciones jurídicas y electorales del Estado, al tratar el tema de seguridad pública decidieron distanciarse de sus instituciones. Especialmente de las policías municipales, locales e incluso federales, las cuales poco o nada habían hecho para brindarles seguridad. Corporaciones de seguridad pública que, a la vista de la comunidad, habían sido compradas por los grupos criminales.

Ellos estaban con los *malos*, no iban a ir en contra de los que les pagaban por protegerlos. Cuando nos dimos cuenta que los venían escoltando, cuando vinieron a rescatar a los *rapamontes*, ahí vimos cómo era el municipio quien los protegía (Juan, comunero, comunicación personal).

Esta desconfianza hacia las instituciones de seguridad, en lugar de paralizarlos, los orientó a desarrollar una confianza hacia las capacidades de las y los comuneros para defenderse de manera colectiva. No había marcha atrás, su experiencia los había hecho recelosos de la presencia de “gente de fuera” y no permitirían que ningún presidente municipal, ni policía estatal volviera a lastimarlos.

Por eso ya no queremos volver al antiguo gobierno, porque entonces vendría la policía de fuera, porque ese es el problema. Se unieron a ellos porque no son de aquí, casi todos venían de fuera, de Nahuatzen, Aranza, Tanaco...de fuera, no les importaba lo que pasara con la gente porque no son de la comunidad, no tienen aquí a sus familias (anónimo, comunicación personal).

De manera voluntaria, hombres de la comunidad comenzaron a organizarse para hacer lo que sus padres y abuelos habían hecho décadas atrás: “defender al pueblo”. A estos primeros voluntarios se les recuerda como los *iniciadores* -título que inspira respeto entre los *rondines* actuales. Hombres que se volcaron a las barricadas y a los linderos con el propósito de expulsar a quien quisiera penetrar su territorio con malas intenciones.

En las fogatas comenzamos a platicar entre nosotros, a ver cómo nos íbamos a organizar, qué íbamos a hacer cuando aquellos volvieran. Los primeros días estábamos así, ¿cómo te diré? Alertas del momento en que vinieran. De repente la gente empezaba a gritar - ¡ahí vienen! ¡ahí vienen! y pues ahí iba toda la gente y pues resulta que venían de otra parte y ahí nos emboscaron y empezaron a disparar. En ese entonces desaparecieron varios. Fue por eso que empezamos con la *Ronda* para vigilar las calles y los linderos. Así si sucedía algo la *Ronda* nos avisarían y así no iba toda la *bola*, ¿verdad? (Santiago Sánchez, comunero, comunicación personal).

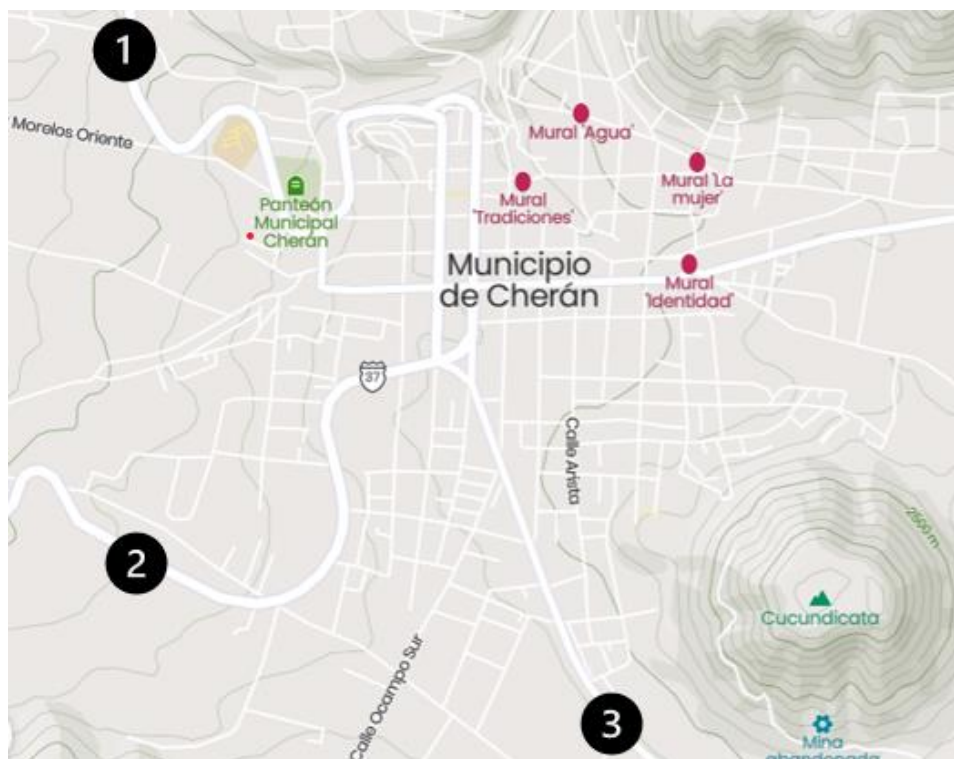


Ilustración 7-Los puntos 1, 2 y 3, representan las barricadas principales que evitaban la entrada de extraños a la comunidad.

g

Y de la misma manera en que hicieron sus antepasados, estos hombres comenzaron a *rondear* el territorio. En el momento en que las *Rondas* fueron constituidas, el código de vestimenta se asemejó al de sus abuelos y padres, aunque con una ligera modificación. Al gaban y al sombrero se le sumaron las mascadas y los pasamontañas con las cuales comenzaron a cubrir sus rostros, esto como una medida de seguridad, pues temían que al ser reconocidos pudieran ser víctimas de algún tipo de represalia. Además de que, el gaban les permitía esconder con facilidad las armas que portaban de manera ilegal.

Sobre la cuestión de la protección de su identidad, se encuentra el uso extendido de seudónimos. Como me hicieron notar, el haberse organizado en contra de sus agresores hizo

de ellos objetivos de amenazas y atentados contra sus vidas. En las semanas y meses siguientes llegó a oídos de la comunidad que la gente de Cherán “tenía precio”.

En ese entonces salir de la comunidad era difícil, pues los malos nos habían puesto precio...si ven a uno [de Cherán], se lo chingan -decían. Y si uno salía, lo hacía sin credenciales o algo que te identificara como de Cherán (*Diablo*, comunicación personal).

Por esta razón es que el uso de apodos se volvió obligatorio, pues era una forma de protegerse a sí mismos, e incluso a la propia familia. Algunos conservaron los sobrenombres de su infancia, algunos se los inventaron, otros se los pusieron sus compañeros. No había más regla que la condición de nunca llamarse por su nombre y cuidar la identidad de sus compañeros. Lo cual incluía nunca cargar consigo ningún tipo de identificación que pudiera revelar datos delicados.

Tal y como sugiere Aguilera (2016), la *Ronda* en un principio poseía un carácter informal en virtud de sus características, pues esta operaba a través de la participación voluntaria los comuneros y, por su puesto, porque se encontraba por fuera cualquier forma de normatividad Estatal. Habiendo dicho lo anterior, no debe de desestimarse la capacidad de la comunidad para organizarse a través de ciertos actores, entre ellos los *Coordinadores de Fogatas*, los cuales sustituyeron al antiguo *Jefe de Barrio* que tenían el deber de asegurarse que hubiera los suficientes voluntarios para realizar las *rondas* durante la noche y la madrugada.

Sobre la naturaleza de la participación voluntaria, al principio se admitía la cooperación de cualquier hombre o mujer que quisiera ofrecer sus servicios a la comunidad, sin embargo, con el tiempo el sexo y la edad se establecieron como filtros para poder formar

parte de la *Ronda*. De la misma manera en que en el pasado se esperaba que todos los varones de la comunidad participaran al menos una vez durante sus vidas, en la *Ronda Comunitaria Informal* se contaba con que los varones adultos prestaran su servicio (como ya se señaló la adultez no es una cuestión de edad, sino de estatus, Capítulo II). Aunque esto era relativamente flexible, ya que se tienen registros de jóvenes participando de manera activa.

Lo anterior obedece a una serie de mandatos basados en el género, según los cuales los varones están mejor equipados física y mentalmente para participar en tareas peligrosas y potencialmente violentas que pusieran en riesgo sus vidas. Actividades en las que la *fisicalidad masculina*, en tanto rasgo “natural” de los hombres, se estima como idóneo para estas tareas, según la visión de los comuneros⁵⁰.

Se necesitaba de hombres que pudieran aguantar, porque no era fácil andar caminando en las calles, en el cerro, toda la noche o estar parados en las barricadas. Todos podían participar y sí hubieron algunas mujeres, pero no todas pueden aguantar como uno. Ahora que todo está más tranquilo se admiten más mujeres, ya no es como antes (*Calabozo, iniciador*, entrevista).

Pues ¿cómo te diré? Las compañeras son muy capaces y le tienen que entrar si empiezan los chingadazos. Tú has visto cómo es. Nos gritan, nos empujan, y pues ahí le tienen que entrar, ¿no? Las mandamos a llamar cuando se necesita detener a una mujer, porque uno como hombre, pues cómo [da a entender que los varones no detienen ni forcejean con mujeres]. Pero mero cuando estaba caliente... no es lo mismo. Antes era una chinga, no cualquiera aguantaba, muchos se iban después de un día. Ahora imagínate una mujer. No es lo mismo, uno como hombre es más fuerte, se nos facilita más andar en el cerro, caminar los linderos (*Yandel, jefe de turno en la Ronda*, entrevista).

Como ya se señaló, los elegidos eran en principio todo varón que estuviera dispuesto a participar. Muchos de los voluntarios ocasionales rondaban en edades que iban de los 15

⁵⁰ Sobre esto último, será hasta el capítulo siguiente que aborde la experiencia de las mujeres que, pese a esta forma de entender el servicio como *rondín* como una actividad “de hombres”, mediante su perseverancia y trabajo duro se dieron a la tarea de demostrar lo contrario. Esto, más allá de establecer un contraste entre experiencias, tiene como objeto remarcar cómo es que ciertos mandatos de género se vuelven flexibles bajo ciertas condiciones, en la medida en que se cumplan con ciertos atributos a costa de otros.

años en adelante. “Había veces que solo se quedaban los más jóvenes al frente. Los más grandes teníamos que ir a asamblea si se hacía el llamado, y pues se tenían que quedar a vigilar. En el momento uno no piensa si es buena idea dejarlos. Afortunadamente nunca les pasó nada” (*Calabozo, iniciador, entrevista*). Ni siquiera la vejez era un impedimento para prestar sus servicios como *rondines*, pues “si podían cargar un arma, un palo, lo que fuera, podían estar en la *Ronda*” (*Marina, rondín, comunicación personal*).

Si bien era posible negarse al llamado del deber, pues “a nadie se le obligaba”, no debe desestimarse la presión que ejercía directa o indirectamente la propia comunidad. Muchos comuneros eventualmente confesaban que no tenían intenciones de estar al frente de la *Ronda*, no obstante, la oleada de eventos los arrastraba para que cumplieran con sus deberes.

Era difícil, quieras o no si llega un momento en el que lo piensas. O te quedas con tu familia o vas al monte o a las barricadas sin saber qué te iba a tocar. Hubieron varios muertos, desaparecidos, gentes que ya no se supo que fue de ellos. Pero también era difícil decir - *no, no quiero subir*. Veías que iban y ni modo de quedarse sin hacer nada mientras todos se le *juegan* (Juan, comunero, comunicación personal).

Sumado a lo anterior, tenemos que hubo ocasiones en las que se obligó a algunos pobladores a prestar sus servicios. Aunque de manera aislada, esta situación de emergencia fue aprovechada por algunos comuneros para realizar robos y saqueos a viviendas y negocios. Sacando ventaja de la ausencia de una parte de la comunidad que se movilizaba a las barricadas, o que simplemente se encontraban ausentes de sus hogares, estos hombres invadían las propiedades con el objeto de robar objetos de valor. Para el momento en que la *Ronda Comunitaria* comienza a patrullar las calles, vecinos comienzan a denunciar “gentes

que se aprovechan de la situación”. A los que lograban identificar eventualmente eran capturados. Y sin poseer estructura que pudiera atender estos casos, se decide imponer sobre ellos un castigo apelando a medios normativos emergentes: obligándolos a prestar su ayuda en las tareas de seguridad.

En ese tiempo les daba miedo andar con nosotros, porque ese era el castigo, nos los llevábamos para que nos acompañaran. Les daba miedo porque andábamos en todo alrededor. Y pues no se sabía en qué momento podía pasar algo. Cuando los deteníamos, les decíamos - *tú nos vas a acompañar*. En lugar de nomás tenerlos aquí [en la cárcel municipal]. Era lo que se venía haciendo, ahora sí que como forma de paga, ¿no? por el servicio. ¿Qué íbamos a hacer con ellos si no había policía? (A: ¿Hasta cuándo dejaron de aplicar ese castigo?). Cuando, en las casetas, se decidió de que ya nomás fuéramos nosotros. Esto que te mencionó era de cuando todavía salíamos caminando, no teníamos patrullas y la gente aún estaba en barricadas, y pues eso es lo que hacíamos, nos los llevábamos de castigo (*Calabozo, iniciador*, entrevista).

Como se puede apreciar en el testimonio de *Calabozo*, ante la ausencia de autoridades capaces de administrar justicia (o “castigos”), de ellos dependía la vigilancia y la atención a los pedidos de auxilio de la comunidad. Esto, a mi parecer, da continuidad a los mecanismos comunitarios que antaño servían para preservar el *kashumbikua*. Como ya se señaló, este concepto no solo sirve para señalar los actos reprobables, también tiene como propósito motivar a los individuos para que estos eviten cometer dichos actos. Y es que el “bien vivir” es más que reconocer la existencia de deberes morales, implica a su vez un esfuerzo colectivo por mantener el orden social. Así, la obediencia, la capacidad de prestar servicios, la honra y, por supuesto, la valentía, sirven para mantener lo que Agustín Jacinto identifica como las “buenas formas” (1988:106). Pero además sirven para encaminar la conducta individual hacia el respeto de la comunidad en su totalidad.

No se les castiga nomás porque sí, tienen que servir como ejemplo. Como yo lo veo, nuestro trabajo ha sido encaminar, educar a la gente para que se comporte. En ese entonces cómo vas a creer que lo primero que se te cruza por la *cabezota* es hacer más mal a la gente. No. Había que servir, apoyarnos

entre todos. Si no es entre nuestra gente, ¿quién? ¿Los políticos? ¿el Estado? (*Coyote Negro*, coordinador general, comunicación personal).

Con lo anterior en mente, considero que es necesario entender cómo es que las condiciones de vulnerabilidad a las que se enfrentaban determinaron la forma en que se entendía la capacidad para hacer uso de la libertad individual para negarse a “defender al pueblo” o cumplir con su “deber”. En el caso de aquellos que eran castigados y llevados a hacer trabajos de *rondín* hay muy poco de agregar, pues su participación era obligada. No obstante, debe apreciarse que esta manera de tratar con estos casos iba más allá de castigar actitudes perniciosas (el “castigo” también se aplicaba a alcohólicos y gente que ejercía violencia intrafamiliar). En el fondo respondía a un intento por reorientar sus actitudes hacia el servicio comunitario, lo cual define parte significativa de la experiencia de la *Ronda Comunitaria* y en sí del propio *Movimiento*.

Como se puede apreciar, ante esta situación de emergencia sus opciones eran limitadas, lo cual los llevó a improvisar con el propósito de llevar a cabo sus tareas de vigilancia de la manera más efectiva posible. Como me fue repetido en más de una ocasión, lo que motivo la participación entre los *rondines*, la mayoría de las veces voluntaria y otras no tanto, fue la “obligación de defender al pueblo y a nuestras familias (...) no creo que nadie haya querido o se imaginara tomando un arma antes de todo lo que pasó. Pero tenía que hacerse, era nuestra responsabilidad como comuneros” (*Coyote Negro*, comunicación personal)⁵¹.

⁵¹ No se debe desestimar que, sobre esta respuesta permean varios de los mandatos de género que han formado parte de la socialización masculina de los varones de Cherán. Si bien este no es el espacio en que pretendo desarrollar estas ideas, considero pertinente ir las enunciando en virtud de que el objetivo último de esta tesis tiene como interés las

Esto es de suma importancia, ya que como se verá a continuación, había una suerte de deuda moral por parte de los hombres de la comunidad por no haber actuado *como* hombres. Es decir, como “jefes de familia” y como “protectores”. En mi opinión, los llamados *iniciadores* son un ejemplo de cómo es que esta deuda se manifiesta como vergüenza por su inacción ante el *saqueo*, el cual tratan de subsanar mediante su entrega y sacrificio por el bien común. Un esfuerzo de los comuneros que, como se verá más adelante, define la noción local de justicia, la cual está orientada hacia el cumplimiento de los deberes morales. No se trata, pues, de la capacidad de la comunidad y de sus representantes para aplicar castigos; se trata de la disposición a reparar el daño, enmendar los errores y restaurar el honor, tanto individual como comunitario.

3.2.1 Los *Iniciadores*

Para ahondar aún más en la experiencia de esta primera etapa informal de la *Ronda Comunitaria*, me gustaría partir de la experiencia compartida de algunos de los *rondines iniciadores* que conocí durante mi trabajo de campo -algunos de los cuales aún están activos y otros que han optado por el retiro. Esto me permitirá trazar una línea que conecte la aparición de la *Ronda Comunitaria Informal* y su eventual transformación en una institución *Formal*.

relaciones de género al interior de la *Ronda Comunitaria*. En ese sentido, el ahondar en las particularidades que definen la organización de la *Ronda* como cuerpo de seguridad, permiten ir enunciando algunas continuidades en los discursos, como lo es el caso de la idea nuclear de “defender al pueblo” como un mandato o un “deber” moral de los hombres de la comunidad.

Como ya se hizo mención repetidas veces, fue durante las fogatas que surge la idea de conformar un grupo de seguridad similar al que sus abuelos tuvieron durante su juventud. En un principio, la *Ronda* no era un cuerpo unificado para toda la comunidad, más bien se trataba de pequeños grupos de alrededor de una veintena de personas, las cuales se encargaban de patrullar sus respectivos barrios. No obstante, y conforme la organización comunitaria se fue refinando a través de las *asambleas*, se llegó a la conclusión de que estos grupos de vigilancia debían de unificarse a fin de tener un grupo más nutrido que pudiera abarcar más territorio, incluyendo las barricadas y los linderos, en cuyos caminos abundan los libramientos -pequeñas aberturas a través de las cuales los *malos* podrían penetrar la comunidad.

De la misma manera, como ya se ha hecho patente, en principio la *Ronda*, como el propio *Movimiento*, carecía de líderes reconocidos oficialmente como tales, aunque esto no impedía que se reconociera la influencia positiva de algunos miembros de la comunidad. Sobre esto último destacan nombres como el de *Veinticuatro* y su hermano *Pantera*, quienes para ese tiempo se habían retirado como militares, algo que muchos conocían de antemano. Para el caso de ambos, vecinos de la comunidad se les aproximaron con el propósito de solicitar que, primero, les enseñaran a utilizar el armamento que en el momento disponían, y, segundo, acompañarlos durante los recorridos, en virtud de que su experiencia se estimaba como útil para enfrentar posibles escenarios catastróficos.

Otra figura que destacar es la de *Tatachi*, otro exmilitar retirado, cuya carrera distinguida es conocida por una parte importante de la comunidad. Sobre esto último, *Tatachi* me comentó que las intenciones de organizar un movimiento en contra del crimen organizado ya se venían fraguando desde antes de los sucesos de aquella madrugada de 15 de abril. El

Capitán retirado, quien para entonces se encontraba viviendo en un pueblo vecino⁵², fue abordado por algunos hombres de la comunidad.

Quienes se me acercaron, fueron un grupo como de cuatro personas. Digamos de un grupo, una comisión política que lo llamaban ellos. Comisión política dedicada a mantener pláticas con las dependencias que tenían que concretar su gestión. Fue lo que ellos platicaron, ¿no? Cuando yo venía de visita, porque yo tenía a mis *jefes* [padres] aquí todavía. Bueno, pero por precaución, yo les decía que si querían platicar que fuera ahí en [...]. Ahí lo platicamos, porque no era conveniente, porque ahorita sí que los *malos*, nomás se enteraban que alguien se estaba moviendo y vámonos [eran desaparecidos o asesinados]. Se llevaban a quien se anduviera levantando. Y yo ya había platicado cómo estaba la situación. *Si gustan una plática -les digo-, por cómo está la situación, una plática como esta necesitamos hacerla fuera de la población para que no se enteren aquellos y que si algo se va a aplicar ya será de manera sorpresiva* (*Tatachi*, ex *K'eri Ier Consejo Mayor*, entrevista).

