

PREMIO MEY 2022 | ARTÍCULO DE INVESTIGACIÓN

---

# Los bosques rebeldes de Cherán. Análisis etnográfico de las fuerzas y resistencias sociales frente al abuso del poder

---

León García Lam



Centro de Estudios®  
Espinosa Yglesias  
PROMOVEMOS LA IGUALDAD  
DE OPORTUNIDADES



**Los bosques rebeldes de Cherán.**  
**Análisis etnográfico de las fuerzas**  
**y resistencias sociales frente al**  
**abuso del poder**

**León García Lam**

mención especial del Premio MEY 2022 en  
la categoría de artículo de investigación



Centro de Estudios®  
Espinosa Yglesias

PROMOVEMOS LA IGUALDAD  
DE OPORTUNIDADES

## **CONSEJO DIRECTIVO CEEY**

Amparo Espinosa Rugarcía

Amparo Serrano Espinosa

Julio Serrano Espinosa

Roberto Vélez Grajales

**Centro de Estudios Espinosa Yglesias, A.C.**

CEEY Editorial

© Centro de Estudios Espinosa Yglesias, A.C., 2022

[www.ceey.org.mx](http://www.ceey.org.mx)

## Síntesis

Este trabajo consiste en una descripción etnográfica y analítica de las distintas fuerzas sociales que actúan en el pueblo de San Francisco Cherán K'eri en la Meseta Purépecha de Michoacán, México y que explican la problemática forestal que se padeció entre 1985 y 2011. Un grave proceso de tala inmoderada devastó la mayoría de las reservas forestales de la región, salvo en la comunidad de Cherán, pues debido al levantamiento de 2011, se logró detener la explotación y se construyó una renovada conciencia ambientalista basada en la visión indígena purépecha del bosque. En la segunda parte del texto, se presentan las acciones que durante estos mismos años realizó un grupo de cheranenses en torno a la construcción de discursos ocultos y acciones de resistencia, cuando el conjunto de fuerzas poderosas se ejercía con todo su ímpetu: la tala de árboles es parte de una sofisticada red protegida tanto por las instituciones públicas como impulsada por el crimen organizado. Al final del texto, se analiza el proceso interno de uno de los actores y cómo ciertos sucesos de su infancia determinaron su carácter y obsesión por defender los árboles. Sin embargo, estos procesos solo pueden ocurrir en una sociedad con una cosmovisión particular, como la cultura purépecha y su visión de los recursos naturales y de la historia.

Palabras clave: *meseta purépecha, Cherán K'eri, deforestación, abuso de poder, levantamiento*

## Primera parte

### Introducción

San Francisco Cherán K'eri es un pueblo indígena ubicado en el corazón de la Meseta Purépecha que sorprende por todas partes: en la cálida arquitectura de sus fachadas antiguas que ofrecen gozo estético y funcional, en la galaxia interior de la vida festiva y ceremonial, en el abanico culinario saturado de salsas y hongos o en el esplendor de los textiles femeninos. Aunque nada impacta más al observador foráneo que el cobrar conciencia de la densidad de los bosques y el darse cuenta de que hasta la luz se esfuerza en penetrar en esa húmeda oscuridad que esconden los cerros y volcanes, paisaje típico cada vez más escaso en la Meseta Purépecha (los cerros y volcanes siguen ahí, los que se extinguen son los bosques).

Si se aguza la mirada, resulta que el poblado de San Francisco Cherán K'eri posee cualidades aún más profundas: es cierto que su virtud más llamativa fue la de estallar en abril de 2011 y levantarse contra los abusos cometidos hacia sus bosques y recursos ambientales, convirtiéndose en un ejemplo de política nacional, pero al igual que ocurre con los fuegos artificiales, la majestuosidad del estallido fue fugaz. La peculiaridad profunda de Cherán se aprecia mejor en el largo plazo. Si lo observamos como si las décadas fueran segundos, se puede distinguir cómo esta población equilibra fuerzas disipadas hacia direcciones múltiples: la ancestralidad, la modernidad, la migración, la localidad, el transnacionalismo, la autonomía, los usos y costumbres o la explotación forestal. Es decir, este poblado indígena, purépecha resistente, mantiene vigente al conjunto entero de sus contradicciones, aunque como ninguna de estas fuerzas termina por imponerse, Cherán ha quedado en medio, o

como se dice en purépecha, está *terojkani*, ni termina de urbanizarse o modernizarse, ni tampoco consolida su regreso a «los usos y costumbres».