En un principio, aquella comisión no se presentó a la cita. No obstante, al poco tiempo de haber empezado el *Movimiento*, *Tatachi* recibe finalmente su visita a su domicilio.

[Cuando] ya revienta esto, ya se organiza la gente, y como al tercer día que se levantó el *Movimiento* fueron a hacerme la invitación nuevamente. Cuando surgió la comisión esa de enlace, de política, se acercaron y sí ya fueron luego. Y ya de aquí, a partir de entonces me involucre un poco, con el trabajo en las barricadas, pues ellos me buscaron porque conocían mi línea de trabajo y querían que me hiciera cargo de esa parte (*Tatachi*, entrevista).

Durante la primera etapa de la *Ronda Comunitaria*, la participación de *Tatachi*, *Veinticuatro* y *Pantera* se limitó al asesoramiento en uso de armas y la supervisión de las barricadas. Y así mismo, también eran los encargados de coordinar los entrenamientos o prácticas entre los *rondines*, las cuales estaban destinadas a mejorar el rendimiento físico de los voluntarios.

Como se puede sospechar, en lo relativo al armamento la *Ronda* se encontraba limitada. Muchas de las armas a las que tuvieron acceso pertenecían a algunos comuneros

⁵² Nombre de la localidad omitido por razones de seguridad.

locales. Entre rifles de caza y revólveres, así como algunas armas *hechizas*⁵³, la *Ronda* comenzó con un arsenal reducido en cantidad y potencia. El mejor armamento disponible había pertenecido a la Policía Municipal, la cual había dejado tras suyo gran parte de su equipamiento al momento de ser expulsados por la comunidad.

(...) como que la misma comunidad también los expulsó “no los queremos...” -decían- pues era pura gente de fuera. Era pura gente de fuera y pues a raíz de eso empezaron...los desarmaron, ¿no? y ya con eso mismo les empezamos a dar protección a la gente, con las mismas pistolas, pues (*Chiquilín, iniciador*, entrevista).

En lo relativo a la preparación física, esta se concentraba en el mejoramiento de su resistencia para poder aguantar las largas jornadas de vigilancia en el que los recorridos a pie eran llevados a cabo durante toda la noche. Pues sí bien ahora tenían acceso a las patrullas que empleaban anteriormente la Policía Municipal, su movilidad a través de las calles se complicaba por las fogatas y otras barricadas ubicadas a lo largo y ancho de la comunidad. Aunado a lo anterior, el movimiento a través de vehículos motorizados podía delatar fácilmente su posición, exponiéndolos a posibles emboscadas. “Andar en las patrullas era más fácil, no andas toda la noche a pie, pero no podíamos arriesgarnos a que nos ubicarán. Nos teníamos que aventar unas buenas *chingas*” (*Capulina, iniciador*, comunicación personal).

Pese al evidente cansancio que puede implicar caminatas diarias que podían durar por horas, los *rondines* hacían el esfuerzo de asistir a las capacitaciones que se llevaban a cabo todos los días.

⁵³ Armas de fuego de fabricación casera.

Luego-luego, surge un militar que también es comunero de aquí y habla [él] de [la necesidad de impartir] un preparamiento. Porque no podemos sin preparamiento, pues, enfrentar lo que había de crimen. Bueno, pues [toca] preparamiento. Cuál sería el preparamiento, pues lo primero es a correr. Un entrenamiento en la mañana y otro en la tarde. Ahí fue donde empezó (*Calabozo*, entrevista).

(...) nos juntábamos en el ruedo, aquí en el torillo, a correr. Le dábamos dos horas, corriendo la mañana. Otra vez a bañarse, otra vez al jale. No había descanso, pues. Las 24 horas teníamos que estar *puestos* [listos] para lo que viene (*Chiquilín*, entrevista).

Como tal, la *Ronda* carecía de una estructura fija. De las pocas cosas que se tenían establecidas, eran las rotaciones de los miembros voluntarios de cada uno de los cuatro barrios, quienes tenían el deber de realizar sus tareas de vigilancia durante 12 horas seguidas, siendo relevados más adelante por otro barrio, dando así oportunidad a los *rondines* descansar entre 12 y 24 horas -obviando que muchas veces tenían que prestar sus servicios en sus fogatas o en las barricadas.

(...) ahora tenemos turno, pero en ese entonces no había hora de salida. Nomás uno se iba un rato a la casa a ver a la familia o a comer y otra vez pa' tras. A seguirle. No teníamos hora de salida. A cada rato uno se juntaba, o un llamado "sabes qué, que esto..." y nos juntábamos todo. Eso fue lo que nos empezó a hacer fuertes. Había algo, porque anteriormente, cómo te diré, había...estaba la ronda formalmente, pero cada uno de su barrio: barrio 1°, barrio 2°, barrio 3°, barrio 4°, cada quien tenía su ronda, sus elementos, pues. Y cuando había hartos fue cuando se juntaron todos, pues. Nos juntábamos y ya, cualquier situación...[actuábamos] (*Chiquilín*, entrevista).

Como tal no existían líderes nombrados de manera oficial; lo más parecido a esto eran, por su puesto, *Tatachi*, *Veinticuatro* y *Pantera*, a quienes los *rondines* se aproximaban para asesorarse sobre alguna cuestión relativa al uso de armas. Sin embargo, como me fue explicado por *Pantera*, tanto él como *Tatachi* y *Veinticuatro*, limitaban las lecciones que pudieran compartir con la comunidad, primero, porque esto se encuentra estrictamente prohibido por la SEDENA; segundo, porque sobre ellos pesaba la responsabilidad de educar

a futuros *pistoleros* que se “voltearan contra la gente”.

En virtud de que gran parte de su servicio como militares lo realizaron en zonas donde se combatía contra los grupos de crimen organizado, sabían perfectamente que la presencia de militares entre civiles podría generar más problemas.

No podemos enseñarle todo a la gente, porque en un futuro no podemos saber que se vayan por la *derecha* o por la *chueca*, ¿no? Eso es lo que hacen los malos soldados, los que entrenan a los *pistoleros* de la *maña* (*Pantera*, comunicación personal).

Esta visión particular contrasta con los motivos que llevaron a la comunidad a considerar la necesidad de tener un cuerpo de seguridad, no sólo propio, sino que esté proviniera desde su gente. Cómo se ha hecho patente en el segundo capítulo, la expulsión, tanto del presidente municipal como de las Policías Municipales, obedece a una profunda desconfianza respecto a su lealtad hacia el pueblo, el cual pedía justicia; el primero porque “se vendió” o porque “se dejó comprar” y los segundos “porque son gente de fuera que no tienen aquí a su familia [ni amistades u otro tipo de relación afectiva]”, por lo que para unos y otros el destino del pueblo les era indiferente. Caso contrario de “la gente del pueblo”, cuya lealtad no podía ser comprada y cuyo amor hacia el territorio era un hecho comprobable.

La certeza de que, a los comuneros durante el *Movimiento*, no podían ser comprados recayó precisamente en la estrategia “accidental” de “no líderes”.

En ese entonces no había líderes. No había quién quisiera estar al frente, por miedo a las amenazas - porque empezaron a llegar amenazas de qué si veían a gente del pueblo los iban a matar. Por eso se hicieron las comisiones, ahí ninguno era el líder y se iban cambiando cada cierto tiempo, para evitar que fueran ubicados por la gente de fuera, pero también nos sirvió para evitar que el *Movimiento* fuera

comprado. Cuando nos decían *-Es que allá nos ofrecieron [dinero, p. ej.] [nosotros decíamos] - Vámonos, para abajo*, y poníamos a otro (Trinidad Estrada, *ex K'eri*, entrevista).

En el caso de la ausencia de líderes oficiales entre la *Ronda*, respondían -como ya se señaló anteriormente- a el miedo real a ser objeto de represalias por “levantarse”. Ahora, el establecimiento formal de líderes -cosa que eventualmente cambió- no evitó la aparición de *rondines* “destacados” por sus hazañas y su capacidad para guiar y/o proteger a otros compañeros en situaciones de peligro. “Mis respetos para gente como *Coyote*, *Calabozo*, *Diablo*, porque mero cuando empezaron los chingadazos, eran de los que siempre andaban al frente” (*Tigre*, *rondín iniciador*, comunicación personal).

Liderazgos como el de *Calabozo*, surgieron en el momento en el que ocurrían los enfrentamientos, pues en estas situaciones de peligro el miedo se volvía un factor que les jugaba en contra, ya que solía paralizar a muchos de los voluntarios quienes no sabían cómo reaccionar. Fueron estas situaciones en las que el “valor mexicano” (*Calabozo*, entrevista), combinados con la astucia y la capacidad de reacción se volvieron cualidades valoradas.

Teníamos dos grupos: un grupo subió ahí en la unidad (la granja). Unos subieron ahí. Yo me fui sin saber, un grupo como de unos 30 íbamos, nos llevaron a un rancho que le dicen de don jacinto y de ahí nos subimos hasta arriba porque se veían muchas camionetas que andaba ahí arriba y como en ese entonces decían que querían bajar para llegarnos aquí al pueblo, fue como subimos. Yo iba, yo no la llevaba de subjefe ni nada, pero sí cuando vi la situación empecé a gritar que se tiraran al suelo, no les fueran a tirar, porque entramos a una emboscada. Ya cuando acordamos, nomás se veía así cómo barrían así las hierbas, puro *cuerno* [de chivo/AK-47]. Yo grite y grite, porque sabía que traía gente a tras y yo *-tírense al suelo, tírense al suelo, no se levanten*. Yo llevaba una .38 nada más y nomás veía de donde más o menos salir y pues yo tiraba. Pero aquellos los que llevaban armas entraron en pánico y comenzaron a disparar al aire *-no, no, fíjense a dónde* [apuntar]. Y ya empezaron a tirarles más o menos hasta que hicimos que se retiraran (*Calabozo*, entrevista).

Esta situación de informalidad se prolongó al menos durante nueve meses, tiempo para el que la Suprema Corte de Justicia de la Nación ya había fallado a favor de la comunidad cheranense para que esta pudiera organizar sus propias elecciones y gobernarse a sí mismos según usos y costumbres. Lo anterior se coronó con la decisión de la comunidad de conservar a su propio cuerpo de seguridad, el cual provenía directamente de la comunidad. Para este punto, la notoriedad de *Tatachi* era tal que la comunidad lo colocó en la posición de formar parte del primer *Consejo Mayor Gobierno Comunal*, haciéndole saber que sobre él recaería la responsabilidad de formalizar a la *Ronda*. Lo que en un principio comenzó como la oportunidad de defender al pueblo, estaba a punto de transformarse en un proyecto a largo plazo.

3.2.2 La restitución del *honor* entre los *rondines*

Después de haber señalado la manera en que la *Ronda Comunitaria Informal* se organizó en un principio, valdría la pena profundizar más en los motivos que los llevó a formar parte de este grupo. Para abordar esta cuestión recurriré a los testimonios de los hombres de la comunidad que me confiaron sus experiencias, en un intento por acercarme hacia las particularidades, los sentidos, significados y efectos que tuvo su transformación de comuneros a voluntarios dispuestos a sacrificar su vida.

Las razones o motivos que empujaron a los comuneros a integrarse a la *Ronda Informal* son muy variadas. El miedo y la necesidad de defenderse son un par de ellas. También lo fue la necesidad y el deseo de recuperar el territorio, con la intención de recuperar la tranquilidad que les había sido robada. Para otros, el deseo de cobrar revancha también es

un factor presente. En lo que se coincide, es que su participación en la *Ronda* estaba encaminada a recuperar un pueblo que hasta hace un par de años vivía en relativa paz, alejado de los problemas del resto del país.

Al hablar con los comuneros que participaron como *rondines*, muchos han inmortalizado en su memoria a Cherán como un espacio sereno, en el que la agricultura era el oficio más común y la vida transcurría entre los días calurosos en los que aire levantaba grandes polvaredas en los caminos sin pavimentar. Tiempos lejanos, tiempos sin miedo.

¿Cómo te diré? Antes era bonito, más sincero. Aquí en tiempo de lluvia empezaban los globos [de cantoya]. Nos juntábamos, hacíamos nuestros globos, lo aventábamos y a seguirlos a donde cayeran. En febrero volábamos las cometas; los papalotes. Eso se dejó de hacer [cuando empezó el saqueo] (*Yandel, Coordinador de grupo, entrevista*).

Visto de esta manera, la añoranza por un pueblo que se iba desdibujando en la violencia y el despojo, puede verse como el motor principal de la lucha. Sin embargo, me gustaría sugerir que, en lo más profundo de esta añoranza por tiempos pasados, se haya presente un intenso deseo por restituir la honorabilidad colectiva de la comunidad. Pues la violencia no solo trastocó el paisaje, también los sacudió en lo más hondo de su *ser*. En ese sentido, restituir la vida antes del *saqueo* va más allá de recuperar la paz que les fue arrebatada. Se trata también de un esfuerzo por restituir los lazos comunitarios y con esto los deberes morales, cuyo cumplimiento, les da sentido y propósito. Si uno presta atención a la manera en que se describe el período del *saqueo*, no solo se lamenta la pérdida de la armonía social, de su agencia como individuos y de sus bienes (negocios, tierras, recursos forestales e hídricos); también se lamenta su inacción y la ausencia de un sentido de comunidad.

Los días del saqueo son recordados como tiempos oscuros para la comunidad en los que la impotencia se manifiesta como sentimiento recurrente y común a todos/as. Un sentimiento profundo que se expresa en acciones muy concretas como *agachar la cabeza*, *bajar la mirada*, *preferir el encierro*, *cuidarse de no salir a determinadas horas*, *abandonar el campo*. Acciones que no deben de interpretarse simplemente como respuestas al miedo. Pues también aparecen como manifestaciones físicas de un sentimiento de deshonra compartido. De la misma manera en que Don Beto señala cómo la vergüenza se expresaba en su semblante, otro testimonio da cuenta de este sentimiento.

estábamos como que con el temor y nadie se atrevía a hacer algo, nadie decía nada, nada más pasaban los camiones cargados con harto pino...pero del más bonito, no bajaban cualquier pino, aunque todo lo cortaban, lo que no les gustaba lo dejaban...y la gente nomás los veía pasar y agachaba la cabeza, así (inclina su cabeza). ¿Pues quién se iba atrever a decirles algo cuando ellos andaban así, con sus armas? (Everardo Tapia, ex *Consejo de Barrios*, comunicación personal).

Como se ha explicado previamente, la “honra” o *kashumbikua* es un valor supremo entre los purépechas y, por extensión, entre los cheranenses, quienes procuran vivir según un esquema de vida colectivo basado en la mutua vigilancia de sus acciones. Este esquema tiene por objeto garantizar el funcionamiento de la sociedad como un todo que depende del cumplimiento de las “costumbres”; en la capacidad individual y colectiva de los/as comuneros/as para cumplir con sus deberes morales.

Siguiendo este orden de ideas (en el que a hombres y mujeres les corresponden deberes diferenciados) para el caso particular de los hombres, de ellos se espera que vigilen de cerca el cumplimiento del “bien vivir” en el espacio público y privado. Lo cual se extrae directamente de su capacidad *natural* para actuar como “jefes de familia” y como

“proveedores”, a lo que se le suma su responsabilidad a la hora de “respaldar” y, en su caso, defender el “honor” de los *suyos*. Una tarea que, por las condiciones de violencia que se encontraban a travesando, les era difícil, casi imposible de cumplir. Pues al verse obligados a vivir prácticamente en reclusión, el control del espacio público había pasado a otras manos.

Como ya se señaló, una de las consecuencias directas de la presencia de los talamontes y sus *sicarios*, fue la pérdida constante y acelerada de fuentes de empleo. Lo cual impactó negativamente a los hombres quienes usualmente son quienes se hacen cargo de estas tareas (Capítulo II). Para entender lo vital que era para los hombres tratar de cumplir con estos mandatos, entre los comuneros abundan historias de compañeros que se resistieron a dejar de subir al monte. Hombres del bosque y el campo que trataron por todos los medios posibles llegar a sus tierras, más allá del territorio ocupado por los “malos”. Es el temperamento de los “indios cabezones” como diría *Pantera*. “Nos decían que no subiéramos, y ahí iba la gente. Entre más les decían, más parecía que les daba ganas. Pero esos que subían fueron los primeros que desaparecieron” (*Pantera*, comunicación personal)⁵⁴. Lamentablemente, muchos de estos hombres no volvieron jamás.

Como sugieren las crónicas locales, la propagación de estas historias de hombres “desaparecidos por la *maña*” pronto surtieron efecto en la comunidad, mermando de manera profunda en su espíritu. Con el tiempo, el miedo a vivir el mismo destino que sus congéneres los obligó a recluirse en sus hogares, abandonando de manera definitiva sus tierras, sus talleres y sus negocios (Capítulo I). Los pocos que aún se resistían, terminaron cediendo ante

⁵⁴ A las espaldas del mercado local, se mantiene de pie una placa memorial en honor a los desaparecidos. Se exhibe como un recordatorio de los comuneros de la comunidad que, negándose a abandonar sus tierras, fueron desaparecidos por el crimen organizado.

la falta de apoyo de la comunidad, quienes preferían mantenerse a raya y evitarse a sí mismos un destino potencialmente fatídico.

Yo les decía gente de aquí, vamos a hacer algo, está gente nos está devastando el bosque. Mucha gente hablaba *-que no yo no tengo mis terrenos ahí, ni me dejan ir por leña;* porque [entre los comuneros] había mucha privacidad, no nos dejaban ir para una leña, un tejado, nada, porque estaban cercados. Cuando se empezó a hacer este desastre, nadie iba a subir ya. Ni los que tenían cercado. Me tocó ver mucha experiencia de como venían, trabajaba aquí abajo, me tocaba ver cómo venían bien cargados de madera, haciendo sus desastres, hasta en las tiendas, porque ya venían a la descarada, ya nomás se metían por cervezas y no querían pagar. Veía que se estaba saliendo de control. Y les hablaba a los mismos de la tienda, vamos a hacer algo. Ellos también, no pues no, [me decían] *no tenemos terreno allá, para qué nos metes en problemas.* Estuvo duro. Ya hasta que estuvo fuera de control, estaba bien desbastado, ya bien a la jodida y yo todavía insistiendo *vamos a hacer algo.* No, nadie quería (Calabozo, iniciador, entrevista).

Y así, mientras los hombres tenían las cabezas gachas, las mujeres comenzaron a organizarse. En sus reuniones, que celebraban a primera hora de la mañana frente a la iglesia del Calvario, se preguntaban qué iba a pasar con el bosque, pero también expresaban los temores de ser mujer en medio de un contexto de violencia. Rebeca Cucué, una de las primeras comuneras que compartió conmigo sus vivencias durante el *saqueo*, compartió lo traumático que fueron aquellos tiempos para las mujeres de su comunidad: “Teníamos miedo, una, como mujer, no podías ya salir para nada. Se paseaban con sus armas en sus camionetas, burlándose, agrediendo a la gente. Si estabas fuera y pasaban a tu lado, te decían de cosas...*cosas* feas. De que te iban a llevar con ellos allá arriba; que te iban a robar” (entrevista).

No podemos sino asumir que este tipo de situaciones fueron parte de las violencias que levantaron las alarmas entre las mujeres, quienes vieron la necesidad de organizarse frente a la inacción de los varones. Lo cual no es un juicio o apreciación personal, ya que como uno de mis interlocutores señala

Las *viejas* [mujeres] nos dieron un jalón de oreja. Sí habían gentes que se reunían, que se estaban organizando, pero fueron ellas las que, ahora sí que se les fueron encima. Y ahí donde nos *cayó el veinte* [comprender] como quien dice -*Achis, y qué, ¿los hombres nos vamos a quedar de brazos cruzados?* Con su perdón, pero nos había hecho falta *huevos* [valor]. Se supone que uno es que, como hombre, debe de cuidar su hogar, su familia. Y estos cabrones -discúlpeme- venían y...¿no? Y sí nos dijeron -*ustedes como hombres ¿dónde andaban? Órale, tienen que demostrar* [que son hombres]. Y tenían razón (Santiago Chávez, ex *Bienes Comunales*, entrevista).

Lo anterior, es una extensión de otra expresión ampliamente recordada por la comunidad. Aquella en la que el cura de la iglesia del *Calvario*, Antonio Mora, enfurecido por la inacción de los hombres de la comunidad, les pregunta: “¿Qué no hay hombres aquí? ¿Por qué no hacen nada?” (Velázquez, 2019: 68). Sus palabras, por supuesto, no son nada inocentes. Me parece que funcionan como una radiografía del estado de Cherán en aquel lejano 2011. Un pueblo cuya comunidad estaba completamente paralizada. Una comunidad en la que los varones se habían visto obligados a abandonar sus tareas como “jefes de familia”, como “proveedores”, como “cuidadores”. Si bien se habla de reuniones secretas en las que los hombres planeaban una contraofensiva, la demostración espontánea de resistencia por parte las mujeres los confrontó con sus faltas morales.

“Nos ganaron” y “fueron las mujeres” son mantras locales que les recuerda quién se “puso los pantalones” y enfrentó a los “malos”. Son todas expresiones que se dicen los hombres de la comunidad cuando vuelven la mirada al pasado y evalúan su papel hasta antes del *Levantamiento*.

En el caso de los *iniciadores*, muchos son los que recuerdan tiempos no tan remotos en los que la gente, sus familias, amistades y vecinos de barrio, podían salir a la calle sin la preocupación de no volver a sus hogares. Sin embargo, tras la llegada del crimen organizado,

muchos presintieron que se avecinaba una tragedia más grande. Lamentablemente, en el lapso de tres años sus miedos se habían materializado. El saqueo se había vuelto más agresivo y la violencia era una constante en sus calles. Ante este panorama, resultaba todavía más irritante el no poder haber actuado a tiempo para evitar aquello que veían avecinarse a toda velocidad. “Fue gracias a las mujeres” exclama *Coyote Negro* y añade “pero si nos hubiéramos movilizado antes, se pudo haber evitado que llegara tan lejos [...] las mujeres nos dieron una importante lección. Con el *Levantamiento* se necesitó ya la participación de todos” (comunicación personal).

Una vez que las *Rondas* se empezaron a conformar, a estos hombres se les presentó la oportunidad de “hacer algo por el pueblo, por nuestra familia. Ahora nos tocaba devolvérselas, ¿no?” (*Tigre*, iniciador, comunicación personal). Muchos de los que empezaron a participar en las fogatas, al darse cuenta de que se empezaban a organizar las primeras *rondas* vieron una oportunidad para hacer la diferencia. Era el momento de actuar como se suponía que debieron actuar hace tiempo.

Estábamos en un curso de artesanía, para trabajar la madera [ambos tienen un taller de artesanías de madera]. Me acuerdo bien, que se me acerca una persona y me dice -bueno, y ustedes para cuándo. *Estamos esperando a que Cherán se levante, qué haga algo. Se supone que ustedes son entrones* [valientes], ¿no? *Que no se rajan* [acobardan] *¿No dicen que los de Cherán no se dejan?* Y pues yo me quedé así de [pensativo]. Ahí es donde me di cuenta que desde fuera nos ven así, como somos nosotros, pues. De problemas” (*Pantera*, comunicación personal).

Me parece importante remarcar la cuestión que aquí se nos presenta. La idea de recuperar una imagen sobre sí mismos, como hombres *entrones* que no se *rajan*, va más allá de permitirles acceder a un espacio desde el cual pueden desempeñarse *como* hombres. Se trataba también de crear las condiciones de acción en las que estos mismos hombres pudieran

recuperar su honor y enmendar sus faltas morales. Esta lógica ha prevalecido en la *Ronda Comunitaria* hasta el día de hoy y que se manifiesta en la condición explícita de “no fuereños”.

Si recordamos bien, una de las condiciones que se dispuso a la hora de respaldar a la *Ronda Comunitaria* como su única institución de vigilancia, provino del establecimiento de una regla: la *Ronda* estaría conformada únicamente por comuneros nacidos en Cherán (Capítulo I). Y si bien el razonamiento detrás de esta decisión proviene de la confianza que inspira tener a miembros de la comunidad como vigilantes, lo que subyace es la necesidad de mantener en las barricadas a personas cuyo honor este comprometido.

Con el triunfo del *Movimiento*, la selección de los *rondines* que habrían de conformar a la *Ronda Comunitaria Formal* corrió a cargo de *Tatachi*, quien tuvo en mente una serie de criterios arbitrarios que le permitieron distinguir a aquellos con el “carácter” de aquellos que no lo poseían. Entre estas características destaca la habilidad, la destreza física y la capacidad mental, pues como me explica “los trabajos de seguridad son siempre cansados. “Venía luego gente que traía ganas, pero que no tenía el físico o la mentalidad. Quizá por mí línea de trabajo, pero uno se da cuenta” (*Tatachi*, entrevista). Sin embargo, también remarca que estas cualidades no son nada, si la persona en cuestión tiene “antecedentes”. Faltas a la moral como la drogadicción y el alcoholismo, eran razones suficientes como para negar la entrada a un comunero a la *Ronda*.

Quando digo que era voluntario, era porque se les preguntaba, primeramente, para darnos cuenta si efectivamente había ese interés, pues. Cualquiera puede traer un arma, pero tampoco le vas a confiar las herramientas a cualquiera. Por ejemplo, si veíamos a alguien que decíamos *-pues este en su momento, o en otros momentos, hizo esto, o se drogaba, o fue alcohólico*, pues con la pena a esos los dejábamos fuera. Ese tipo de hombres los vamos clasificando [segregando], dejando solo lo mejorcito, pues.

A este criterio se le sumaba además una cuestión esencial: solo hombres con familia podían formar parte de la *Ronda*. Lo anterior obedecía a una noción sobre la responsabilidad individual y la capacidad para sacrificarse por algo más grande que su propia vida. Lo cual parece estar íntimamente ligado con las capacidades y potencialidades que los varones deben de tener como “jefes del hogar” y como “protectores”. Es decir, hombres que contribuyan a preservar el “bien vivir” y la *kashumbikua*.

Entonces, cuando pláticas con el que va a integrar, lo cuestionas - ¿dónde vive?, ¿tiene hijos?, ¿tiene esposa?, entonces esa gente sí hace las cosas con seriedad porque tiene responsabilidad. Alguien que no tenga nada, pues le vale cómo se hagan las cosas, lo ve como un trabajo común, con el riesgo de que otro vaya a sufrir una agresión. Y alguien casado, es diferente, porque lo piensa dos veces (*Tatachi*, entrevista).

En el proceso de conformar a la *Ronda Comunitaria Formal*, la familia y aquello que llaman “amor por el pueblo”, se valoraban como requisitos indispensables para formar parte de este cuerpo de seguridad. Lo anterior requiere por parte de los individuos mostrar ante la comunidad un comportamiento intachable, pues al estar expuestos a la mirada pública, su honor y, por extensión, el honor de su familia y el de la propia comunidad están en constante evaluación. Sabiendo esto, los *rondines* aceptan un compromiso para toda la vida, por el cual se debe de estar dispuesto a morir si es necesario.

Conversando con *Vellado*, quien después de haber permanecido durante semanas en una de las barricadas actuando como “francotirador”, me repite una y otra vez que uno de los requisitos necesarios para ser *rondín* es saber que se pueden encontrar con la muerte en cualquier momento. Para él, como para muchos de los hombres que formaron parte de la

primera generación de *rondines*, la muerte es un elemento ineludible de su trabajo, así como un precio que deben de estar dispuestos a pagar si quieren ser *realmente rondines*.

Lo anterior, más que una muestra de resignación respecto a un posible destino fatídico debe de entenderse como una suerte de renegociación con la muerte. Si bien la posibilidad de perder la vida es un riesgo inherente al trabajo, “querer morir” no es una proposición o un deseo literal. Desde mi punto de vista se trata de una manera de lidiar con su propia mortalidad, pero también es una manera de señalar el alcance de su compromiso con la causa, con su familia y con la comunidad. Lo que a su vez representa el compromiso de su propia honorabilidad. “Rondín hasta la muerte” exclama *Vellado*, quien, en su retiro, sabe que si las circunstancias demandan de él volver a las filas de la *Ronda* retomara su puesto sin chistar⁵⁵.

Al preguntarle a su esposa qué pensaba de sus dichos, ella responde con una sonrisa: “para él el pueblo es importante, y sabemos que lo hace por el bien de todos. Y también por su familia, por uno, pues. Nunca le pedí que lo dejará a pesar de que sabíamos que podía pasarle *algo*. Pero ese es el compromiso que él asumió y tenemos que respaldarlo también” (entrevista).

Hablando sobre este punto con otros hombres de la *Ronda*, la mayoría coincide en que sus esposas han tenido que aceptar que ellos tienen un deber con la comunidad. Un deber que pone por delante a la comunidad y su deber con la familia. “Pues sí, al principio sí me decía que lo dejará, que le daba miedo. Me dice – *qué vamos a hacer tus hijos y yo si te nos vas*. Le digo – *pues sí, hija, pero lo que pasara conmigo aquí, contigo, iba a pasarme en las*

⁵⁵ *Vellado*, conocido también como *Calabozo* (mote que se ganó por su rudeza y exigencia hacia los nuevos reclutas), se retiró de la *Ronda* tras nueve años de servicio ininterrumpido. Sus razones para tomar una pausa son sencillas: el pueblo no lo necesita, por ahora.

barricadas. Si nos va a pasar algo que sea soltando madrazos, y no escondidos como los ratones. Si se chingan el pueblo, ahí sí ya no va a haber nada qué hacer. Ni los iba a poder cuidar, ni nada. Si me muero es llevándomelos conmigo (Diablo, comunicación personal).

Es vital entender cómo esta cuestión sirvió además a la hora de asumir los costos físicos y mentales de su nuevo rol en la comunidad. Para el momento en que son elegidos para formar parte de la *Ronda* formalizada, saben que su elección los compromete además a entregarse a una extenuante preparación que les dará las herramientas para hacer su trabajo. De esta manera el “deseo” de morir no supone que se entreguen de manera irreflexiva a tareas de riesgo mortal, más bien despierta en ellos la necesidad de tratar su preparación como un asunto trascendental para su supervivencia y, por extensión, la de sus seres queridos, amistades y del pueblo en su totalidad.

Y se incorporaban más otros que querían apoyar, pero lo que no les gustaba era la preparación que nos brindaban para pues estar activos, no, este, que nos agarraran dormidos porque nadie de aquí sabía ni el peligro que corríamos al andar en esa corporación. A todos, pues, se les hacía como un trabajo más, no sé. Cuando empezaron las preparaciones, empezaron a faltar ya, porque no les gustaba las preparaciones o no estaban, como se puede decir, como para prepararse; varios de los que vieron el entrenamiento que recibíamos ya no [continuaban], se desanimaban. [Debíamos estar] preparados para recibir el preparamiento, pues...para salvar el pellejo de uno mismo. Porque me decían -oye ¿qué se necesita para meterse uno en la ronda? -Pues con que te quieras morir. - ¡No, pues! ¡No, pues! Pues sí, sabemos a lo que le estamos entrando. (...) Si lo hacemos es por la familia, por el pueblo. (Calabozo, entrevista).

Lo aquí expresado, se refleja de manera puntual en el juramento de la *Ronda*, el cual reza (fotos):

Juro por mi familia, juro por mis abuelos

Y juro por mi territorio

Que el honor que me ha confiado la comunidad

Para alcanzar la paz y seguridad

Bandera de nuestra lucha, la defenderé

Hasta que muera

No estamos contra uno

Ni contra nadie

Estamos por todos y para todos.



Ilustración 8-El lema se encuentra al interior de la katajperakua (cárcel), tanto en español como en purépecha. Si uno presta atención, aún es posible distinguir sobre la pared el logo de la antigua policía municipal. Una metáfora visual que nos recuerda que este pueblo se gobierna por “usos y costumbres”.

Lo mismo se puede decir del arte pictográfico que se encuentra plasmado en la *Casa Comunal*, el cual les recuerda cuál es el lugar de *Ronda*. En la entrada al edificio comunal, la casa de todos los hombres y mujeres de Cherán se aprecia un enorme mural que fuera pintado hace diez años. En él, un *rondín* sin rostro aparece de perfil. Con arma en mano y con una postura firme, la figura mira hacia el lejano horizonte, vigilante de los símbolos de aquello que debe de proteger incansablemente, día y noche: el pueblo y sus tradiciones. Hombres y mujeres que desempeñan los oficios ancestrales (el bordado y el tallado de madera); una

pequeña niña que mantiene vivo el fuego del copal que se enciende durante las fiestas patronales; grandes extensiones de bosques y cerros reverdecientes.



Ilustración 9 y 10. A la izquierda, el mural que inmortaliza el movimiento y la lucha de la Ronda. A la derecha un mural de Zapata, ubicado al interior del mismo edificio. Ambas pinturas nos recuerdan que sus luchas son una extensión de las luchas indígenas en México y Latinoamérica.

3.3 CONFORMACIÓN DE RONDA COMUNITARIA FORMAL

Una vez la comunidad alcanzó su derecho a ejercer el autogobierno según “usos y costumbres”, lo que quedaba sobre la mesa era la decisión de permitir o negar la reinstalación de nueva cuenta de la Policía Municipal y a los agentes del Ministerio Público (los cuales poseían a sus propias policías ministeriales). A los primeros se les negó la entrada y su reinstalación de manera permanente; a los segundos se les permitió su entrada, aunque por

un corto período de tiempo⁵⁶. Como se ha dejado claro hasta este punto, se tenía una profunda (y justificada, añadiría) desconfianza hacía las policías municipales, estatales y federales (incluyendo al Ejército). Como su experiencia les había mostrado, la presencia de personas que venía de fuera y que no tenían ningún tipo de lazo afectivo con el pueblo y su gente, los volvía vulnerables como comunidad.

Lo anterior permite entender por qué la comunidad decidió que lo mejor para ellos sería mantener a el cuerpo de seguridad que hasta ese punto había logrado mantener a raya a los “malos”. La transición hacía una seguridad originaria no estuvo exenta de roces con el Estado, sin embargo, la comunidad ya había tomado una decisión y no estaba dispuesta a ceder. Según recuerda Coyote “el Estado [el gobierno de Michoacán, particularmente] no estuvo contento con nosotros, pero no le quedó de otra, al final del día somos un pueblo autónomo y quienes nos respaldan son la gente; mientras nos respalden aquí le seguimos dando para adelante” (*Coyote Negro*, comunicación personal).

Tomada la decisión, quedaba pendiente la tarea de elegir al encargado de darle forma, de presentarla como una organización competente que pudiera atender las principales necesidades de la comunidad en materia de seguridad. Por un lado, se requería de una *Ronda* que protegiera a la comunidad de invasores, a la vez que se encargaba de recuperar el territorio que aún seguía siendo ocupado por *talamontes*; por otro, se requería de una *Ronda*

⁵⁶ Hasta que eventualmente fueron expulsados de manera permanente hacia mediados de 2013, cuando la comunidad los acusa de actuar de manera deshonesta, subrayando que de ninguna forma atendían a las denuncias realizadas por la comunidad, sin dejar de mencionar que de ellos se sospechaba estaban estrechamente relacionados con el crimen organizado, por lo que actuaban como informantes. Lo anterior concluyó con el establecimiento del *Consejo de Honor y Justicia* como la encargada de administrar y proveer justicia a las y los comuneras/os.

que se hiciera cargo de las llamadas de auxilio internas (robos, riñas, violencia doméstica, accidentes, etcétera).

A quien se le otorgó la confianza para realizar semejante tarea fue a *Tatachi*, cuya experticia en asuntos de seguridad lo hacían idóneo para el trabajo. Como él expresa, en principio solo pretendía apoyar a la causa mientras las cosas se “calmaban”. Sin embargo, la comunidad, agradecida por su apoyo, no sólo lo propuso para hacerse cargo de la *Ronda*, sino también para ser uno de los 12 *K’eris* que habrían de tomar la presidencia municipal en 2012. Sus esfuerzos al frente de la *Ronda Informal* le valieron el reconocimiento de su trabajo, lo cual se le recompensó con la responsabilidad de conducir la nueva etapa de la *Ronda*.

La gente sabía pues que yo vengo de vida militar, porque estuve la oportunidad de estar en Zamora, cuando me gradué del colegio, estaba un regimiento en aquel entonces, fui oficial de caballería, de capitán. Entonces anduve en varias oportunidades, entonces tuve la chance de venir como militar y al mando de gente aquí en Cherán. Entonces en ese tiempo me tenían bien ubicado, pues. Pero, pues yo siento que eso fue por lo que la gente me buscó aquí en Cherán. Para darle una organización. Y efectivamente pues, ya te habrán platicado, pero fui yo quien le dio la forma a las barricadas en su momento, también preparé a la *Ronda*. Todo pues, desde la selección de la gente, se me dio esa confianza. Empezamos, ya acompañado, decía vamos por tal y por tal. Entonces preguntábamos - ¿*Quieres ser parte de la Ronda?* -*No, pues sí, órale*. Y, como vieron que estaba bien involucrado, me dijeron -*Órale, pues, vas a ser parte del Consejo para que tomes decisiones, bajes recurso y le inyectes a la seguridad* (*Tatachi*, entrevista).

Habiendo aceptado el puesto (el cual fue ratificado por el voto de los comuneros durante las elecciones de diciembre de 2012), *Tatachi* solicitó a las *asambleas* de dos a tres meses de capacitación para la *Ronda Comunitaria*. Durante este período de tiempo, las y los comuneros que aún se mantenían alerta en las barricadas y fogatas, permanecerían en su sitio a la espera de que este nuevo cuerpo de seguridad comunitaria estuviera listo, momento en el que por fin se abrían de poder retirar a sus hogares a descansar.

La preparación, la empezamos a formar a partir de que tomamos posesión en el Consejo Mayor, en el 2012. Cuando tomamos posesión, también voy yo y pido permiso, que la lista que ya habíamos hecho de los grupos, de la ronda que ya iba a tomar posesión, me daban chance de darle una preparada -y sale. (...). Les enseñé todo, lo básico, lo que tiene que ser. Cuando vi que ya [estaba lista], fui con la asamblea y ya les dije que en tal fecha iba a tomar posesión para que la gente ya se pudiera ir a descansar (ídem).

Con el tiempo corriendo, *Tatachi* comienza a trabajar con una lista de aproximadamente 150 elementos, los cuales fueron seleccionados por él, con el apoyo de *Veinticuatro* y *Pantera*. Como me fue explicado, la selección de estos hombres siguió un procedimiento muy específico, el cual buscaba depurar a la *Ronda*. Como se me hizo notar, en principio muchos de los voluntarios que se acercaron durante el *Levantamiento*, si bien eran bienintencionados, no todos poseían las cualidades físicas, mentales y morales necesarias para realizar el trabajo con la seriedad y el compromiso a largo tiempo que se iría a necesitar a partir de este punto.

Al principio llegó mucha gente que quería participar, pero la verdad es que no todos podían seguir el ritmo. Entre eso ya íbamos viendo que había gente que venía aquí porque era una obligación estar apoyando y ahí ya íbamos viendo qué gente por obligación y qué gente por voluntad. Entonces fue que dijimos -*Aquel le echa ganas*. Y le decíamos -*Si cuando se conforme la Ronda quiere ser parte -No, pues sí -Órale*.

Este proceso de selección fue explícito en sus intenciones. Muchos de los *iniciadores* que aún continúan dentro la *Ronda*, saben que su estancia se debe precisamente a que poseen todas las cualidades aquí citadas. “Muchos se fueron porque prefirieron regresar a su trabajo, otros, pues no tenían lo que se requería. Los que nos quedamos, pues fue porque ellos vieron que teníamos las capacidades” (*Tigre*, comunicación personal). Un aspecto capital de esta

forma de autopercepción tuvo que ver con la adquisición y el reforzamiento de sentido de sacrificio hacia la comunidad.