El presente texto trata de desmenuzar esas fuerzas que en Cherán se oponen unas a otras, de manera tenue o violenta, ocultas, latentes, manifiestas o públicas, pero activas todas ellas, de cara a los actos y omisiones del poder público, para revelar cómo las tensiones ocurridas en el campo político social generan espacios ocultos o «puntos ciegos» que menguan la eficacia del poder, pues desde estos lugares anónimos, las respuestas de los sujetos sociales se vuelven insospechadas y adquieren la apariencia de lo fortuito. La trayectoria que se propone es ardua, va de los árboles del bosque a los escritorios de las oficinas públicas, de las estadísticas a los acontecimientos noticiosos, de las propuestas teóricas a las anécdotas, del mito al hecho social, de lo estructural a lo histórico, desde el macrocosmos estrellado hasta la cocina donde una mujer *purépecha* echa tortillas sobre un comal.

### **El método empleado**

Este es un artículo producido por el método etnográfico y es resultado del registro sistemático de experiencias logradas en trabajo de campo, de 2020 a la fecha, en el poblado, cabecera y comunidad de San Francisco Cherán K'eri. Se compone de dos partes: La primera de ellas ofrece la descripción de un escenario complicado entre 1997 y 2011, acerca de la conformación política, la migración y la explotación forestal de un pueblo que lucha por conservar sus usos y costumbres indígenas. Esta descripción pretende contextualizar los hechos descritos en la segunda parte.

A lo largo del documento, intento reproducir el hecho social total (Herrero, 1985; Karsenti, 2008), una amalgama que trata con la misma

seriedad aquello que la sociedad dominante considera «creencias» que los datos estadísticos o las diferencias ideológicas.

Los datos de la segunda se registraron principalmente en una larga entrevista inicial producida en agosto de 2020 a uno de los involucrados. Después de su revisión y análisis, corroboré los hechos descritos con otras personas, familiares, amigos y hasta enemistades; no encontré datos falsos ni equivocados. Se realizaron tres entrevistas más en 2021 y 2022 para llenar los vacíos y dudas generados por el análisis inicial. Un dato no corroborado refiere al párroco Felipe Alvarado mencionado al final, debido a su fallecimiento por COVID19 a principios de 2021. Es probable que, si el padre aun viviera, dicha entrevista difícilmente se hubiera logrado, pues él no deseaba ser vinculado (ni siquiera reconocido) con los sucesos que aquí se detallan, a cambio de ello, entrevisté a las personas que le fueron cercanas en Cherán. La mayoría de los nombres fueron modificados como medida de protección, pues la fuerza de los intereses aquí descritos permanece aún activa. Algunos pocos nombres corresponden a los reales debido al uso de citas periodísticas que los revelan.

El término singular para referirse a la persona indígena es *p'uré* y a la no indígena es *turishi*. El plural, es decir «el pueblo» se dice purépecha. Estoy consciente de que escribir «purépechas» transmite una doble pluralidad. A lo largo del texto, mantengo sin embargo este equívoco para facilitar la naturalidad de la lectura.

Algunos cheranenses han sentido molestias por los resultados críticos que algunos colegas antropólogos desarrollaron en los últimos años acerca de su comunidad. Es cierto que ningún sistema social es perfecto y es parte de la labor antropológica cuestionar y revelar los mecanismos de las estructuras del poder. Adelanto una disculpa si alguien se ofende por este trabajo o alguna de sus partes, no hay dolo contra

nadie. Este trabajo, sin abandonar su postura crítica, intenta reconocer y recuperar los acontecimientos por los que pasaron un grupo de cheranenses en la lucha por la conservación de los bosques.