Para el momento en el que la *Ronda* se encontraba capacitada, su estructura interna conservó algunos de sus rasgos originales, particularmente aquellos relativo a la división de los días de trabajo y del total de horas. Al principio había dos turnos, los cuales contaban con jornadas de trabajo de 12 horas. De esta manera, un primer turno debía iniciar sus tareas de vigilancia desde las 07:00 h hasta las 19:00 h, momento en el que el siguiente turno habría de tomar su lugar hasta las 07:00 h del día siguiente, y así sucesivamente. En principio, cada turno contaba con 35-40 *rondines* activos, los cuales representaban a sus respectivos barrios.

Para este punto, ya se habían establecido el número total de grupos o equipos de trabajo que debía de haber en cada turno. Siendo un total de cuatro grupos, tres de estos se harían cargo de mantener vigiladas las barricadas, mientras el grupo restante realizaría recorridos dentro de la comunidad. Teniendo a su disposición las patrullas que habían dejado los municipales, la *Ronda* comenzó a recorrer la comunidad con mayor facilidad. “Empezamos ya en las *chatarritas* que había, las que les quitamos a la seguridad que había. Bien jodidas las *patrullitas*, pero ahí andaban con nosotros” (*Calabozo*, entrevista).

En lo relativo al equipamiento, que va desde el uniforme hasta la portación de armas de fuego, aquí se han presentado varias estrategias a través de las cuales se permiten acceder al mismo. Debido a que la *Ronda*, aunque respaldada por la comunidad, no es reconocida de manera oficial por el gobierno del estado de Michoacán⁵⁷, el presupuesto destinado a la

⁵⁷ En realidad, más que la ausencia de reconocimiento, la *Ronda* se encuentra en un limbo entre la legalidad y la ilegalidad. Más adelante profundizaremos en esto, al tratar la cuestión de la relación de la *Ronda* con el estado michoacano y otras fuerzas de seguridad estatal y federal.

vigilancia únicamente contempla el sueldo de los oficiales reconocidos como tal⁵⁸. En ese sentido no existe como tal un presupuesto destinado a la compra de uniformes, equipo táctico, patrullas, armas y municiones, pues al no pertenecer al *Mando Único* de la policía de Michoacán, no son acreedores a estos beneficios. Lo anterior ha obligado a la comunidad a contribuir económicamente para que los elementos puedan acceder a uniformes y otros aditamentos necesarios para su trabajo.

Otra estrategia ha sido la cobranza de multas a infractores, los cuales en principio eran manejados exclusivamente por la *Ronda*, pero después fueron canalizados por el *Consejo de Procuración, Vigilancia y Mediación de Justicia*, quienes disponían de este recurso para comprar equipo. Desde radios de banda corta hasta un sistema de videovigilancia instalando en las barricadas -instalaciones que eventualmente se equiparon con casetas de vigilancia, las cuales se financiaron con dinero de la comunidad, quienes también contribuyeron para la adquisición de patrullas.

A estas estrategias para la obtención de recursos, se le suma el apoyo de sus connacionales que radican en el *norte*. Quienes se han organizado para conseguir donaciones entre amigos y simpatizantes, quienes han enviado recursos destinados exclusivamente para los *rondines*. Otros *norteños* como Adolfo Pahuamba, comunero jubilado que trabajó durante décadas en EU, donde radica de manera permanente, usa su tiempo libre para conseguir donativos para los *rondines*, los cuales entrega de manera personal cada seis meses.

Adolfo, que había estado esperando la llegada de uno de los *Guardabosques*, así como de otro hombre, toma una bolsa de la que saca un traje tipo militar. *Es un uniforme de la Air Force -dice-, ahí es donde está mi hija* [su hija es piloto graduada del *army* estadounidense.]. Era un regalo para uno de los *guardabosques* -*Ahí lo checas si te queda, sino para que te lo arreglen*. Mientras el *Guardabosque* se

⁵⁸ Se trata de los *rondines* que han pasado con éxito los exámenes de control y de confianza en el estado de Michoacán.

mide el traje superficialmente, Adolfo voltea a verme y añade *-Ahí tengo varias cosas, las reúno y las reparto donde puedo; tengo luego bolsotas con mucha ropa y zapatos* (Notas de campo, 10/06/21).

Aún con esto, de manera constante se enfrentan al problema de tener que renovar sus uniformes cada cierto tiempo, debido al desgaste natural que implica su uso constante. Muchos se ven obligados a destinar parte de su salario en la adquisición de equipo nuevo o seminuevo. Chalecos tácticos, pistoleras, esposas, linternas, cascos, guantes, rodilleras, coderas, entre otros, son adquiridos muchas de las veces a través de intermediarios con “conexiones”.

Durante el recorrido del día de hoy, pasamos por una de las calles aledañas al *Calvario*. A media calle hicimos una parada rápida: *Dendé* y *Zaki* descienden del vehículo y se acercan a un hombre el cual posee a las puertas de su domicilio un puesto de artículos de uso doméstico (papel de baño, detergentes, limpiadores, plásticos, etcétera). Después de saludarse, aquel hombre entra al fondo de su domicilio y después de unos segundos vuelve con unas pequeñas cajas, en ellas se encuentran las *lámparas led* que habían encargado hacía tiempo. *Ahora sí* -exclama *Dendé-* *para cuando ocupe aluzar, voy a andar preparado*. Como se me explicó, aquella persona les hacía el favor de conseguir algunos de los artículos que suelen usar en su trabajo. No obstante, para equipo más especializado -dicen- *vamos ya con otras gentes de confianza* (Diario de campo, 15/10/21)⁵⁹.

3.3.1 Estructura de la ronda comunitaria formal

Ahora bien, en lo que respecta a la coordinación del trabajo, al interior de esta institución se dispusieron posiciones de mando, las cuales obedecen a un esquema creado a partir de los conocimientos de *Tatachi* y compañía. Así, la dirección de la *Ronda* recaería en el *Coordinador General*, quien actúa como el mando principal encargado de coordinar las estrategias de trabajo (equivalente al Coronel). Dada su responsabilidad, se encuentra en

⁵⁹ Por razones de privacidad y secrecía no se me brindo más información sobre estas “otras personas de confianza”, pues son contactos que se “mueven por debajo del agua” (anónimo, comunicación personal).

constante comunicación con el *Consejo Mayor*, a quienes se les reportan situaciones de interés comunitario. Por debajo del *Coordinador General* estarían los *Coordinadores de Turno*, los encargados de monitorear cada uno de los cuatro turnos. Estos son el enlace entre el *Coordinador General* y los rasos, quienes nutren los turnos y equipos en activo. Cada turno posee cuatro *Jefes de Grupo*, los cuales tienen el deber de coordinar en terreno a sus elementos, siguiendo las órdenes del *Coordinador de Turno*, quien a su vez comunica las órdenes del *Coordinador General*.

Con el paso del tiempo esta forma de organización pasó por unos cuantos cambios. Primero, los turnos divididos por barrios fueron eliminados y se pasó a crear únicamente tres turnos, en los cuales se habrían de mezclar a todos los elementos. De esta manera en un turno había rondines provenientes de los cuatro barrios. Esto tuvo como objeto lograr una mayor cohesión entre los elementos, permitiendo que funcionara como una unidad que representa a la comunidad, y no como una extensión de sus barrios. Un segundo cambio tiene que ver con la inclusión de los *Coordinadores de Barrio*, quienes serían los encargados de tomar nota de los incidentes que involucraran a los miembros de sus respectivos barrios, ya sea para levantar quejas, administrar castigos (cosa que se verá más adelante) o simplemente ordenar reuniones informativas o de toma de decisión.

Un tercer cambio provino en la creación de un cuarto turno, que vendría a ser el de los *Guardabosques*, un equipo especial destinado para recuperar el territorio más allá de la zona urbana. A grandes rasgos, este equipo fue diseñado con la finalidad de empezar a combatir a los rapamontes en el cerro, como parte de un esfuerzo por expulsarlos permanentemente del territorio. Entre 2012 y 2013 se presentaron la mayor parte de enfrentamientos entre *Guardabosques* y *pistoleros* en los cerros que habitan la región. Cerros como el de *San Marcos*, el *Pilón*, el *Tecolote*, el de *la Cruz*, entre muchos otros, fueron escenarios de múltiples confrontaciones armadas, en los que ocasionalmente eran acompañados por el Ejército.

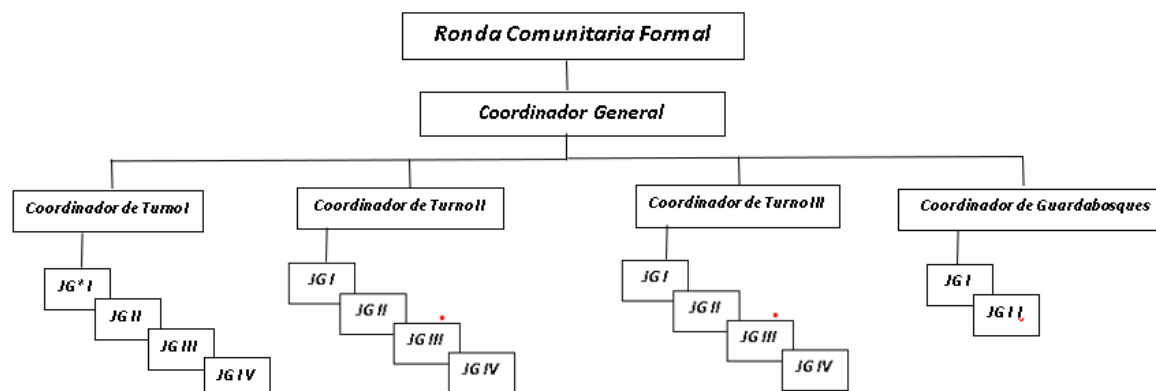


Ilustración 11-Estructura de la Ronda Comunitaria Formal. *Jefe/a de Grupo

Al principio se eligieron a los elementos de mayor confianza, ya que las “misiones” a las que eran enviados estaban cargadas de peligros. Entre el crudo frío de los montes, la posibilidad de perderse en la inmensidad del bosque y el riesgo constante de toparse con un grupo de *rapamontes* y sus *pistoleros*, los *Guardabosques* se dejaban la vida en lo profundo del bosque. *Chiquilín*, uno de los *rondines* que estuvo en la línea de fuego me explica lo qué significaba tener que subir al monte.

También se escogen a las guardabosques en ese entonces. Porque para ser guardabosque era un pinche privilegio, casi no... pura gente de confianza subía, ¿no? yo subí (por qué gente de confianza) porque estaba caliente y sí tenías que hacer algo, aguantar bala, ¿no? todo lo que hiciera allá arriba, si se tenía que quebrar a alguien tenía que caer, ¿no? (A: ¿Estar dispuesto a hacer lo que sea?). Sí, eran ellos o nosotros. Después de eso, pues, a seleccionar, ¿no? “tú, tú y tú” [van como *Guardabosques*]. En ese entonces sí le sufrieron (*Chiquilín*, entrevista).

Como se puede apreciar, la estructura se fue refinando con el paso del tiempo, por lo cual resulto natural que empezaran a designarse de manera oficial puestos de mando. En principio la asignación de estos roles provino directamente de *Tatachi*. No obstante, se estableció que los puestos solo serían temporales y que sus poseedores podían ser removidos del cargo si su conducta contravenía una serie de normas establecidas previamente en el “manual de conducta interno”⁶⁰. En ese sentido, los puestos de *Coordinador* y de jefaturas internas, sólo podían durar un período de tres años, siguiendo así el mismo tiempo establecido para el gobierno municipal encabezado por el *Consejo Mayor*⁶¹. No obstante, si su conducta era reprobada por una mayoría de elementos, este tenía que dejar el puesto antes de terminar su período y volver a ocupar el puesto de *raso*.

Si los *Coordinadores* y *Jefes* terminan su período sin interrupciones, se les “baja” del cargo, dando lugar a elecciones internas en las que se eligen a los nuevos *Coordinadores* y *Jefes* internos. Dichas elecciones son similares a las que se llevan a cabo dentro de la

⁶⁰ La petición para retirar a algún elemento de su puesto de mando también puede ser solicitado por la ciudadanía, quien puede presentar una queja ante su *Coordinador de Fogata*, quien a su vez pasará la petición al *Coordinador de Barrio* hasta que finalmente alcance al *Consejo de Barrios*, quien podrá poner a discusión la petición durante las *Asambleas*, o bien se comunicará directamente con el *Coordinador General*, quien habrá de tomar las acciones necesarias para resolver las controversias. Hasta donde tengo entendido no han ocurrido destituciones por este medio, aunque sí se han efectuado quejas ciudadanas, quedando como “un malentendido” o como quejas de “resentidos” (en el contexto del *Movimiento*, este término se emplea para señalar a aquellas personas que no están de acuerdo con la forma de gobierno o que bien tienen roces con miembros de la *Estructura*, incluyendo a la *Ronda Comunitaria*).

⁶¹ Aunque a diferencia del *Consejo Mayor*, un *rondín* puede ser reelegido para ocupar un mismo puesto, algo que está prohibido dentro de la *Estructura* (lo que está permitido es que un comunero que haya ocupado un cargo ya sea como *K’eri* o como personal operativo, desempeñe una función distinta en un *Consejo* distinto).

comunidad, con la diferencia de que en ellas no interviene la población civil y mucho menos el *Consejo Mayor*. Una vez el período de gobierno comunal está por terminar, los *Jefes de Barrio* coordinan a los miembros de sus respectivos barrios para que: 1. Realicen propuestas sobre a quienes desean “elevantar” a *Jefe de Barrio*, *Jefe de Turno* (cuatro en total) y a *Coordinador de Turno*, en virtud de que cada barrio tiene el derecho a realizar estos nombramientos. En el caso del *Coordinador General* se establecen propuestas por cada barrio, por lo que a veces puede haber entre cuatro y seis candidatos (algunos barrios eligen hasta dos candidatos); incluso algunos *rondines* han llegado a proponer a miembros de otros barrios que no son el propio, lo cual no genera conflictos ni contraviene ninguna norma, ya que al final solo se puede elegir a un candidato.

Para la permanencia en los puestos, los *rondines* valoran “las ganas” que sus compañeros propuestos imprimen al trabajo como *rondín*. Aquellos miembros que demuestren pasión y compromiso hacia el trabajo son vistos con buenos ojos para ocupar los puestos de mando. En ese sentido, para muchos de los que en algún momento han ocupado, o que actualmente ocupan un puesto de esta naturaleza, se consideran como los portadores de la confianza de sus compañeros de trabajo, además de ser una prueba fehaciente de sus capacidades como *rondín*.

Lo ven a uno, pues, como trabajo, que uno le echa ganas a su chamba. Y pues eso lo valoran aquí. Si te ven que tienes la capacidad, te proponen y te dan la confianza. Te dicen, *órale, vas pa'riba. Vimos que tienes la capacidad para tener un mando*. Y pues uno tiene que responder. Obvio no te pueden obligar a aceptar, ¿verdad? pero si te lo piden es por algo, ¿no? (*Yandel*, entrevista).

3.3.2 “Jueguitos de niños”

Para el momento en que entró en contacto con la *Ronda*, una de las primeras cosas que me hicieron notar es que había “llegado tarde”. Pues para muchos de los veteranos de este grupo, el trabajo era completamente distinto “al principio” -que es como llaman a este período de tres años desde el *Levantamiento* hasta la conformación del *Gobierno Comunal* según “usos y costumbres”. Período de tiempo en el que la mayoría de sus trabajos de vigilancia estaban destinados a resguardar la comunidad de invasores que quisieran entrar de nuevo a la comunidad con intención de hacerles daño.

Si bien sus esfuerzos aún están enfocados a detener la entrada de *rapamontes* y de otros grupos de crimen organizado, en sí la vigilancia de las barricadas y los trabajos de reconocimiento hechos por los *Guardabosques* ya no son el centro de atención. Los intentos por despojarlos de sus recursos naturales son mínimos en comparación con lo ocurrido entre 2008 y 2011. Tan solo en el último año del *3er Gobierno Comunal* (2018-2021), se reportó únicamente un intento de despojo de sus recursos naturales por parte del municipio vecino de Quinceo. El caso fue atendido puntualmente por los *Guardabosques*, quienes los aprisionaron y resguardaron en la *katajperakua*. Al final el caso se resolvió a través de los representantes de ambos municipios, quienes terminaron llegando a un acuerdo (*3er Informe de Gobierno Comunal*, 2020-2021: 14).

En la actualidad, muchas de sus actividades de prevención y seguridad están enfocadas al interior de la comunidad, donde constantemente son requeridos para resolver diversos problemas. Aquí se citan los más comunes: alcoholismo, riñas en la calle, venta y consumo de estupefacientes, violencia familiar, disputas entre vecinos, accidentes de tránsito,

entre otro tipo de emergencias, desde médicas (infartos, desmayos, personas afectadas por COVID-19) hasta de atención a siniestros como incendios. Según las obligaciones institucionales de la *Ronda*, sus miembros están obligados a responder todos los llamados de la gente. Lo cual ha abierto la posibilidad para que este grupo se involucre en asuntos de carácter privado, como el abandono familiar y el adulterio (más adelante detallaré este tipo de situaciones).

En el caso particular de la atención en situaciones de emergencia médica y de siniestros, esto se debe a que hay una falta de estructura interna para atender este tipo de situaciones. No se cuenta con una estación de bomberos, por ejemplo. Y aunque poseen elementos de Protección Civil, sus recursos materiales y humanos son limitados, por lo que siempre se requiere de la ayuda extra que pueden brindar los *rondines*. Con esto explicado, no se puede ignorar que la misma comunidad ayuda en este tipo de situaciones. Tan solo el año pasado, entre mayo y junio se sucedieron varios incendios en los cerros de *Chinchindaro* y *Chatín*, en los cuales la comunidad se organizó junto con la *Ronda* para ayudar en la sofocación de los fuegos.

Lo anterior revela lo moldeable que ha sido la *Ronda*, pues según las necesidades de la población, es la manera en que esta se organiza. En el siguiente apartado se verá con mayor detenimiento esta cuestión, pues mucho de su trabajo está enfocado en atender cuestiones en las que comuneros/as se ven afectados/as de manera personal, particularmente en su honor. Teniendo que actuar, junto con el *Consejo de Procuración, Vigilancia y Mediación de Justicia*, como un instrumento que garantiza el orden moral dentro de la comunidad. Si bien para algunos *rondines* este cambio subvierte el carácter original de la *Ronda*, considero que sigue dando continuidad al proyecto según la lógica bajo la que se fundó.

Pues si aceptamos que la *Ronda* nació con el objetivo de restaurar el honor de la comunidad, no supone una contradicción que esta misma comunidad les demandé que se hagan cargo de situaciones particulares donde el honor individual está comprometido. Lo que para algunos rondines veteranos es un “jueguito de niños” (*Pantera*, comunicación personal), para la comunidad es un asunto trascendental tener a disposición instituciones que garanticen el “bien vivir” mediante la vigilancia y la administración de sanciones a aquellos que carezcan de *kashumbikua* o provoquen daños sobre la honorabilidad de terceros.

3.4 VIGILAR LA MORAL LOCAL

Una cuestión que a menudo se pasa por alto a la hora de hablar sobre Cherán, el *Levantamiento* y su eventual transformación en un *Movimiento* (tanto político como armado), tiene que ver con la administración de justicia al interior del territorio. Lo que de manera oficial se conoce con el nombre de *Consejo de Procuración, Vigilancia y Mediación de Justicia* tiene sus antecedentes en la *Comisión de Honor y Justicia*. Una institución emergente durante el *Levantamiento*, la cual surge como una respuesta a la ausencia de mecanismos de impartición de justicia.

Como se ha mencionado anteriormente (Capítulo I), el estado de emergencia se sostuvo en gran medida gracias a la organización comunitaria, desde la cual fueron emergiendo distintas comisiones. Dichos organismos de carácter autónomo se construyeron sobre la base de las necesidades comunitarias. Tomando para sí las responsabilidades institucionales que el Gobierno Municipal había dejado tras suyo -luego de haber sido expulsados. Con la partida involuntaria de las Policías Municipales y la desaparición de la

figura del síndico, se hizo énfasis en la necesidad de tener un mecanismo alternativo que ayudaría a facilitar el acceso a la justicia frente a problemas específicos del orden público.

En palabras de Alberto Ramírez, uno de los ex integrantes de la *Comisión de Honor y Justicia*, el pueblo de Cherán tenía la “urgencia de atender otros problemas además de los *talamontes*” (comunicación personal). Y es que además del problema que suponía la presencia de los *hombres malos* que seguían invadiendo el territorio comunal, el robo a casa habitación y de bienes muebles (incluidos bienes *semovientes* como el ganado), el alcoholismo y la violencia doméstica, fueron algunos de los otros problemas que los barrios fueron presentando puntualmente a la *Asamblea*.

Por esta razón, es que desde este espacio se toma la decisión de crear la *Comisión de Honor y Justicia*, la cual habría de trabajar codo a codo con la recién formada *Ronda Comunitaria Informal*, en un intento por dar respuesta a las necesidades de la comunidad. Su trabajo sería evaluar, juzgar y mediar sobre los casos o *denuncias* que los/as comuneros/as le fuera presentando. Como tal, esta comisión no poseía precedentes dentro de la comunidad, pues hasta entonces los asuntos del orden público habían sido atendidos por un síndico, quien, en coordinación con la Policía Municipal, cumplía la función de proteger los intereses comunitarios (Aragón, 2018).

Con la articulación de estas dos instituciones emergentes, se dio el primer paso hacia la construcción de un sistema de seguridad comunitaria, la cual se encargaría del mantenimiento del orden, de la seguridad y de la impartición de justicia local, la cual estaría sustentada en la idea de “usos y costumbres”. Entendiendo a esta categoría como una forma de derecho consuetudinario, la cual recae en la existencia de precedentes culturales que se

asumen como parte de una normatividad social validada por el tiempo, la cual sostiene reglas/normas, fallos/juicios y castigos (Poole, 2006). En ese sentido, los “usos y costumbres” son entendido como un esfuerzo comunitario por imponer el orden a través de la reinterpretación de la historia local, en la que la “costumbre” forma parte de una identidad cultural.

En el caso particular de Cherán, los *tatá* y las *naná k'eri* sirvieron como base para la materialización de estos precedentes históricos. En palabras de mis interlocutores, la mediación en los problemas comunitarios está inspirada en la experiencia de sus abuelos y abuelas, quienes “fomentan el respeto a la comunidad a través de la *kashumbikua*”⁶² (Yolanda F., *Consejo de Procuración* (...), comunicación personal). Como recordaremos, la *kashumbikua* es un valor nodal que tiene como objeto garantizar el *sesí irekani*, es decir el “bien vivir”. Lo cual sucede mediante un llamado a la comunidad a cumplir las “buenas maneras”. Esto último como una condición comunitaria que garantiza el orden social y la justicia.

Esta forma de entender la administración el orden social y la justicia es lo que autores como Santos y Exeni (2012) y Sierra (2005; 2013), señalan como parte esencial de las experiencias emancipadoras de los pueblos indígenas, la cual responde a una necesidad de crear e implementar sistemas de justicia propios y al margen del Estado. Esto, bajo la

⁶² Es interesante notar que, si bien la voz *kashumbikua* se encuentra en desuso por la ciudadanía en general, su uso más amplio se da entre los miembros activos del *Consejo Mayor*, la *Ronda Comunitaria* y el *Consejo de Procuración, Vigilancia y Mediación de Justicia*. Hasta donde pude apreciar esto es el resultado de la prevalencia de un lenguaje institucional al que los miembros de los *Consejos* son expuestos. Platicando con Xóchitl, una de las miembros del *Consejo de Procuración* (...), asegura que (como muchos de sus contemporáneos) conoce el término por sus abuelos, sin embargo, hasta antes de su entrada a la *Estructura* no formaba parte de su lenguaje cotidiano.

urgencia de sellar las fallas institucionales que los distintos niveles de gobierno han sido incapaces de atender por sus medios institucionalizados (Sierra, 2005; 2013).

Con esto en mente, no debe suponerse que Cherán poseyó o posee una autonomía jurídica que está por encima del Estado. Todo lo contrario, ya que su derecho a la auto gobernanza se da dentro de los márgenes que el Estado reconoce. Lo sucedido en Cherán es muy similar a lo que Sierra, (2005; 2013) registra en Guerrero, donde el Estado, en su afán de no mostrarse débil e incapaz de proveer justicia, accede a reconocer la capacidad de los pueblos indígenas para ejercer un gobierno por “usos y costumbres”. En ese sentido, la administración de justicia en contextos indígenas no está por encima de los derechos fundamentales y de los derechos humanos internacionalmente reconocidos.

Más allá de dar un contexto sobre la naturaleza jurídica de la administración de la justicia según “usos y costumbres”, es importante tener esto en consideración, ya que al interior de la comunidad han surgido debates sobre cuál debería de ser la manera de atender ciertos casos y con qué medios. A través del castigo o de la rehabilitación/reintegración de los infractores; a través del *Consejo de Procuración, Vigilancia y Mediación de Justicia* o a través de la Fiscalía del estado. Más aún, tener en cuenta sus límites de acción, permite entender cómo es que estas decisiones se ajustan alrededor del “honor” y el “bien vivir”.

3.4.1 “¿Por andar de *ishkandi*?”⁶³

Una de las primeras experiencias que tuve en compañía de la *Ronda* involucró una situación muy particular que, a pesar de presenciarse a la distancia, me sorprendió ya que desafió mis expectativas. Mucho de lo que sabía sobre la *Ronda* hasta ese punto, consistía en generalidades y suposiciones, las cuales estaban generadas por una narrativa que dibujaba a los *rondines* como una fuerza cuasi militar diseñada para expulsar a los *malos*. Tarea que ocurre principalmente en las barricadas. Estos puestos de vigilancia en la que los *rondines* pasan días y noches de pie, rifle en mano, vigilando incesantemente quiénes entran y quiénes salen; quiénes son amigos y quiénes enemigos; quiénes están de paso y quiénes (como yo) vienen a quedarse.

Aquel día, un 18 de octubre, arribé a las instalaciones de la *katajperakua* (Cárcel), donde la *Ronda* tiene su centro de operaciones. A mí llegada (07:00 h) fui recibido por *Coyote Negro*, quien de inmediato me presentó con *Yandel*, el *Jefe de Turno* a cargo de coordinar los trabajos de vigilancia durante las siguientes 12 horas. *Yandel* es uno de los elementos más jóvenes (apenas rebasa los 30 años), pero también es de los más experimentados dentro de la organización. Junto a su hermano, fue uno de los miembros *iniciadores* de la *Ronda* hace más de una década. Si bien estuvo inactivo durante un año (entre 2013 y 2014), desde su reingreso no ha abandonado su puesto, lo cual le ha valido su ascenso como *Jefe del Turno II*.

Tras presentarme con sus elementos (*Coral*, *Changoleón*, *Menonita*, *Pingüino* y *Gemelo*), *Yandel* me condujo hacía la patrulla en la que habría de acompañarlos a lo largo de

⁶³ A partir de este momento y en adelante, para referirme al *Consejo de Procuración, Vigilancia y Mediación de Justicia* lo simplificaré a *HJ* o *Consejo de HJ*, siguiendo la convención local de la comunidad, quienes se resisten a nombrarlo por su título oficial. Como se verá más adelante, hay una poderosa razón detrás de esta negativa.

la mañana. Apenas eran las 07:30. En el camino hablamos de varias cosas, la mayoría de ellas personales. Había un interés por saber qué me había llevado a estar ahí. La plática me sirvió para introducirme como persona a la vez que iba introduciendo mis propios intereses, haciendo preguntas muy generales. ¿Cómo fue que se unieron a la *Ronda*? ¿Por qué lo hacían? ¿Cuáles son sus funciones? Etcétera. Con cierta distancia natural entre un grupo de personas que son introducidas de golpe, la primera media hora del patrullaje fue muy tranquila.

Ya me habían advertido que llegué en un momento inusual para la *Ronda* y para la comunidad. “Ahorita casi no pasa nada, y menos ahorita con lo del *bicho* ese. No es como era al principio, cuando venían de todas partes a entrevistarnos y hacernos reportajes” (*Coyote Negro*, comunicación personal). Por motivo de la pandemia por COVID-19, la comunidad estaba sujeta a un control sobre sus interacciones públicas con el objetivo de prevenir la cantidad de contagios -que en ese momento estaban en aumento. Aunque no muchos seguían las recomendaciones de prevención (uso de cubrebocas y la *sana distancia*), lo cierto es que la mayoría de las calles estaban vacías. Los pocos transeúntes que pasaban eran en su mayoría hombres y mujeres que se dirigían a sus trabajos, la mayoría de ellos ubicados en lo profundo de las tierras comunales, más allá de la periferia.

“Normalmente no es así -me explica *Yandel*. Cuando está *normal*, hay más movimiento, más gente en la calle. Pero, así como está ahorita, pues hay días en los que de plano no hacemos nada” (comunicación personal). En ese momento estaba preocupado por lo que iba escribir en mi diario. *Si no pasa mucho, ¿sobre qué voy a escribir?* -pensaba. Claro, podía hablar con ellos de sus experiencias, pedirles que me platicaran cómo era el trabajo *normalmente*, entrevistarlos para trazar trayectorias y profundizar sobre algún tema,

pero hasta eso debía tener un límite. Esto último sin contar que mis propias expectativas eran poder verlos en *acción* -como ellos llaman los momentos de agitación en los que hay emergencias.

Después de recorrer los linderos y pasar por las barricadas (donde conocí a más elementos), nos dirigimos de vuelta a *barandillas*. El recorrido de los linderos y los accesos por carretera sucedieron sin ninguna novedad, por lo que regresamos con rapidez (sobre las 08:30). Una vez en la base, todos se dirigieron a la sala de espera/cuarto de descanso. En este momento los *rondines* tienen permitido tomar un respiro. Como no hay prisa ni necesidad por dar otro recorrido por la comunidad, se recuestan en las camas mientras beben café o revisan sus redes sociales. Lo que queda es esperar a un llamado o la hora del almuerzo (sobre las 09:00 o 10:00 h). Entre tanto, platicó con Yandel, quien me cuenta sobre su pasado, sobre lo que lo motiva a estar ahí, sobre los primeros días del *Movimiento* -por la manera en que articula sus respuestas, es claro que ha tenido práctica.

Mientras charlamos, hasta que del fondo de la sala de recepción se oye la voz del *Guardia* en turno, *Marina*. En la entrada una mujer de mediana edad se encuentra frente a la ventanilla. *Yandel* se disculpa conmigo y se acerca a ver qué sucede. Todos dejan de lado las pequeñas distracciones en las que se encontraban para poner atención a lo sucedido -la distancia entre la recepción y la sala de espera/dormitorio es tan corta que todo se escucha sin problemas.

- *Quiero que me mande una patrulla, por favor* -se le oye decir a la mujer.
- *¿Para qué?* -pregunta el *Guardia*.
- *Para mi esposo. Me acaba de llamar mi padrino, dice que lo vio en su carro con alguien...con otra [mujer]. Lo anda siguiendo, pero quiero que le manden la patrulla para agarrarlo.*

Detrás de ella aparece una señora, mayor, probablemente la madre de la mujer, y junto con ella dos niños, quizá sus nietos. Se acerca también a la ventanilla y dice:

- *¿Sí pueden ir?*
- *Lo detenemos si ustedes nos lo autorizan y se hacen responsables -responde Marina con naturalidad.*

Ambas mujeres asienten rápidamente.

- *No se preocupen, nomás queremos que lo traigan para acá. Ahorita vamos a HJ para presentar la denuncia. Y ya que nos digan que se le va a hacer.*

Yandel, quien estuvo atento desde el principio, pregunta a las mujeres:

- *¿Por dónde anda? ¿En qué auto va? ¿Cómo se llama?*
- *'pereme, deje le marco a mi padrino, es el que anda tras él.*

Después de una breve llamada, la mujer le da todos los detalles. Yandel se retira y va a la sala de descanso desde donde realiza una llamada.

- *Estén al pendiente de una camioneta gris. Va para F2. Lo siguen para que paren a alguien. Él señor les va a decir a quien. Lo paran y lo traen para acá, aquí esta su señora. Sí, pues. Al que sigue el señor es el marido de la señora...vino a pedirnos una patrulla, dice que va con otra. Cualquier cosa ahí me marcas. Sale, sale.*

Entretanto Changoleón, exclama:

- *¿Qué paso? Ya le cayeron al compa, jajaja.*

Los demás ríen

- *¡Sí, pues! También, ¿cómo se te ocurre pasearte con la otra? Si vas a andar de cabrón, llévatela a un hotel aquí al lado [en alguno de los municipios aledaños]. ¿No?*

Por mi parte estoy confundido, pues no alcanzo a entender completamente lo sucedido. Yandel vuelve conmigo, a lo que aprovecho para preguntarle.

- *¿Hay una emergencia?*
- *Pues...no tanto una emergencia. Vino a pedir apoyo. -Con voz baja me explica- La señora quiere que agarremos a su señor. Lo vieron con otra, o eso dice que le dijo su padrino.*
- *¿Una infidelidad? ¿Atienden ese tipo de cosas?*
- *Ajá. Aquí vamos a donde la gente nos pide que les echemos la mano. No todo, ¿ve'a? Pero si, como ahorita, vienen y nos dicen -vayan por mi señor. Vamos.*
- *Pero ¿por qué? -insistí.*
- *Bueno, nosotros vamos, para evitar luego problemas. Que no pase a más, pues. Como ahorita que dice que andan detrás de él, si se decide a pararlo, por decir, o incluso agredirlo, pues ahí ya hay un problema. Y pues eso no está bien, ¿ve'a?*
- *¿O sea que van para evitar incidentes?*
- *Sí. Igual ahorita dicen que van a ir a HJ, entonces igual lo van a llamar para que responda. Entonces, si ya lo tenemos, es más fácil llevarlo con HJ para que hagan lo que tengan que hacer. Ahí ya depende de lo que quiera su señora.*
- *Luego terminan perdonándolo -añade Gemelo, quien se había levantado de su lugar.*
- *Pues sí -continúa Yandel-, pero ahí ya no depende de uno, ¿ve'a?*
- *¿Y qué otro tipo de situaciones atienden?*
- *Te digo que de todo. Que si ya andan [hace seña de estar alcoholizado]. Vamos. Que si se andan peleando en la calle. Vamos. Que si el señor ya se está golpeando a su mujer. Vamos. Que si andan fumando sus cochinas [drogas]. Vamos. Que si hay un incendio. Vamos. También hacemos de bomberos, ¿ve'a? De todo. Hasta de paramédicos, ahí andamos apoyando a los de Protección Civil.*

Como expliqué al principio, esta situación desafió mis expectativas respecto al trabajo de *rondín*. Era la primera vez que escuchaba que la *Ronda* atendía problemas de esta naturaleza. Si bien era de mi conocimiento que *HJ* trabaja directamente con este tipo de casos, clasificándolos como “denuncias de lo familiar”, no imaginaba que las y los denunciantes podían solicitar la intervención de los *rondines* para capturar y presentar a los *infractores* ante el *Consejo* en un caso tan específico como una infidelidad. Sin embargo, como

eventualmente averigüé, muchos de los problemas que se atienden en las oficinas de *HJ* son de carácter personal (o *moral*) y en todos llegan a intervenir los elementos de la *Ronda*.

En un lapso de no más de media hora arribó la patrulla que transportaba al hombre que estaban buscando sus familiares. Este es bajado del vehículo y se le lleva a través del estacionamiento a una pequeña celda que se encuentra a un lado de unas oficinas vacías. Estando ahí se le ordena que vacíe sus bolsillos en una bolsa de plástico que le ponen en frente. Una vez hecho esto, le indican que se siente y que espere a que le llamen. Cierran la puerta con llave y eso es todo. Al menos por el momento. Según el protocolo, lo tendrán encerrado por un máximo de 12 h. Pasado ese tiempo se le debe de dejar libre, ya que -como me señaló *Yandel*- por “ley” no se pueden hacer detenciones por más de 12 h sin el riesgo de incurrir en el delito de “privación de la libertad”⁶⁴.

En ese sentido, las víctimas poseen un límite de tiempo para presentar la denuncia correspondiente. En lo que estuve ahí, no fue llamado para presentarse ante el *Consejo de HJ*. No obstante, la señora que había pedido que lo detuvieran volvió a las *barricadas*. Tras pedir que le permitieran verlo, fue hasta su celda acompañada de sus hijos y comenzó a gritarle. Todos guardaron silencio para escuchar y mientras estamos en la sala, los compañeros de la *Ronda* hacen muecas entre sí en señal de burla.

No supe cuál fue el desenlace de aquella situación, ya que después de unos minutos nos retiramos. Era hora de almorzar para seguidamente dar un segundo recorrido a la comunidad. Los compañeros seguían bromeando entre sí. “Pobre, *vato*, ya lo andan

⁶⁴ Esta disposición está inspirada por el *Código Nacional de Procedimientos Penales*, artículo 148. En la que se establece los lineamientos para tratar con delitos cometidos *infraganti*.

regañando”. “¿Por andar de *ishkandi*?” -pregunté. Voltearon a verme, sorprendidos de que conociera la palabra. “¿Dónde escuchaste eso?”. “Lo aprendí de mi casero, él fue el que me puso *Chalancote*, pero al mero principio me decía *ishkandi*. Que porque ando de *pata de perro*. Significa andar de promiscuo o de *fácil*...o como dice mi casero: *de cogelón*, ¿no?”. Todos ríen. “Sí, pues algo así”.

- *Cuando miran que alguien anda platicando con uno y con otro, dicen que anda de ishkandi. Que porque seguro tienen sus queveres⁶⁵. Más si estás casado, se ve mal, pues.*
- *¿Como yo? Que ando de puerta en puerta de metiche. Bueno, sin los queveres, yo nomás entrevisto personas...no vayan a pensar y luego me vienen a traer.*
- *Pues nomás abusado, porque luego así se hacen los chismes, Chalancote. ¡Ah'tecreas!*

3.4.2 “Mediamos, no juzgamos”

Para poder entender el trabajo del *Consejo de HJ*, es importante entender los tipos de casos que abordan y las categorías que se emplean para clasificarlos. Solo así podremos detallar más adelante, cómo es que se abordan y con qué mecanismos se da respuesta a las demandas de la comunidad. Pues solo en la medida en que seamos capaces de mirar la amplia gama de situaciones que se abordan, podemos apreciar cuáles son las preocupaciones que aquejan a la comunidad y cómo es que se abordan. Partamos, pues, por dibujar una imagen general de las tres grandes áreas de atención, a saber: *Área Penal*, *Área Familiar* y *Área Civil*.

La primera área es la encargada de dar seguimiento a los reportes, quejas y denuncias puestas por la comunidad, en las que se atienden problemas relacionados con el uso y abuso

⁶⁵ Relación amorosa, usualmente prohibida.

de “sustancias nocivas para la salud ya sea por posesión, venta y/o consumo de drogas y sancionar cuando se provoquen: lesiones en riñas, la reparación de daños y decomiso de objetos prohibidos” (*Cherán K’eri. Tercer Informe de Gobierno Comunal*, p. 71).

En el caso del *Área Familiar*, es la encargada de dar seguimiento a las denuncias familiares, en las que se incluyen quejas y faltas a la moral. Como tal abordan asuntos como “pensiones alimenticias, violencia doméstica, terapia familiar, actas de acuerdo familiar, actas circunstanciadas de hechos, actas de abandono de hogar, acuerdos de convivencia familiar, guardia custodia y conciliaciones, todo con el propósito de salvaguardar la armonía dentro del vínculo social familiar” (*ídem*).

Y finalmente, en el *Área Civil* se atienden demandas del tipo “mercantiles, patrimoniales, familiares y administrativas, [...], así mismo esta área se encarga de atender los asuntos relacionados con los conflictos por contratos diversos, deslindes, deudas de carácter civil, conflictos de posesión” (*ídem*).