### **La escenografía cosmológica**

Imagine a una niña purépecha enrebozada que le muestra un cuaderno escolar forrado con cuatro rectángulos de colores: morado, azul, amarillo y verde mientras dice: «nosotros somos el verde», señalando ese color en su libreta. Se trata de la bandera purépecha: el rectángulo morado representa la región del bajío michoacano, que hacia el norte se reúne con Guanajuato, también conocida como la Ciénega de Zacapu; el color azul representa la zona lacustre cuyo corazón es el lago de Pátzcuaro; el color amarillo representa la zona de la Cañada de los Once Pueblos unidos y reunidos por el río Duero; y el color verde, como lo indicó la niña, identifica a la Meseta Purépecha, es decir el bosque siempreverde (Amézcuca Luna & Sánchez Díaz, 2015, p. 21; Hernández Domínguez, 2015, p. 30), conocido como bosque templado o bosque de pino-encino. Sin embargo, la frase «nosotros somos el verde» dice mucho más que la sola vinculación geográfica pues refiere a toda una cosmovisión en donde los purépechas se sienten ciudadanos del bosque.

Esta región boscosa se extiende por el centro del Estado de Michoacán, a lo ancho de la Sierra Madre Occidental y del Eje Volcánico Transversal (Yarza, 2003), su vegetación crece sobre distintos suelos (luvisoles y andosoles), conformados por dos distintos procesos. Por un lado, la erosión de los entes montañosos (malpaís), pero también por el humus que prodigan las plantas y animales que lo habitan produciendo suelos muy fértiles, pero frágiles ante la erosión y el descuido (Bedolla-Ochoa, C., F. Bautista, 2017). En esos suelos crece una inmensa variedad

de hongos comestibles (*terékuecha*), algunos autores calculan 230 de ellos (González Rivadeneira & Argueta Villamar, 2018; Servín Campuzano & Alarcón-Cháires, 2018), de plantas medicinales, de verdolagas (o plantas comestibles), de seres vivos tales como venados, zorras, coyotes, aves rapaces particularmente búhos, serpientes, insectos, líquenes y, en este entramado de biodiversidad, se extraña la presencia de felinos depredadores, como sí los hay en otras partes de la Sierra Madre Occidental (Beals, 1945). El bosque templado podría alcanzar entre 25 y 60 ton de CO<sub>2</sub> por hectárea (Kanninen & Turrialba, 2003), aunque actualmente sus mejores condiciones alcanzan alrededor de 13 ton de CO<sub>2</sub> capturado por hectárea (Ruby-Canyon-Enviromental, 2021).

El paisaje de la Meseta Purépecha o «el bosque», en purépecha *juátarisi*, se extiende por 16 municipios asociados a esta cultura (Ojeda Dávila, 2006). Sin embargo, sería erróneo suponer que en esta región existe una predominancia y homogeneidad cultural indígena, al contrario, las cabeceras municipales están controladas política y económicamente por población *turishi* (es decir, no indígena) y son las rancherías en donde se manifiesta con mayor nitidez la purepechidad (Nava, 1999, p. 43; Vázquez León, 1992, p. 56). Si se subraya todavía más la distinción cultural, cabría afirmar que los purépecha no tienen concepto de «medio ambiente», ni de «naturaleza», y, hasta hace poco, tampoco figuraba en su léxico la palabra castellana «bosque», sino que les resultaba más familiar «monte» (Servín Campuzano & Alarcón-Cháires, 2018). El pensamiento purépecha no considera que los habitantes del bosque sean «recursos naturales», ni tampoco son apropiables, sino que los cerros, las cuevas, los aires, los árboles, las aguas, los animales, las plantas y otras entidades son —además de seres vivos— personas con capacidades, derechos y emociones propias. Es común escuchar en voz de los mayores: «para

nosotros, todos esos seres son sagrados» pero esa frase es una mala traducción del purépecha de algo impensable en español y que se dice: *janhanharhin* (respeto, sagrado). Se trata de un conjunto ético elaborado con pensamientos, sentimientos y actitudes que refieren al deber ser y puede compararse a la relación fraterna que debiera imperar entre ciudadanos iguales. Los purépechas son ciudadanos del *juátarisi*.