Estas tres grandes áreas, son atendidas por los cuatro miembros que conforman el *Consejo de Honor y Justicia*, a cuyas puertas asiste la comunidad en búsqueda de soluciones a sus problemas cotidianos. El primer paso para ser atendidos consiste en hacer una visita a la oficina de *HJ*, donde se les pedirá que esperen a ser atendidos por alguno de los titulares o auxiliares del *Consejo*. Esto puede tomar minutos o hasta horas -lo cual dependerá de los casos del día y de los pendientes que se vayan acumulando con el tiempo. Una vez logran entrevistarse con los titulares, el usuario/a les expone su caso, el cual será escuchado con atención y de esta manera resolver a qué área pertenece.

Según la naturaleza del problema, se levanta un acta en el que se detalla la queja o denuncia y hacía quién va dirigida. Una vez hecho esto, se manda a llamar o *capturar* al denunciado. Si este no cometió una falta grave, o la falta que cometió ocurrió tiempo atrás, se le hace llegar una invitación a través de la *Ronda* para que asista a las oficinas de *HJ* donde se le detallara lo sucedido. Si no se presenta la primera vez, se procederá a hacer una segunda visita. Si continua sin aparecer, se le hará una tercera y última invitación para que acuda. Si vuelve a faltar o simplemente se niega a asistir, se boletina a los elementos de la *Ronda* para que estos vayan a su domicilio y lo lleven ante *HJ*.

Ahora bien, en caso de que la persona denunciada haya cometido una falta grave se giran instrucciones⁶⁶ para que la *Ronda* vaya tras su captura, para eventualmente ser enviado a la *katajperakua*, donde será resguardado hasta que se resuelva a qué instancia se atenderá su caso⁶⁷. Si con *HJ* o con la fiscalía del municipio de *Nahuatzen*.

El trabajo a partir de este momento consiste en que ambas partes (denunciante y acusado/afectado e infractor) se reúnan en sus oficinas, donde se les pide que expongan el problema, para después cada uno ofrezca su versión de los hechos o brinden una explicación respecto a su conducta⁶⁸. Entre tanto, los titulares, junto a sus auxiliares (quienes toman notas), escuchan atentamente a las partes, para después ofrecerles posibles soluciones al

⁶⁶ Como se hace notar en el ejemplo con el que abro este segmento, en ocasiones la decisión de la captura proviene de los familiares, quienes están en su derecho de pedir que detengan y presenten ante las autoridades locales a al sospechoso/infractor. Lo cual solo puede ser mediante la "autorización" del familiar, quien toma la responsabilidad para que la *Ronda* pueda intervenir. De esta manera evita para sí el costo de detener a alguien de manera arbitraria y sin más pruebas que los dichos del denunciante.

⁶⁷ En caso de que la misma *Ronda* presencie un delito o falta a la moral, ellos están facultados para detener a la persona en cuestión. En estos casos, se les informa a los familiares de la situación, quienes se deberán de presentar ante *HJ* para conocer los detalles de su falta y responder en su nombre.

⁶⁸ En el caso de los delitos o faltas cometidas al orden moral, como la ingesta de alcohol fuera de las horas permitidas, o el consumo y venta de estupefacientes, se pide la presencia del infractor y de su familia para levantar el acta donde se detalla su falta y la sanción a la que es acreedor. Así mismo se compromete a la familia a vigilar al detenido para que este no vuelva a incurrir en otra falta.

problema presentado. Esto procurando la mayor neutralidad posible apelando siempre a la “costumbre”, y la capacidad de sus ciudadanos para reeducarse y reinsertarse dentro de la comunidad, lo cual es base fundamental para el “bien vivir”.

Esto último es importante, ya que la idea detrás de la mediación de la justicia se separa de la noción punitiva que el Estado mantiene alrededor de este concepto. En ese sentido, se asegura que el *Consejo de HJ* no imparte justicia, pues ninguno de sus miembros está facultado para actuar como *jueces*. “Yo soy abogada de profesión, pero yo no puedo aplicar la ley que a mí me enseñaron, porque aquí nos regimos por ‘usos y costumbres’ -así me explica Yolanda F. su trabajo en el *Consejo*, y añade lo siguiente- lo que hacemos es mediar con la gente para que lleguen a un acuerdo”. Sin embargo, aún sin entender de todo el mecanismo de mediación, le cuestioné si no acaso la capacidad de *HJ* para dictar sanciones no es una forma de emitir juicios. A lo cual me respondió lo siguiente: “cuando digo que no somos ‘jueces’, me refiero a que no aplicamos la ley como lo establece el Código Penal. Aquí, por ejemplo, no aplicamos castigos, lo que procuramos hacer es canalizar a los infractores para que reparen el daño, para que no lo vuelvan a hacer. [...]. También depende del caso y de la gente, porque hay situaciones que sí necesitan la intervención de otras autoridades, como la fiscalía, donde se manda a la gente que comete un delito grave. Como asesinato, que sí ha llegado a pasar”.

En conformidad con esta respuesta, podemos entender entonces que el acto de *mediar* tiene como objeto garantizar que los involucrados en alguna falta o delito, encuentren la justicia que más se ajuste a sus necesidades. Lo cual puede ocurrir mediante los mecanismos de “usos y costumbres” o mediante la canalización de los afectados para que estos acudan a las instituciones que puedan dar respuesta a sus demandas.

Y es sobre la base de lo anterior, que aparece la figura del “acuerdo”. Una especie de convenio de carácter moral que se da entre los involucrados, quienes a través del dialogo y el mutuo entendimiento (mediado por *HJ*) llegan a un arreglo. Según el resultado de estas charlas, se elabora un acta desde *HJ*, la cual posee el aval del *Consejo Mayor*, y cuyo valor reside en la palabra y el honor de los involucrados, quienes están moralmente *obligados* a respetar lo que el documento convenga.

Otra vertiente de estos acuerdos, son el “trabajo comunitario” y el establecimiento de multas. Toda forma de transgresión a las normas de convivencia explicitados al principio, además de las 12 h de cárcel, se puede solicitar a los infractores que paguen los daños ocasionados por su conducta. Lo cual puede ser del tipo económico o mediante su incorporación obligatoria en la *Faena*⁶⁹. En el caso de las multas, estas se dividen en materiales, físicos, cívicos y morales, a los cuales les corresponden distintas cantidades. “Según el pájaro la pedrada”, dice el refrán popular, pues en el caso de daños materiales o físicos, el responsable debe de cubrir el costo que supone atender dichos perjuicios, además de un extra que va directo a la *Tesorería Comunal*.

Con estos detalles explicados, me propongo pasar a casos concretos donde es posible apreciar cómo es que este mecanismo de justicia opera, y más importante aún, cuál es su relación con la moralidad local, la *kashumbikua* y el *sesí irekani*. Para esto, mostraré algunos relatos donde se detallan los procedimientos y el papel que la *Ronda* y *HJ* desempeñan. Me valdré, por lo tanto, de mis observaciones de campo, en las que se combina tanto el trabajo

⁶⁹ La *Faena* consiste en la realización de trabajos de mantenimiento (recolección de basura, remoción de maleza, limpieza del mobiliario público) en el espacio semiurbano o los linderos de la comunidad. En principio estas tareas son convocadas desde el *Gobierno Comunal*, en los que cada uno de los *Consejos Operativos* se turnan cada fin de semana para encabezar estas tareas en compañía de los ciudadanos que por buena voluntad decidan unirse. A excepción, claro, a los infractores a quienes se les demanda que presente su servicio de manera obligatoria.

de la *Ronda* (a quienes acompañé durante recorridos y detenciones) y del *Consejo de HJ* (quienes me permitieron estar dentro de sus oficinas como *secretario*, posición desde la que pude observar varios de los temas que aquí presentaré)⁷⁰.

3.4.3 “Deben de ponerse de nuestro lado”

En las semanas que estuve codo a codo con la *Ronda* y con el *Consejo de HJ* presencié diferentes situaciones, algunas a bordo de la patrulla, otras al interior de una oficina. Aquella comunidad tranquila de apoco comenzaba a agitarse frente a mis ojos. Convivir con los hombres y mujeres que mantienen con vida el sistema de vigilancia y justicia local, me permitieron acceder a un Cherán distinto. Era como estar en muchos sitios y con personas distintas al mismo tiempo. Sin duda estuve desde una posición de privilegio que me permitieron observar y preguntarme ¿cuáles son los problemas que aquejan a una comunidad que vive tiempos de paz?⁷¹

Las quejas y denuncias relacionadas con lo familiar son los casos que más requerían de la coordinación de la *Ronda* y de *HJ*. Si bien es cierto que el último informe de *Gobierno Comunal* (2020-2021) muestra que las atenciones contabilizadas en las tres áreas de asistencia poseen números similares (por encima de las 600 atenciones por área en el lapso de un año), en lo que respecta al *Área Penal y Civil*, la coordinación entre oficinas es mínima.

⁷⁰ Dada la naturaleza privada de ciertos casos, omitiré datos personales que pudieran comprometer el anonimato de las y los comuneros que recurrieron tanto a la *Ronda* como al *Consejo de HJ*. Una de las condiciones para estar presente durante ciertos casos, era que permaneciera en un rincón de la oficina, sin la posibilidad de hablar, interrumpir o hacer preguntas mientras se presentan los casos. Lo cual implicaba mantener mi distancia de los usuarios de los servicios del *Consejo*, incluso fuera de sus oficinas. En ese sentido, mis observaciones se limitan a lo que sucedía en las oficinas y las opiniones que los titulares y auxiliares del compartían conmigo, a quienes sí podía hacer preguntas.

⁷¹ En contraste con la situación de inseguridad en la que vivían hace más de una década, la comunidad se percibe de esta manera, como un pueblo que goza de algo que en muchas otras partes del estado y el país han perdido: paz.

Por esta razón, haré más énfasis en el *Área Familiar*, además de que considero que desde los ejemplos que voy a dar, es más fácil ver cómo es que las oficinas de *HJ* y la *Ronda* participan conjuntamente en su misión de mantener el orden de la comunidad. Orden que, como se irá viendo, está estrechamente relacionado con la moral local y la honorabilidad de los individuos y de la propia comunidad.

Una mañana, estando con las oficinas de *HJ*, se pidió la presencia de *Yandel*. Se le requería para darle indicaciones sobre un asunto ligeramente urgente. Se necesitaba de la ayuda de la *Ronda* para trasladar a una persona ante su presencia. ¿El motivo? Su exesposa estaba esperando su llegada desde hace casi una hora para tratar un asunto ante *HJ*. A ambos se le había citado a la misma hora, sin embargo, el hombre en cuestión se había negado a asistir. Ya había pasado su tercer citatorio y era momento de ser llevado por la fuerza. Una vez se entregó el recado a *Yandel*, este volvió con sus elementos. Entre 20 y 30 min más tarde, volvieron en compañía del susodicho.

Al entrar por la puerta, de inmediato fue cuestionado por la licenciada Yolanda F. - *¿Por qué no se había presentado las veces que le pedimos que viniera?* Titubeando, ofreció varios pretextos para su ausencia. Entre que no le habían avisado sus parientes que tenía un citatorio y que ese día se encontraba trabajando, afirmaba que le había sido difícil presentarse según lo indicado en los avisos. Con suspicacia, la licenciada añadió - *¿Y por qué no avisó?* Notablemente molesto por las preguntas, reviró - *Bueno, pues ya estoy aquí. ¿Qué quieren?*

Una vez tomó asiento, se le resumió rápidamente el motivo por el que estaba ahí. Su esposa había levantado una denuncia en su contra por faltar a su obligación de pasar pensión a los hijos de ambos. Según sus archivos, se trataba de un problema recurrente entre ambos.

La última vez que fue llamado por esta misma razón fue hace poco más un año⁷². Con los brazos cruzados, el acusado escuchaba atentamente los detalles que lo habían convocado aquel día. – *Vamos a pedirle a su seño-exesposa que diga los motivos de su denuncia, también para que explique si no ha pasado la pensión, por qué no lo ha hecho o si hay algún problema. ¿Está de acuerdo?* Sin mediar palabra, simplemente asiente con la cabeza.

Uno de los auxiliares hace pasar a la exesposa y se le invita a tomar asiento. Entre ella y su esposo hay un par de sillas de distancia. Los miembros del *Consejo* están frente a ellos. De nuevo, la licenciada Yolanda F. vuelve a tomar la palabra. –*Estamos aquí para dar seguimiento a la denuncia presentada por la comunera [...] en contra del comunero [...], por el motivo de falta de pago de la pensión alimenticia hacía los hijos que ambos tuvieron durante su matrimonio. Les daremos la palabra uno a la vez. Les pedimos que no se interrumpen y que dejen hablar al otro. Si se interrumpen, o me interrumpen a mí o a mis compañeros, se les va a retirar de la sala. Antes de comenzar, voy a mandar por el Guardia para que nos apoye.* Con una seña, da la instrucción para hacer ingresar al *Guardia*. Este entra y se coloca a un lado de la puerta con una postura firme⁷³.

Con el escenario dispuesto, se procedió a dar la palabra a la demandante. Ella argumentaba que su expareja era un - *desobligado [que] prefiere gastarse el dinero en sus borracheras, en lugar de darle a sus hijos para que coman, para que vistan. Cuando le pido dinero, dice que no tiene o que no le alcanza. Y así me trae por días. Cuando se digna a dar algo, puros centavos. ¿Quién va a comer con eso? Si no tiene, de dónde saca para andar en*

⁷² Un problema al que se enfrenta constantemente *HJ* es el seguimiento de casos que se presentaron en *Administraciones* pasadas, pero cuya resolución no es admitida o no satisface del todo a una de las partes, como en este caso.

⁷³ La presencia del *Guardia* tiene como objetivo garantizar la seguridad de los involucrados. En su experiencia, al tratar asuntos delicados como los que aquí se describen, puede devenir en discusiones que rápidamente podrían devenir en agresiones físicas. El *Guardia* entonces tiene la responsabilidad de prevenir este tipo de situaciones.

los bailes. A sus reclamos añadió que *su familia* (la familia de su expareja) no hacían más que “hacerle de tapadera”, pues su suegra, en lugar de llamarle la atención por no cumplir con su deber como hombre, lo “defendía” argumentando que si ella se “hubiera aguantado” él seguiría con su familia⁷⁴. Aunado a esto, acusaba a otros familiares de difundir “chismes” sobre ella en los que se hace referencias a su vida sexual, dando a entender que mantenía relaciones amorosas con otros hombres de la comunidad.

Para cuando fue el turno de defenderse de las acusaciones que su exesposa había vertido, este aseguró dos cosas: 1. Era cierto que no tenía dinero, ya que por motivo de la pandemia habían bajado las ventas (es el dueño de una cenaduría), por lo que le era difícil completar el gasto *-no le doy por gusto o porque no quiera darle a mis hijos, es que no me alcanza, le digo pero no me entiende. Yo también tengo mis gastos en mi casa, en mi negocio. [...] Ahora, ¿cómo voy a andar de fiesta como dice si tengo que atender el negocio? Ahí estoy diario. Si pasan, ahí me van a ver. Son los chismes que le dan su gente [familia], pero no es cierto*. 2. Respecto a los rumores sobre la vida sexual de su expareja, asegura no saber de dónde provienen. Sin embargo, le pedía que no metiera a su madre a esto, pues ella *-me educó y me cuidó [...]*. A lo que añadió *-yo quisiera pedirles [a los Consejeros] que vean la manera de que no le llené la cabeza a mis hijos, porque ahí anda diciéndoles que soy un mal padre*.

Es un problema muy particular que revela varias cuestiones. Por un lado, está el reclamo hacía la pareja por no cumplir sus *obligaciones* y por otro los *chismes* de los que es víctima una de las partes. Cada una de estas cuestiones que se enuncian, no solo sirven para

⁷⁴ En el contexto de lo sucedido, la razón por la cual decidió separarse de su expareja tiene que ver con la violencia doméstica y la ausencia del esposo, quien se ha caracterizado por faltar a sus responsabilidades *como hombre* (como proveedor, especialmente).

señalar o repartir responsabilidades sobre el problema que se presenta, sirven también para denunciar las faltas morales a las que incurren. Al acusarse de faltar a sus deberes como proveedor, se denuncia también su falta de carácter como hombre. Lo cual se reafirma al momento de señalar el papel de su propia madre, quien en lugar de reforzar sus deberes justifica su falta de responsabilidad. Por otro lado, se denuncia el costo moral que los “chismes” que se generan tienen sobre su honor, pues se pone en entredicho su decencia como mujer y como la madre de sus hijos, a lo cual se le añade su *responsabilidad* por haber disuelto el matrimonio.

Una vez se dieron por concluidos los alegatos, Yolanda F. concluyó que lo mejor para ambos era lo siguiente: obtener el compromiso por escrito de que, en los meses subsecuentes, el acusado debía ponerse al corriente con la pensión. Dada la situación por la pandemia, se entendía que le fuera difícil manejar su negocio, sin embargo, al poseer antecedentes de incumplimiento, se le recomendó que buscara alternativas de trabajo. *Como padre de familia tienes la obligación de proveer a tu familia, aunque ya no estés casado. Tú bien debes saber cuáles son tus obligaciones.* A esto se le sumó la exigencia para que hablará con su familia, para evitar que sigan esparciendo rumores, o en su caso eviten situaciones que se presten a los “malentendidos”, de lo contrario se les llamaría la atención. De manera similar, se hizo la recomendación para que su exesposa dejara de *degradar* al padre de sus hijos. *–Les recuerdo que sus hijos deben de tener una buena imagen de ambos. ¿Cómo creen que se sienten de escuchar que su papá no los cuida? o de que su mamá...Mal, ¿verdad? Bueno, pues háganlo por sus hijos. Evitemos involucrarlos en problemas que no les corresponden a su edad.*

Situaciones como está en las que parejas o exparejas se acusan mutuamente por faltar a sus deberes como hombres y como mujeres son muy recurrentes. Estas situaciones, habitualmente involucran casos de infidelidad, de abandono, de violencia doméstica, de ausencia de la figura paterna, y suelen atenderse de dos maneras. La primera involucra un esfuerzo mutuo por cambiar los aspectos individuales que motivan los problemas aquí descritos. Si la pareja (usualmente el hombre) tiene antecedentes de alcoholismo, se hace la recomendación de asistir a uno de los varios grupos de AA que hay en la comunidad. En casos de violencia familiar o adulterio, se les recomienda tomar asesorías psicológicas (aunque como los mismos *Consejeros* reconocen, no es una opción muy popular). En caso de faltar el respeto a la pareja, se les recuerda que su deber es funcionar como una familia que sea capaz de educar a sus hijos. En general, este tipo de situaciones se abordan con largas charlas en las que cada uno expone las faltas de sus parejas.

En caso de que la situación que atraviesan se considere como irremediable, se les presenta con la opción del divorcio o separación. Aunque, como se me explicó, procuran que esta sea la última de las recomendaciones, la cual se presenta una vez agotados todos los recursos. La lógica detrás de esto es que su deber es procurar que las familias se mantengan unidas, buscando que atraviesen juntas las adversidades. *Todas las familias pasan por problemas, ¿no? Es lo normal. Lo que no es normal es que, al primer problema, ya estén pensando en separarse. Ese es uno de los problemas que actualmente enfrentamos en Cherán, hay mucha desintegración familiar. Antes no se daba* (Francisco M. titular del Consejo de Procuración, Vigilancia y Mediación de Justicia, comunicación personal).

Ahora bien, lo cierto es que muy pocas personas parecen recurrir a la opción del divorcio, lo cual parece ocurrir por dos razones principales. 1. Para muchas personas los

procedimientos legales les resultan largos y engorrosos. Y en general parecen no resolver su problema de raíz. 2. Por motivos religiosos, ya que el divorcio se considera como una forma de faltar a los compromisos que conllevan su fe. Sin embargo, considero que no habría que desestimar el factor moral que implica mantener el lazo matrimonial. Ya que el matrimonio es la base desde la que hombres y mujeres están en su derecho de demandar el cumplimiento de deberes por parte de sus parejas. Si bien la presencia de los hijos es motivo suficiente como para demandar que el cónyuge acate sus responsabilidades, no debe de olvidarse que ser madre soltera trae consigo un costo moral que se paga con “chismes” y murmullos que ponen en tela de juicio su moral.