La vida *purépecha* transcurre como una relación intensa con los árboles que otorgan beneficios: herramientas, vivienda, fuego, resina y hasta dinero. Sin embargo, los atributos más importantes de los árboles se encuentran en su influencia sobre el agua y el fuego. A diferencia de los *turishi* (los no indígenas), los purépecha piensan que los árboles bajan el agua del cielo y la acumulan en el interior de los cerros como si estos fueran cajas de agua. También al interior de los árboles se encuentra el principio del fuego, con el cual se cocina, se protege, se calienta y se reúnen las gentes. El fuego (*chpiri*), al igual que el agua, se distingue: fuego-Dios, fuego de fogata o del fuego de cocina (*parangua*). En centro del cielo, tres estrellas forman la *parangua* cósmica cuya unión con cada fogón doméstico establece tanto la unidad como la diversidad. No es extraño que en los esfuerzos por recuperar su indianidad, los cheranenses repitan el nombre de *Kurhikaueri*, como centro del universo, en las celebraciones del año nuevo purépecha.

Los principios purépechas están constituidos por el agua y el fuego, y en el pensamiento de esas gentes, ambos se entrelazan helicoidalmente como las fuerzas primordiales del bosque, en el interior de los árboles.

Hasta hace algunos años, la densidad del bosque era tal que un paseo entre los árboles parecía andar de noche, que no se conocía el polvo, pues la tierra siempre estaba húmeda y que cuando se cortaba un

árbol había que cortar por lo menos otros diez para que uno de ellos pudiera caer. Aunque esos lugares se extinguieron ya, aún persisten sitios parecidos al «paraíso terrenal», planicies cubiertas de una vegetación exuberante, saturado de flores, arroyos y ojos de agua protegidos por murallas arbóreas de 50 m de altura que varios hombres no pudieran abrazar. Uno de esos lugares, el más cercano al poblado de Cherán se llama Sipiatiro, en castellano La Cofradía, y se trata de un hermoso manantial de agua rodeado por pinos tan altos que tocan el cielo (60 o quizá 70 metros de altura).

### **El teatro social**

Hoy día, Cherán es habitado por 16 841 mil habitantes (INEGI, 2020), pero quién sabe cuántos de sus vecinos radican en el «otro lado». Se dice que hay otro Cherán en Estados Unidos, aunque probablemente se trate de un 40 o 50% (Anderson D., 2004) de la población local. Según el INEGI, en el 2021, en Cherán quedan 23 monolingües indígenas y unas 2 mil personas que aun hablan fluidamente el purépecha, pero al igual que ocurre con los bosques, la lengua también se extingue lenta, pero decidida y pavimenta el paso del castellano facilitando la circulación vertiginosa de una lógica práctica, utilitarista y eficiente. Es decir, que la consideración purépecha del bosque como un ser vivo mencionada párrafos atrás, no pertenece a todos los cheranenses. Cherán destaca por ser la cabecera municipal más indígena (Vázquez León, 1992, p. 58) o, por lo menos, la menos *turishi* de la Meseta Purépecha<sup>1</sup>, pero al mismo tiempo es la más urbanizada de las poblaciones purépechas. Con procesos de avance y

---

<sup>1</sup> El resto de los municipios de la Meseta Purépecha se organizan mediante una cabecera *turishi* y poblados purépechas como la cabecera municipal de Paracho que controla a las poblaciones de Cheranaztikurin, Quinceo, Comachuen, etcétera.

retroceso colonialista, Cherán ha perdido y ganado identidad indígena, mediante fuertes jaloneos de estira y afloja documentados por Luis Vázquez León (Ídem), mediante los cuales la sociedad cheranense se ha reinventado a sí misma y, sobre todo, a los ojos de los demás se ha repurepechizado:

[...] al transitar por Cherán, se percibe un sabor indígena, porque lo significativo de la organización social de ahí «reside en la extensiva reelaboración de sus materiales europeos» debido a la influencia modelante de las ideas nativas (Peña, 1998, págs. 55-56 en Nava, 1999, p. 43).

Cherán es entonces un complejo mosaico de expresiones urbanas, rurales, tradicionales y modernas como caleidoscopio que pone en movimiento fragmentos de sus partes, irrepetibles, fractales, pero estructurales y estructuradas. Para separarlas, las propongo así: primero, conformación política; después migración; y, por último, explotación forestal, es decir las consecuencias de la tala forestal y de la obtención de resina.