A esto último cabría que sumarle el carácter práctico de mantener un matrimonio. Como me expuso Xóchitl, la mayoría de las mujeres prefieren continuar con sus parejas, ya que se ven así mismas incapaces de vivir sin el sustento que estos les otorgan, aún y cuando sea mínimo y no alcance a cubrir todas las necesidades del hogar. Se trata en su mayoría de mujeres que no tienen estudio y cuyos oficios (de tener) no les permiten vivir por propia cuenta con la responsabilidad irrenunciable de cuidar a sus hijos⁷⁵. Su respuesta, deja ver que la falta de acceso a condiciones materiales que generen cierto sentido de independencia hace más difícil para las mujeres enfrentar estas situaciones de violencia. Por lo que la opción de muchas mujeres es “aguantarse”.

Platicando con *Coyote Negro* sobre los principales problemas que enfrenta la comunidad, menciona que además del alcoholismo y la drogadicción, la “desintegración familiar” y la violencia a la mujer son dos de los problemas más frecuentes con la comunidad.

⁷⁵ En mi estancia y hasta donde alcanza el conocimiento de mis interlocutores, no hay padres solteros en la comunidad. La usual es que sean las madres que se queden al cuidado de sus hijos/as, en caso de separación o abandono, lo cual forma parte del *deber ser* materno al que están orientadas las mujeres.

Lo interesante es que no asume la “desintegración familiar” como el producto de la violencia doméstica o el abandono, en su lugar lo atribuye al debilitamiento de los roles al interior de la familia,

[...] al abandono de los hijos por parte de los padres, donde ambos trabajan, y ya no se hacen responsables. Esto es lo que vemos que ocasiona que los niños, los jóvenes, busquen en qué entretenerse. Y lamentablemente encuentran en la calle, en la droga, en el alcohol, en las malas amistades, lo que no tienen en casa, ¿sí? [...]. Porque el hombre trabaja, ¿sí?, porque es el que provee. La mujer puede apoyar, ¿no? Ya no es como antes. Pero si solo trabajas y dejas de lado a los hijos. Nomás les das dinero y los dejas solos, pues obviamente ¿qué va a hacer el niño? Y es ahí donde, tú como jefe de familia, tienes que poner orden. Decir, tú como esposa, como madre, ¿sí? Tienes que estar al pendiente” (*Coyote Negro*, comunicación personal).

Lo que cabría complejizar de este fenómeno son los juicios que hace tanto la comunidad como los propios miembros de los *Consejos* y la *Ronda*, respecto a la responsabilidad de los hombres en este tipo de situaciones. Pues hay un nivel de tolerancia sobre el *derecho* de los hombres de imponer su autoridad mediante la violencia.

En ese sentido, a las mujeres se les acusa de “provocar” a sus maridos al ser “desobedientes” o “contestonas”. Otras veces, por andar de *cabronas* o *ishkandis* -aunque esto sea solo una sospecha, el que su honor este en entredicho es *motivo* suficiente. En otros casos se les acusa de desafiar u ofender a los miembros de su familia (los padres del esposo, sus hermanos/as, etcétera). Situaciones como esta, a menudo vienen acompañadas con comentarios que la responsabilizan por haber *elegido* mal a su pareja o por no *aguantar* los males que invariablemente acompañan el matrimonio. En palabras de Doña Melita

(...) las mujeres de ahora ya no les gusta cumplir con sus responsabilidades. Por eso hay mucho divorcio. Que a la primera que le dio una cachetada, ya van con los papás. ¡No! Una tiene que estar con su señor y aguantar. Así se mantenían unidas las familias. Antes no veías eso de los divorcios. Nada de eso. Mi señor me llegó a pegar, sí, pero siempre fue trabajador. No hubo una sola vez que no

pusiera comida en la mesa, aunque fuera maíz, frijolitos, chilitos. Ya después se le pasaba el coraje y se ponía a jugar con mis niños (entrevista).

Ahora bien, como mencioné, la violencia doméstica es hasta cierto punto tolerada, lo cual implica que existe un límite. Hasta no hace mucho el *Consejo Mayor* (2018-2021) inició una campaña destinada a acabar con la violencia familiar en la comunidad, pues de acuerdo con los datos provistos por la *Ronda* y el *Consejo de HJ*, este era uno de los principales problemas que requerían de atención. Entre 2019 y 2020 se les dio luz verde a los *rondines* para aprisionar a los comuneros reportados por violencia doméstica, pero también para administrar un castigo físico muy particular: el uso de *la tablita*.

Esta medida les otorgaba a los *rondines* la responsabilidad de evaluar el nivel de violencia empleada por los hombres de la comunidad para hacer uso de este castigo. Como me explicó *Coyote Negro*, en ocasiones la violencia a la que han llegado a incurrir ciertos hombres es tal, que llega a la “crueldad”. En estos casos especiales, la violencia iba más allá de “llamar la atención a la señora o a los hijos”, pues había saña de por medio. Si hacer valer la autoridad del “jefe de la casa” implica hacer un uso *legítimo* de la violencia, esta autoridad se pierde cuando la violencia es cruenta e irracional. Y es bajo ese criterio que se les permitía aplicar el castigo físico.

El castigo era relativamente simple. A los hombres que eran detenidos por violencia doméstica, se les sacaba momentáneamente de su celda para ser llevados a la sala de espera o al estacionamiento. Una vez ahí era sujetado por un grupo de hombres, quienes se encargaban de inmovilizarlo. Entre los presentes, hay uno que lleva consigo la *tablita* (una pala de madera, usualmente usada como cucharón). Con el detenido inmovilizado, se le

obliga a doblar su torso hasta que sobresalgan sus nalgas. Tan pronto se encuentra en la posición correcta, se le propinaban varios *tablazos* o *nalgadas* (entre tres y cinco, según el criterio de los *rondines*).

Aquel castigo que tuviera sus orígenes al interior de la *Ronda* fue elevado como medida de prevención y de control ante la violencia doméstica más descarnada. Sin embargo, los castigos físicos no son una novedad para la comunidad, pues en los primeros años del movimiento, al servicio comunitario se le sumaba la exposición pública de los infractores. A aquellos que eran sorprendidos robando, peleando, emborrachándose a altas horas de la noche, ejerciendo violencia hacia su familia, actuando como *ishkandis*, eran llevados a la plaza. Ahí, a la vista de todos, se les exhibía durante horas con un enorme letrero que detallaba sus faltas. “A mí me gusta robar”; “a mí me gusta emborracharme”; “a mí me gusta robarme la mujer de otros”; etcétera.

Como se puede sospechar, estas medidas tenían por objeto servir como ejemplos para la comunidad de lo que no *deben* hacer. Son formas de humillación colectivas que lleva más allá las propias medidas que la comunidad ya posee para vigilar y controlar el comportamiento individual, como lo es el “chisme” (Ramírez, 2013⁷⁶). Y de la misma manera en que con el chisme se compromete el honor individual de la persona, las exhibiciones públicas cumplían el mismo objetivo. “Antes estaba bien cuando los exhibían, porque así hasta sentían vergüenza. El que perjudicó se exhibe y que sepa todo Cherán quién es para que lo tengan nada más en la mira” (*Ade*, entrevista).

⁷⁶ Aunque ella discute los efectos del chisme en las mujeres y su relación con el reforzamiento de los roles de género femeninos, lo cierto es que el chisme también opera sobre los varones, aunque a un nivel distinto.

No obstante, este tipo de castigos con el tiempo fueron retirados. Al parecer había una parte de la comunidad que no estaba conforme con este tipo de medidas. Al preguntar a algunas personas cuál era su opinión respecto a esto, muchos coincidían que la medida funcionaba. Hay otros que declaran que no saben bien por qué fue que se retiró si era de ayuda. “Te juro que la gente se comportaba más, porque les daba miedo de estar ahí en la pérgola con su *letrerote*. Quién sabe por qué la quitaron” (Carmela, comunicación personal). Hasta donde tengo entendido, la medida fue eliminada gracias a las quejas de los comuneros, quienes comenzaron a amenazar al *Consejo* con llevar sus casos a Derechos Humanos. Algo que ya había ocurrido con anterioridad. Sin más información respecto a esto, me atrevería a sugerir que estas quejas iban de la mano con la vergüenza, pero además con la novedad de tener en la mira pública a los hombres de la comunidad (no se tiene registro de algún castigo aplicado a mujeres), algo poco común.

Si bien vivir en vergüenza no es algo de lo que los hombres estén exentos, los juicios que se hacen de ellos no rebasan más allá de su círculo cercano de familiares, amistades y vecinos. Y en todo caso, para ellos es más fácil borrar los actos de vergüenza, pues siempre pueden recuperar su honor a través de otros actos, como lo son los grandes dispendios de dinero en las fiestas patronales (Capítulo II). Sin embargo, la exposición más amplia a la que se exponían en la plaza, hacía de su deshonra una loza más pesada que cargar.

Aún con esto, el uso de la tablita ha permanecido, lo cual parece deberse a que solo se aplica a aquellos que “cruzan la raya”. En general, los correctivos que se aplican son de orden moral. Pues si bien se les llega a encerrar durante horas en la *katajperakua*, esto únicamente es un escarmiento momentáneo. Los esfuerzos desde la *Ronda* y *HJ* están destinados a vigilar que la moral de los involucrados en algún tipo de infracción no se

comprometa más de la cuenta. Esto supone vigilar que paguen por los daños provocados o bien asegurarse de que los daños recibidos sean subsanados. Sin embargo, en casos especiales como el aquí descrito, el castigo físico aparece como un último recurso.

Según lo observado, toda vez que alguien se aproxima a las oficinas de *HJ* intenta obtener de ellos una de las siguientes dos opciones: recuperar su honor o demandar que el honor del otro/a se vea comprometido. Lo cual pueden obtener a través de los oficios, estos documentos que dan fe de los hechos, de las faltas personales, pero que también sirven para sancionar las ofensas morales. Son documentos que dan un valor oficial el propio valor moral de las personas involucradas; que dan fe o niegan la presencia de honor entre los nombres que en este documento aparecen. Los compromisos, pactos o “acuerdos” son mecanismos que les ponen sobre aviso de sus deberes, de la necesidad de seguir cuidando y vigilando su comportamiento.

Estos documentos, aunque pudieran parecer inocuos en principio -pues sus sanciones no implican graves castigos o condenas- en el contexto en el que se producen tienen un gran peso. Un ejemplo de ello, se allá en mis notas de campo.

Durante el recorrido se recibió un llamado de las oficinas de *HJ*. Se requería de su presencia para ayudar con un conflicto. *Al parecer se hizo el zafarrancho con los de HJ* -explicó *Diablo*, mientras le pedía a *Halcón* que se dirigiera rumbo a la plaza. En cuestión de minutos, ya estábamos ahí, nos dirigimos al lugar desde el extremo de la carretera rumbo a F1. Cuando arribamos, lo primero que presenciamos fueron los gritos de un hombre, quién a todo pulmón gritaba - *las vamos a sacar, putas. Las vamos a sacar y las vamos a desnudar, aquí en la plaza, para que todos vean que son unas viejas putas*. Con prontitud, los hombres de *Diablo* se dirigieron hacía la entrada a la *Casa Comunal* donde se encontraba el *Guardia* luchando contra un grupo de personas (dos varones y tres mujeres), quienes manoteaban y gritaban.

¿Qué está pasando aquí, señor? ¿Por qué los gritos? -pregunta *Diablo* con autoridad. *Esas hijas de la chingada* -responde el hombre. *No me hacen lo que les pido...les pedí que mandaran a traer a los que nos ofendieron. Pero nos dicen que no se puede, que hay que esperar. ¿A qué me tengo que esperar? No. Los están protegiendo. Yo vine a pedir ayuda, y me dicen que no se puede.* Tras escuchar esto, *Diablo* lo mira directamente y le dice - *miré, yo no sé qué está pasando, venimos llegando. Entiendo*

que vino a atender un problema. Vamos a ver qué es lo que se le ofrece, pero tienen que tranquilizarse todos. Aún colérico, con la adrenalina a tope (temblaba incontrolablemente), aquel hombre guarda silencio. Quien parece ser su esposa se acerca y le dice *-ya, tranquilo, ahorita vemos qué nos dicen.*

En ese momento, *Diablo* le indica a *Cuervo* que se quede con la familia mientras él se dirige a las oficinas de *HJ*. Una vez ahí, *Xóchitl* le cuenta lo sucedido. Al parecer, la familia son los demandantes, quienes se presentaron temprano en la mañana solicitando la presencia de la familia del esposo de su hija, quien la había abandonado. Al parecer el esposo le pidió que saliera de su casa y se devolviera con su familia natural. Lo que demandaban era hacer presentes al esposo y su familia, quienes permitieron esta falta de respeto y, por su puesto, al esposo de su hija quien debía hacerse responsable.

Sin embargo, no se podía mandar a llamar a las personas dado que el problema no se considera en sí urgente. Su única opción era seguir el protocolo: citarlos en un día y horas específicos para tratar el tema. La respuesta que recibieron no era lo que esperaban. Y al parecer ese fue el motivo de su molestia. *Xóchitl*, *Yolanda F.* y *Francisco* (quienes también estaban presentes) dicen haber tratado de tranquilizarlos y tratar de explicarles porque no podían mandarlos a llamar de inmediato. Sin embargo, nada de lo que dijeran era suficiente para ellos. [...] *Nos decían -añade Yolanda F.- no vamos a estar esperando a que ustedes se les ocurra... ¡los queremos aquí!, ¡que se presenten!, ¡que den la cara!...ustedes como Honor y Justicia deben de ponerse de nuestro lado, no de ellos.* A lo anterior le siguieron los insultos que escuchamos al principio - *Las licenciadas son unas putas hijas de la chingada* (Diario de campo 16/09/2021).

El caso aquí descrito nos exige una vez más observar cómo es que las transgresiones al honor individual y colectivo, los lleva a demandar que sean subsanados de alguna manera. En este caso, mediante la atención de *HJ* quien debe velar que afectados reciban la justicia que merecen; una justicia que obligue a quien(es) los ofendan a reparar su daño y asumir la consecuencia moral de sus acciones. En este caso el abandono de la hija de esta familia representaba una ofensa hacia ellos, pues la costumbre indica que es el varón quien debe de hacerse cargo de su hija de manera permanente. Pues una vez está abandona su hogar, ya no es responsabilidad de sus padres. Dada la situación que enfrentaban, consideraban una ofensa tener que recibir de vuelta a su hija (Capítulo II). El enojo, por lo tanto, proviene de su frustración por no conseguir el respaldo de *HJ*, quienes están facultados para señalar que las partes deben de cumplir con sus obligaciones y deberes morales.

CONSIDERACIONES FINALES

La *Ronda Comunitaria*, como fenómeno propio de las defensas comunitarias indígenas, ofrece múltiples lecturas respecto a su surgimiento. Por un lado, es evidente que su conformación es el producto de un descontento generalizado respecto al abandono institucional del que fueron objeto por parte del Estado mexicano y sus representantes (políticos, fuerzas del orden público y administradores de justicia). Lo cual, nos invita a pensar cuán necesario es realmente el Estado, en tanto organización política constituida por instituciones burocráticas que le permiten administrar variados asuntos de la vida pública de sus ciudadanos, entre ellos los relativos a la vigilancia y la administración de justicia.

En ese sentido, Cherán aparece ante nosotros como un caso exitoso, o cuando menos referencial, a la hora de proponer la necesidad de recurrir a alternativas de gobernabilidad fuera del Estado-nación. Pues la comunidad de Cherán tomó para sí misma la misión de gobernarse siguiendo métodos alternativos de representación ciudadana, en los que diversas instituciones surgen de su interior, en un esfuerzo consciente por atender sus necesidades capitales recurriendo a mecanismos de toma de decisión en los que la participación ciudadana constante es indispensable.

Ahora bien, habiendo dicho lo anterior, este capítulo ha servido para señalar otro aspecto vital tras el *Levantamiento* y la creación de la *Ronda Comunitaria*, el cual tiene que ver con la recuperación y el mantenimiento del honor colectivo e individual. Lo anterior nos permite apreciar que, si bien el hartazgo provocado por la violencia y la amenaza de sucumbir ante la presencia de los *hombres malos*, motivo en gran parte el movimiento social y político

que surgió en Cherán, detrás de todo esto subsiste la necesidad afectiva de recobrar un sentido de honorabilidad que se había ido perdiendo con el tiempo.

Se parte, pues, de la premisa de que la presencia de los saqueadores impactó de manera negativa sobre la honorabilidad de la comunidad. En principio, se reta la noción de los hombres como “jefes de familia”, como “proveedores” y como “protectores” de sus hogares ante la presencia de los *talamontes* y *pistoleros*, quienes a través de la violencia se impusieron como los dueños del territorio y del espacio público. Situación que se fue agravando a la par de que la depredación del territorio se encrudecía, pues sobre las mujeres de la comunidad pesaba el temor de convertirse en víctimas de violencia sexual por parte de los saqueadores, quienes advertían que una vez terminaran de sustraer todo el pino de la comunidad, se terminarían llevando a las mujeres como si se tratara de una suerte de botín de guerra.

Esto retó directamente la capacidad de los hombres para actuar en conformidad con sus deberes morales como “protectores” del honor de su familia. Inmovilizados por el temor de morir o desaparecer a manos de sus victimarios, los varones terminaron recluyéndose en sus casas, renunciando a su derecho al dominio del espacio público. Lo anterior orientó a las mujeres a organizarse de manera improvisada en un intento por cuidar su honor por cuenta propia, teniendo como consecuencia inmediata el surgimiento del *Levantamiento*. Un grito de auxilio que reclamó a los hombres de la comunidad su falta de acción para hacer frente a los *hombres malos*. Con esto, los varones de la comunidad comenzaron a tomar para sí la misión de velar por sus mujeres, por sus hijos y por toda la comunidad, con quien estaban en deuda.

Así, la *Ronda Comunitaria* se convirtió en este espacio en el que los hombres podían subsanar sus faltas morales, recuperando así su sentido de honorabilidad mientras reclamaban una revancha en contra de los saqueadores. La organización de lo que es una institución de larga data en la comunidad, aunado a un deseo por la preparación física y mental de sus miembros, los llevó a hacerse cargo de la seguridad de toda la comunidad. Poniendo en riesgo su propia vida, sacrificando su vitalidad física y mental, los varones de esta comunidad adquirieron un compromiso trascendental para la vida de los cheranenses.

En la actualidad, la comunidad de Cherán conserva a la *Ronda Comunitaria* como el único sistema de vigilancia oficial, teniendo como respaldo la confianza que la comunidad deposita en ellos, distanciándose así aún más de las formas de organización institucionales del Estado. Esto último es de vital importancia para la comunidad, pues las instituciones que surgen del seno de la comunidad son pensadas como instrumentos que atienden directamente sus necesidades. Un hecho que, en presencia de instituciones omisas, no había sido posible alcanzar durante los años del saqueo.

En la actualidad, la misión de la *Ronda* ha trascendido su misión como primera línea de defensa de la comunidad, pues ahora se ocupa de atender otro tipo de emergencias y problemas entre sus vecinos. La amenaza de ser invadidos por agentes extraños parece haber quedado en el pasado, ahora la comunidad demanda de ellos que celen otros aspectos de su vida diaria. Como se expuso en el capítulo, muchas de sus tareas actuales involucran situaciones variopintas, la mayoría de ellas de carácter personal. Lo que se destaca en muchas de estas situaciones es la urgencia de la comunidad de ver que su honor sea protegido o restaurado por las instituciones que conforman su sistema de vigilancia y de justicia.

Sobre esto último, se observa cómo es que el andamiaje de la *Ronda* y el *Consejo de Honor y Justicia* se complementan mutuamente en un intento por cumplir con las exigencias que la comunidad les hace. Si bien durante los primeros meses del *Movimiento*, y aún después del triunfo de este, el riesgo de ser nuevamente invadidos por los saqueadores seguía siendo una amenaza latente, con el tiempo se alcanzó la tan anhelada paz. Como se reconoce al interior, los riesgos que vivían hasta hace una década son cosa del pasado. “Aquí no es cómo otros lados” exclaman con orgullo al evaluar la situación de privilegio en la que se encuentran en comparación con otros municipios. Saben que sus problemas ya no son la tala clandestina y las muchas otras formas de violencia que vivieron durante años (aunque no necesariamente bajan la guardia).