### **Conformación política: Ayuntamiento, Concejo de Bienes Comunales y partidismo**

Hace más de medio siglo, (al finalizar la 1ª mitad del siglo XX) Cherán aún era un poblado pequeño, sus entonces 5 a 8 mil habitantes reproducían una vida rural tradicional en trojes (viviendas de madera), sembraban escasas e insuficientes hectáreas de maíz (*tarhetechas*<sup>2</sup>) alternando los lados oriental y occidental del pueblo como método rotativo de cultivos con tecnología medieval, comercializaban la resina que rascaban a los pinos a cambio de ganancias pírricas, pastoreaban toros y vacas, etcétera

---

<sup>2</sup> Milpas, parcelas de cultivo.

(Beals, 1945; Nava, 1999). La vida transcurría determinada por el trabajo de mujeres y hombres rurales alternado con el intenso calendario ritual purépecha. En ese tiempo, los servicios urbanos eran insostenibles, por ejemplo, no había abasto de agua potable a las viviendas y las condiciones rurales impedían el paso de vehículos motorizados. Las escasas ganancias obtenidas por el trabajo rural se invertían en el pago de los usos y costumbres (en la elaboración de la gastronomía ritual, el pago de música, fuegos artificiales, ofrendas y embriaguez), porque la fiesta purépecha gasta y consume a manos llenas (LeClézio, 1998). Para una mentalidad *turishi*, el derroche festivo de los *purépechas* es signo típico del atraso indígena, cuyo consumo desmedido impide el ahorro y fragiliza el futuro (Kemper, 1976 p. 25). Esta vida «tradicional» persiste hasta la fecha en Cherán y aun lucha contra la modernidad que trajo consigo la migración y contra la adaptación al mundo colonial dominante.

En este tiempo posrevolucionario y premoderno a la vez, en Cherán ya era distinguible una estratificación social encabezada por un conjunto de familias de élite contrastada con familias pauperizadas (Jerónimo, 2018). Es probable que esta diferenciación social provenga de antiguos linajes prehispánicos (LeClézio, 1998) y se distingue de la estratificación de clase, en el hecho de que los purépecha conciben que su fuerza socio vital (*p'urhejkukua*) depende de mantenerse todos juntos (*juchari*), y todos iguales (Servín Campuzano & Alarcón-Cháires, 2018) aunque al interior de sus grupos existan jerarquías internas de prestigio, de conocimiento, de poder o de diferencia económica. Sin embargo, esta diferencia social entre sectores dominantes y dominados de población persiste en el Cherán contemporáneo y lo ubica como uno de los municipios y poblaciones con mayor diferenciación económica y social de

Michoacán, según el CONEVAL (2010), posee un coeficiente de GINI de 0.467 y se le considera una sociedad de baja cohesión social.

Con el capitalismo del siglo XX, aumentó la diferenciación social de Cherán, en la medida que el poder político y el económico se fundieron en la posesión de terrenos: las familias empoderadas económicamente obtuvieron ventajas políticas y, viceversa, de las posiciones políticas, algunos obtuvieron mejores oportunidades financieras. Las familias de los comuneros terratenientes se disputaron el liderazgo de los cargos públicos, asociadas a proyectos políticos partidistas (PRI y después PRD)<sup>3</sup> y, en este campo de batalla, heredaron las confrontaciones del pasado (liberales contra conservadores, agraristas contra católicos, capitalistas contra socialistas, revolucionarios agraristas contra terratenientes, capitalistas contra tradicionalistas, etcétera) que se refleja en una diversidad de posturas de izquierda. Estos liderazgos son ilustrados con la figura de «príncipes purépechas» que Paul Friedrich (1986) dibujó para el caso de la vecina población de Naranja y su reflexión personal nos puede servir de guía sobre el acaparamiento de tierras, el empoderamiento de personajes y familias en sistemas figuradamente comunitarios:

[...] los campesinos tienen derecho a la tierra que rodea sus aldeas, particularmente si hay una tradición o historia de tal propiedad o usufructo. En tales casos apruebo la reforma agraria... Pero los campesinos también tienen derecho a algún tipo de equidad en la distribución de su tierra entre ellos mismos. Las tentativas de los líderes de arrogarse grandes extensiones de tierras para sí mismos, contradicen los loables principios de la reforma agraria (Ibid, 24-25)

---

<sup>3</sup> Partido Revolucionario Institucional (PRI). Partido Socialista de los Trabajadores (PST). Partido de la Revolución Democrática (PRD).