Para muchos cheranenses sus preocupaciones diarias son de índole personal. Disputas familiares, infidelidades, faltas a la moral o a los deberes individuales de hombres y mujeres, se atienden a diario en las oficinas de la *Ronda* y de *HJ*. Muchos de los solicitantes de los servicios que ofrecen sus representantes tienen como objetivo cuidar, defender y reparar el honor de sus ciudadanos. Si bien la *Ronda* se propuso recobrar el honor de su comunidad mediante el sacrificio individual de sus voluntarios, en la actualidad esta tarea se ha extendido más allá del conflicto armado.

Lo destacable de esta situación es que el mantenimiento del honor de sus ciudadanos, al mismo tiempo cumple el objetivo de mantener cierto orden de los géneros. En principio queda claro que solo aquellos que adquieren la categoría de señor/a, son los únicos que poseen el derecho de reclamar que estas instituciones respondan a sus demandas. Lo anterior, como también fue abordado en su momento, solo ocurre mediante la adquisición de ciertos deberes morales mediante el matrimonio. Una vez se cruza el umbral entre la niñez y la

adulthood, men and women pass to be citizens endowed with moral duties, but also imbued with the right to participate in the social life of the community and with this demand that the institutions within the community attend to their needs.

Así, tenemos a una comunidad que demanda que su sistema de vigilancia y de justicia les ofrezca soluciones satisfactorias a problemas morales en los que su honor se encuentra comprometido. Lo anterior muchas veces está motivado por el deseo común entre los cheranenses de preservar un sentido de honorabilidad personal que les permita jactarse de tener *kashumbikua*, de ser ciudadanos ejemplares. En ese sentido, las instituciones de vigilancia y justicia procuran poner en acción estrategias en las que sus usuarios puedan acceder a mecanismos de justicia que les permita preservar dicho sentido de honorabilidad.

Como se ha podido constatar, el sentido de honorabilidad está atravesado por las ideaciones que se hacen respecto a las identidades y roles de género de hombres y mujeres. Lo cual nos invita a pensar qué tanto estas nociones o categorías han ido cambiando a lo largo del tiempo. Especialmente cuando en la historia reciente de la comunidad se dio un evento histórico que para muchos ayudo a redefinir el papel de la una de las partes. Específicamente el papel de las mujeres, quienes pasaron de ser agentes invisibilizados por su entorno, a agentes de cambio. Y es que los acontecimientos del 11 pusieron énfasis en el papel de las mujeres como el motor de la lucha, quienes a través de sus actos dieron paso a uno de los cambios políticos más radicales ocurridos en el país.

En ese sentido, durante años se ha hecho hincapié en los cambios sustanciales que han tenido lugar en lo relativo a las identidades y relaciones de género. No obstante, lo que aquí se muestra representa un reto sobre esta noción, pues nos hallamos frente a una comunidad en el que los mandatos sociales que se depositan en hombres y mujeres se

formulan como deberes naturales, trascendentales e inamovibles. Más aún, se deja ver que el papel que desempeñaron las mujeres proviene de un deseo de estas mismas por restablecer un sentido de “normalidad” en el que los hombres de la comunidad cumplen un papel fundamental en el mantenimiento de su honor como señoras. “¿Dónde están los hombres?” se escuchó decir días antes de que el *Levantamiento* diera inicio.

De esta manera, el acto de rebeldía de encabezaron las mujeres, sirvió como una manifestación que denunciaba su ausencia. La búsqueda de una solución a los problemas de violencia que se presentaban invitaba a restaurar un sentido de normalidad perdido. Con la formación de un sistema político autónomo, se abrió las puertas para la institucionalización de mecanismo que ayudaran a garantizar la prevalencia de esa normalidad. Lo cual implica una vigilancia comunitaria de los roles de hombres y mujeres, de quienes se espera que actúen en conformidad con los deberes que se les asignan al nacer.

CONCLUSIONES

Esta tesis ha pretendido mostrar la manera en que el honor (*kashumbikua*) y el bien vivir (*sesí irekani*), se conjugan y se expresan al interior del sistema de seguridad, vigilancia y justicia creados por la comunidad de Cherán K’eri. Más aún, se elabora un análisis que recoge la manera en que estos conceptos se encuentran atravesados por las identidades y los roles de género locales, bajo la premisa de que estos conceptos, y su aprendizaje, demandan de hombres y mujeres que actúen, piensen y sientan de formas específicas, siguiendo las normas que, por fuerza de su sexo, les corresponden.

Lo que en principio aparece como una serie de mandatos arbitrarios, heredados por el colonialismo y la pedagogía franciscana que buscó formar hombres y mujeres, según las “buenas y católicas ordenanzas”, en el texto aparecen como cualidades esenciales que permiten que la vida en comunidad tenga sentido y continuidad. Lo cual invita a pensar en su valor y vigencia, al formar parte indisoluble del día a día de los cheranenses.

La *kashumbikua*, entendida como “buenas formas”, es un concepto de valor capital entre los cheranenses, pues forma parte de todo un legado cultural que puede rastrearse hasta los antiguos purépechas (Jacinto, 1988). En ese sentido, se puede observar que esta noción y sus implicaciones con la honorabilidad individual y colectiva de los cheranenses, está íntimamente relacionada con aspectos cotidianos de sus vidas. La manera de desarrollarse como individuos, como hombres y como mujeres, les demanda aprender sus respectivos valores morales, teniendo que ponerlos en práctica en diversos campos de su vida: en lo económico, en lo político y en lo social.

En ese sentido, todos los individuos parecen compartir una obligación social común: educar a su descendencia para que esta también adquiera y ponga en práctica los deberes que les corresponden. Si bien se podría argumentar que la obligación de impartir esta educación recae con mayor peso en una de las partes (especialmente las mujeres), llegado el momento, hombres y mujeres se ven orientados a proveer a sus descendientes de las herramientas necesarias para sortear el mundo en el que nacieron. Esto bajo el deber de todo comunero/a de ayudar a preservar la *kashumbikua* de sus familias, tanto la propia como la extensa. Deber que, el proceso, ayuda a mantener la *kashumbikua* colectiva de la comunidad.

Esto último, en virtud de que la honorabilidad, es una cualidad que debe de cultivarse de manera permanente. Dado que la *kashumbikua* se hereda de generación en generación, es

de vital importancia para los individuos el actuar de manera en que sus acciones mantengan la honorabilidad heredada por sus ancestros, a la vez que mantiene la honorabilidad de su familia (ya sea que tenga su familia propia o aún viva en casa de sus padres), lo que en consecuencia impacta su honorabilidad personal. Lo anterior invita a hombres y mujeres a ejercer la auto vigilancia y la regulación de sus acciones, a la vez que vigilan y regulan las acciones de sus familiares.

Ahora bien, lo que hace funcionar a este sistema de vida comunitaria son las sanciones a las que los individuos y sus familias son sometidos. Como se ha señalado, la noción de *kashumbikua* es similar a la noción occidental del honor, pues ambas sirven como parámetros dispuestos ante los individuos para que estos puedan distinguir los actos que confieren distinción y “buen nombre” de los actos que otorgan vergüenza y deshonra. Y es que la honra, no solo sirve para dar una imagen positiva de uno mismo, así como de su familia; también sirve para estrechar lazos con sus vecinos, lo que le permite acceder a una red de apoyo y, por su puesto, participar activamente en la comunidad, teniendo la oportunidad de ejercer influencia entre sus semejantes.

Por el contrario, la vergüenza, entendida como la ausencia de *kashumbikua*, aparece como una mancha que se extiende más allá de los individuos que incumplen las normas. Pues la deshonra no es algo que se borre fácilmente de la memoria de la comunidad. Según la gravedad de las faltas, será el castigo al que sus vecinos someten a quienes no cumplen con sus deberes. Muchas de las veces, el castigo se expresa en la forma de un aislamiento en el que los vecinos se niegan a entablar relaciones con quienes carecen de honorabilidad. Aislamiento que puede durar meses, años, una generación y en casos especiales, la deshonra es un espectro que sigue a las familias por más de dos generaciones.

Como se puede sospechar, esta situación de poseer o no poseer *kashumbikua*, afecta directamente la posibilidad individual y colectiva para ejercer la ciudadanía. Como ya se señaló, aquellas personas que cuentan con buena reputación tienen posibilidades de participar en la vida social y política de su comunidad. Caso contrario de quienes no poseen dicha cualidad, a quienes se les aísla, impidiendo que estos tengan voz y voto en los asuntos de importancia comunitaria.

Como ya señalaban autoras como Lemus (2016) y Herrera (2002; 2006; 2013; 2017), la *kashumbikua* ha perdurado en el tiempo pues como mandato cultural ha permitido regular de manera exitosa las relaciones sociales locales. El precio que muchas veces hombres y mujeres deben de pagar por faltar a sus deberes es demasiado alto como para arriesgarse. Como se observó, en el caso particular de lo sucedido durante el *saqueo*, el precio que los hombres tuvieron que pagar, fue el vivir con una mancha sobre sus personas.

Lo anterior, da mayor relevancia a la existencia de un sistema de seguridad, vigilancia e impartición de justicia basado en la preservación de la *kashumbikua*, pues este se vuelve el medio institucional a través del cual la comunidad puede atender diversas situaciones en las que su honor se ve comprometido. El caso particular del *Levantamiento* sugiere que el honor es un bien social por el que vale la pena sacrificarse, exponiendo al propio cuerpo y su integridad para recuperar lo que les da sentido y propósito. Si bien, esto también demuestra que existen estrategias a través de las cuales el honor puede ser restaurado, la comunidad parece ser consiente que se trató de una situación extraordinaria que, de haberse atendido a tiempo, quizá no habría escalado como lo hizo en su momento.

Y es precisamente bajo esta interpretación, que la *Ronda Comunitaria* y el *Consejo de Honor y Justicia*, cumplen el objetivo de prevenir que una situación como esta vuelva a

ocurrir. Por un lado, la *Ronda*, al actuar como un grupo armado destinado a la vigilancia constante del territorio, evita que los “hombres malos” vuelvan a corromper su territorio; por el otro, el *Consejo de Honor y Justicia*, se encargan de restaurar el honor de sus comuneros, ofreciendo soluciones a sus problemas vía la mediación. Esto, bajo el argumento de que el mantenimiento de la *kashumbikua* implica orientar a los individuos para que estos cumplan con sus deberes, lo cual garantiza la cohesión de la comunidad al impulsar entre todos el *sesí irekani*.

Infidelidades, abandono familiar, falta de cuidados hacia la pareja e hijos, son asuntos que se atienden frecuentemente en las oficinas de ambas instituciones, pero también son los escenarios a través de los cuales se observa este esfuerzo colectivo por preservar la vida en comunidad. Si bien en lo superficial, la presencia de las instituciones aquí expuestas, han permitido a sus individuos acceder a los medios para reparar o subsanar el daño provocado a su honorabilidad, en el gran esquema de las cosas, la atención inmediata y efectiva a sus problemas individuales, es lo que les ha permitido mantener a la comunidad unida.

Si bien, esto no quiere decir que Cherán K’eri, como un todo, sea una sociedad perfecta y libre de conflictos internos, sí que es posible asegurar de que se trata de una comunidad que entiende el valor de lo colectivo. Ni siquiera es posible afirmar que todos los miembros de esta comunidad acaten a puntillas todos los mandatos culturales que sobre ellos se depositan (el disenso, la resistencia, la diferencia son eventos presentes en toda persona). Sin embargo, si es posible asegurar que la *costumbre*, entendida como una serie de valores y lineamientos culturales que prometen el bienestar colectivo, ofrecen a las y los comuneros una vía para atender sus necesidades de manera conjunta, pues invitan a pensar que el

cumplimiento de sus deberes individuales, son condiciones necesarias para preservar su vida y sus valores.

Referencias

Aguilera, S. (2016). *Security, autonomy, and indigenous justice: The alternative security modelo f Cherán, Michoacán*. Tesis de maestría. University of California, Colorado.

Álvarez, I. (2021). *Más que hombres armados. Revisitar el movimiento de autodefensas de Michoacán* en Estudios Sociológicos.

Aragón, O. (2019). *El derecho a la insurrección. Hacia una antropología jurídica militante desde la experiencia de Cherán, México*. México: ENESUM.

Beals, R. (1992 [1945]). *Cherán: un pueblo de la Sierra Tarasca*. COLMICH.

Benítez Rivera, R.D. (2015). “La Policía Comunitaria. Experiencia de organización y lucha en la montaña de Guerrero” en *Política y Cultura* (núm. 44), pp. 33-53.

Bourdieu, P. (1997). *Razones prácticas sobre la teoría de la acción*. Editorial Anagrama.

Bourdieu, P. (2000 [1998]). *La dominación masculina*. Editorial Anagrama.

Calderón, M. A. (2004). *Historia, procesos políticos y cardenismos: Cherán y la sierra tarasca*. COLMICH.

Castile, P. (1974). *Cherán: la adaptación de una comunidad tradicional de Michoacán*. SEP.

Carrasco, D. (2015). *Creando bosque: estrategias, resistencias y usos del bosque en la comunidad de Cherán, Michoacán*”. Tesis de Maestría. México: IBERO.

Dietz, G. (1999). *La comunidad purhépecha es nuestra fuerza*. Abya Yala.

Fuentes Díaz, A. (2018). “El Estado son ustedes”. Zona gris y defensas comunitarias en Michoacán. En Fuentes Díaz & Fini, D. (Coord.). *Defender al pueblo. Autodefensas y Policías Comunitarias en México* (pp. 155-176). BUAP.

Fuentes Díaz, A. & Fini, D. (2018). La emergencia de la defensa comunitaria. Violencia y respuestas frente a la inseguridad en México. En Fuentes Díaz & Fini, D. (Coord.). *Defender al pueblo. Autodefensas y Policías Comunitarias en México* (pp. 13-36). BUAP.

España-Boquera, María Luisa, & Champo-Jiménez, Omar. (2016). Proceso de deforestación en el municipio de Cherán, Michoacán, México (2006-2012). *Madera y bosques*, 22(1), 141-153. Recuperado en 18 de marzo de 2022, de http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1405-04712016000100141&lng=es&tlng=es.

Gasparello, G. (2018). “Respuestas comunitarias a la violencia en Cherán: seguridad, participación, reconstrucción del territorio y de la sociedad. En Fuentes Díaz & Fini, D. (Coord.). *Defender al pueblo. Autodefensas y Policías Comunitarias en México* (pp. 177-202). BUAP.

Fernández, M. A. (2000). *El honor: una cuestión de género* en Arenal, Vol. 7. Núm. 2. Pp. 361-381.

Fernández, J. (2018). “La economía ilegal en la región de Los Altos. La producción y distribución de amapola y mariguana” en *El narcotráfico en los altos de Sinaloa (1940-1970)*. México, UV. Pp. 17-62.

Gasparello, G. (2018). Conflicto, respuestas comunitarias a la violencia y formación de paz en Cherán, Michoacán en *Revista de cultura de paz*. Vol. 2. Pp. 191-214.

Gasparello, G. (2018). *Análisis del conflicto y de la violencia en Cherán, Michoacán* en *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*. No. 155. Pp. 77-112.

Gembe, M. A. (2016). Re-configuraciones de género en un pueblo urbanizado de la meseta purhépecha. Tesis de doctorado. COLMICH.

Guerra, E. (2017). “La violencia en Tierra Caliente, Michoacán, 1940-1980” en *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México*. México: UNAM. Pp. 59-75.

Gilmore, D. (1994). *Hacerse hombre. Concepciones culturales de la masculinidad*. Paidós.

Godelier, M. (1986). *La producción de grandes hombres*. Ediciones Akal.

Jacinto Zavala, A. (1988). *Mitología y modernización*. COLMICH.

Lamas, M. (1996). *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*. UNAM.

Lamas, M. (1986). *La antropología feminista y la categoría “género”* en *Nueva Antropología*, Vol. 8, Núm. 30, pp. 173-198.

Larmer, B. (2018). CÓMO EL AGUACATE SE CONVIRTIÓ EN LA FRUTA DEL COMERCIO GLOBAL. *THE NEW YORK TIMES*.
<https://www.nytimes.com/es/2018/04/02/espanol/aguacate-comercio-tlcan.html>

Lemus, J. A. (2016). La puesta en práctica de la Kaxembecua “honorabilidad” en un espacio transnacional: una comunidad p’urhépecha. Tesis de doctorado. México, UNAM.

Lemus, J. A. (2008). Migración en la sierra purhépecha a los Estados Unidos de Norteamérica durante la primera y segunda etapa del programa bracero, 1942-1954. Tesis de maestría. IBERO.

Mead, M. (1993 [1939]). *Adolescencia, sexo y cultura en Samoa*. Editorial Paidós.

Pereyra, G. (2012). “México: violencia criminal y ‘guerra contra el narcotráfico’” en *Revista Mexicana de Sociología*. Vol. 74 (Núm. 3), pp. 429-460.

Paredes, J. E. (2018). *1492 Entroque Patriarcal. La situación de las mujeres de los pueblos originarios de Abya Yala después de la invasión colonial de 1942*.

Peristiany, J. G. (1968). *El concepto de honor en la sociedad mediterránea*. Grupo editorial Grijalbo.

Pinto, R. (2016). *La parangua. Institución instituyente en la autonomía de Cherán*. Tesis de Maestría. México: ITESO.

Pitt-Rivers, Julian (1968). Honor y categoría social. En Peristiany, J. G (Ed.). *El concepto de honor en la sociedad mediterránea* (pp. 21-74)

Pitt-Rivers, Julian (1979). *Antropología del honor o política de los sexos. Ensayos de antropología mediterránea*. Grupo editorial Grijalbo.

Poole, D. (2006). Los usos de la costumbre. Hacia una antropología jurídica del Estado neoliberal en *Alteridades*, vol. 16, núm. 31, pp- 9-21.

Ramírez Herrera, A. (2013). El honor y la vergüenza en el contexto purhépecha. Tesis de doctorado. CIESAS.

Ramírez Herrera, A. (2002). La vida cotidiana de las mujeres purhépecha de Cherán y la construcción de identidades de género. Tesis de maestría. COLMICH.

Ramírez Herrera, A. (2017). *Honor, moral y sexualidad en la cultura purhépecha. Reglas y normas de comportamiento en las relaciones de pareja* en Sefoo Luján, J. L. & Ramírez. Pp. 53-73.

Ramírez, J. (2013). POLICÍAS COMUNITARIOS, GRUPOS DE AUTODEFENSA Y PARAMILITARES. *LA JORNADA*. <https://www.jornada.com.mx/2013/05/18/cam-grupos.html>.

Rivera, J. (2014). *Crimen organizado y autodefensas en México: el caso de Michoacán*. Colombia: Programa de Cooperación en Seguridad Regional Friedrich Ebert Stiftung.

Sevilla, L. (Eds.), *Estudios Michoacanos XI* (pp 53-74). COLMICH.

Sierra, M. T. (2005). La renovación de la justicia indígena en tiempos de derechos: etnicidad, género y diversidad en *Revista IIDH*, Vol. 41, pp 287-314.

Sierra, M. T. (2013). Desafíos al Estado desde los márgenes: justicia y seguridad en la experiencia de la policía comunitaria de Guerrero en M.T. Sierra, A. Hernández & R. Sieder (Ed), *Justicias indígenas y Estado: Violencias contemporáneas*. (pp. 37-50). Guatemala: FLACSO.

Sousa Santos, B. (2012). Cuando los excluidos tienen Derecho: justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad. En Sousa Santos, B & Exeni, J. L. (Eds.). *Justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad en Bolivia* (pp- 11-48). Fundación Rosa Luxemburg.

Vázquez, L. (1987). Cambio y continuidad en la comunidad indígena tarasca de la sierra. La evolución política de Santa Cruz Tanaco. Tesis de maestría. COLMICH.

Velázquez, V. (2013). *Reconstitución del territorio comunal*. Tesis de Maestría. México: CIESAS.

Velázquez, V. (2019). Territorios encarnados. Extractivismo, comunalismos y género en la Meseta P'urhépecha. México: Catedra Jorge Alonso.

West, C. & Zimmerman, D. H. (1999 [1987]). Haciendo género. En Navarro, M. & Stimpson, C. R. (Comp.). *Sexualidad, género y roles sexuales*. Fondo de Cultura Económica.