En el campo ideológico, resulta inútil distinguir fronteras nítidas en Cherán: las posturas ideológicas fueron separadas en sus componentes y se mezclaron con las partes de sus opuestos, creando nuevas condiciones inevitablemente contradictorias. Muchas de estas mezclas ideológicas surgieron por alianzas<sup>4</sup> entre familias divididas, pero unidas por el interés de mantener tierras y control político: los hijos descendientes heredaron convicciones de abuelos enemistados, ocurriendo en ellos síntesis insospechadas: liberales que promueven rituales indígenas, agraristas interesados en la eficiencia empresarial o ecologistas que rechazan los usos y costumbres. El campo político resultaría un caos indescifrable, si no se tratara de un sistema interno de la sociedad cheranense por el control de las tierras. Las convicciones ideológicas funcionan como máscaras o uniformes en un campo de fútbol, permiten distinguir a los actores en la lucha por los espacios públicos de decisión.

Durante el siglo XX, hasta antes del levantamiento de 2011, dos instituciones controlaron el poder público de este municipio michoacano: el H. Ayuntamiento (presidencia y cabildo) y el Comisariado de Bienes Comunales. Como ambas instancias son independientes, pero cuyas funciones están interrelacionadas y vinculadas de manera codependiente, padecieron a lo largo del siglo XX de una confrontación crónica.

Hasta antes del levantamiento de 2011, las autoridades del Ayuntamiento se eligieron a través de elecciones partidistas, a la par del resto de la vida nacional. Los cambios abruptos en la historia electoral de Cherán, como se revisará, son síntomas de otros procesos sociales. De acuerdo con la *Historia Estadística de las Elecciones de Michoacán* (IEM,

---

<sup>4</sup> Alianza, de acuerdo con el *Diccionario de Antropología Akal*, refiere al fenómeno por el cual se forman parejas a través del intercambio y la reciprocidad. El matrimonio es un tipo de alianza y la familia un producto de ella (Copet-Rougier, 1991).

2018) y con Calderón (2004; 1993), se distinguen 4 etapas en la vida electoral de Cherán: primero, la fase priista que comprende 4 trienios municipales desde 1977<sup>5</sup> hasta 1986, en los cuales destaca una escasa participación electoral coincidente con un aplastante mayoría priista: por ejemplo, en 1977 el PRI obtuvo la totalidad de los 265 votos emitidos. El PAN no presentó candidatos en Cherán durante esos años. La segunda fase trata de 6 trienios perredistas entre 1989 y 2004: la emergencia nacional del PRD logra entusiasmar a un nuevo electorado cheranense, liderado por cheranenses profesionistas, principalmente maestros, que hasta entonces no había aparecido en las urnas (se trata de unos 2 mil electores) que se imponen al hasta entonces partido dominante y que Román identifica generacionalmente (2014, p. 232). En esos 18 años, el PRI logra mantener constante su mercado electoral en Cherán (alrededor de 1,600 electores). Se distingue entonces, que nuevas las nuevas generaciones de cheranenses se inclinaban por una izquierda identificada por su rechazo al PRI tradicionalista y agrarista. El PAN logró sus primeros votos locales en 1992 cuando obtuvo 138 de ellos (4% de la votación).

La coyuntura de la tercera fase ocurrió en 2007, la coalición PRD-PT obtiene 1,980 votos, el Partido Alianza Social (PAS) obtiene 2,068 votos, el PRI 2,153, el PAN 239 y la elección la gana el PRI-PAN con la suma de sus votos 2,392. Resulta significativo que los escasos votos del PAN reafirman la victoria del PRI, que el PAS logra una segunda mayoría casi sin quitarle votos a otras opciones electorales y que el PRD fue mermado. Queda manifiesto que la izquierda cheranense (en ese

---

<sup>5</sup> 1977 es el punto de partida de la historia electoral moderna de México y de Michoacán con la aparición de la *Ley de Organizaciones Políticas y Procesos Electorales*.

momento de 4, 048 votos) se dividió<sup>6</sup> y se debilitó, dándole el triunfo a dos partidos minoritarios, creándose un ambiente crítico de representación gubernamental y esta inestabilidad fue un factor decisivo en el levantamiento de 2011, el cual se opuso desde entonces a cualquier proceso electoral del Estado mexicano y que representa la cuarta fase: la vida política sin partidos.

Los argumentos cheranenses para negarse a la vida electoral parten de que las disputas de los partidos políticos se oponen a la visión purépecha de la unidad comunitaria (*juchari unapekua*): «los partidos nos dividen» –dicen– «... traen al pueblo pleitos que no son nuestros» y «cuando los necesitamos, los partidos nos olvidan, pero cuando se trata de nuestro voto, ahí sí se acuerdan de nosotros». La democracia basada en derechos y garantías individuales choca casi completamente contra el colectivismo y la comunalidad indígena, es decir que el liberalismo político el cual preconiza la razón y la individualidad no cabe en el ideal comunitario indígena (Solís Cruz, 2017). La confrontación se ubica en el origen de la dignidad, pues mientras que, para el liberalismo, la dignidad de la persona y de la ciudadanía encuentra su expresión básica en el individuo (así, en masculino y en singular), para el pensamiento purépecha esa dignidad no puede provenir de una condición individual sino de fuerzas comunitarias: *juchari anápu* (procedente de lo nuestro) (Nava, 1999, p. 49).

Por su parte, el hoy Concejo de Bienes Comunales (CBC)<sup>7</sup> constituye a la autoridad agraria de la comunidad. Hasta antes del 2011, era Comisariado de Bienes Comunales (CBC) y sus representantes eran

---

<sup>6</sup> Suele ocurrir a menudo que, durante el proceso primario de elección de candidatos, los precandidatos no logran conciliar sus diferencias ante la victoria y la derrota y se dividen. De esta manera, el Prof. Leopoldo Juárez Urbina renunció a su militancia perredista y llevó a cabo su candidatura por el PAS.

<sup>7</sup> Hasta antes del levantamiento de 2011 Comisariado de Bienes Comunales.

electos por una asamblea de 2,100 personas (principalmente hombres) que hasta la fecha se reconocen a sí mismos como comuneros. La *Ley Agraria* (Arts. 10, 14, 23, 32, 74) establece que las comunidades se rigen por su reglamento interno que, en los núcleos agrarios indígenas es dictado por los «usos y costumbres», creando una gran diversidad de sistemas normativos indígenas (Fajardo, 2010) que reúnen en un mismo campo elementos mágico-religiosos con asuntos de la vida económico-productiva y político-electoral.

Las tareas del CBC consistieron en organizar asambleas para informar y resolver los conflictos entre los miembros de su comunidad, aprobar proyectos y establecer acciones para atender los conflictos con los ejidos y comunidades vecinos que no fueron pocos: Cheran Aztikurin (Cheránástico), Uren Viejo, Santa Cruz Tanaco y Cerecito (Casimiro Leco) pertenecieron al territorio municipal de Cherán en el siglo XX y se separaron de él por distintas razones. La función más importante del CBC fue, sin embargo, la regulación en el aprovechamiento de las tierras y sus recursos: suelo, agua, madera y minerales, aunque como ya se ha mencionado, la visión purépecha no considera a esos seres como simples «recursos», y así es como, al interior del CBC, se encuentra otro campo de disputa entre dos maneras diferentes del ver al mundo, entre los que buscan optimizar y agrandar sus ventajas financieras y económicas aprovechando, explotando o sobreexplotando los recursos naturales (madera, resina, tierra, aguacate, limón o ganado) y quienes aún se resisten bajo los principios de la cosmovisión purépecha.

El CBC de Cherán, al autodeterminarse como comunidad agraria, en principio, asumía que la propiedad de sus 20, 806 hectáreas es colectiva -mejor dicho: comunal- y sus parcelas no podrían ser vendidas. La propiedad es comunal pero no es igualitaria: desde décadas atrás,

ciertos comuneros han mantenido una posesión mayoritaria de terrenos frente a otros desposeídos. En fin, tratándose de quiénes sí tienen derecho al usufructo de las tierras y quiénes no, el significado de comunidad en Cherán aun es ambiguo, aunque el práctica tiende más hacia la copropiedad o condueñazgo que a una propiedad común.

Otra de las características excepcionales de Cherán es que el núcleo agrario de la comunidad posee una extensión territorial casi tan grande como la demarcación municipal, así que toda ejecución del poder municipal repercutió en los intereses de la comunidad y viceversa, agravándose en los casos de uso de suelo, explotación forestal y agua. Hasta antes de 2011, ambas autoridades (municipales y comisariados de bienes comunales) podían vincularse, corresponderse u oponerse entre sí, de acuerdo conveniencias personales, familiares, regionales, históricas, partidistas o nacionales, de acuerdo con la ley o sin ella, como ocurrió con sus últimos representantes entre 2007 y 2010, ambos el presidente municipal y el comisariado se enfrascaron en una disputa política acusándose mutuamente de corrupción (Román, 2014).

Migración: alcoholismo, control de precios, tecnología

En las últimas cinco décadas (1970 a 2018), la migración de los cheranenses evadió la pobreza extrema y generó un estado de bienestar bastante aceptable en varios casos. La población migrante se diversificó: unos lograron convertirse en propietarios de prósperos negocios, echaron raíces profundas en aquel otro suelo; otros desarrollaron una residencia pendular que los hace ir y venir, llevar y traer productos y estirar una elástica identidad que permite estar allá y acá. La mayoría de los hombres cheranenses fueron a trabajar a los Estados Unidos por lo menos una vez en su vida, con visa de trabajo o de manera ilegal, pero siempre conscientes de regresar a Cherán. Es cierto también que algunos

cheranenses se fueron para no regresar (Anderson D., 2004), pero incluso en esos casos extremos hay quienes siguen enviando remesas a sus familiares.

La población de Cherán -al igual que la paisana- también se diversificó. Aquellas familias migrantes que lograron construir negocios en Estados Unidos han enviado durante décadas remesas que superan por mucho la simple subsistencia y han permitido la acumulación de capital, dejando atrás el llamado «capitalismo de centavo» que propuso Sol Tax (1964) y ampliado la edificación de comercios e incipientes servicios profesionales del Cherán moderno. De abril a diciembre 2021, Banxico calculó el ingreso de remesas cheranenses en 18.1 millones de dólares, es decir 719 dólares por habitante, pero hay que reconocer que este ingreso se encuentra en fase de decadencia, los mayores ingresos se concentraron alrededor entre 2005 y 2007 (Tapia, 2007, p. 74).

Este proceso de acumulación primaria de capital consolidó la urbanización de Cherán a partir de la inversión de pequeños negocios como fábricas de muebles, herrerías, llanteras, ferreterías, almacenes de materiales de construcción, ropa y productos norteamericanos, etcétera. Ya en la década de los años 80, se decía que Cherán era una pequeña ciudad, más que un poblado rural (Vázquez León, 1992). En el proceso de crecimiento urbano, desde los años 70, distintas generaciones crecieron en un ambiente de prosperidad que contrasta con la rudeza y, en ocasiones crudeza, que vivieron sus abuelos: lograron estudios más allá de la preparatoria y reproducen una vida urbana. Algo muy significativo, es que las últimas generaciones de cheranenses ya no migraron masivamente a los Estados Unidos, sino que se conformó un cuerpo de profesionistas (principalmente maestros) con vida urbana y estudios. Es muy probable que el primer efecto de la conformación social de este nuevo estilo de

vida fue la oposición perredista al PRI y a su vieja estructura agrarista conformando una nueva manera de gobierno (Román, 2014).

Propongo referir aquí a otras tres huellas que la migración ha dejado en Cherán: (1) el aumento en el precio de la tierra, (2) el fenómeno de las adicciones y (3) la adaptación a las nuevas tecnologías.

Con la acumulación de capital que, algunas familias migrantes han logrado, se ha impulsado un acaparamiento de tierras en la búsqueda de plusvalías, hecho que coincide con el análisis de Tapia (2007, pp. 76–77). En la actualidad, el metro<sup>2</sup> de suelo residencial oscila entre los \$700.00 hasta los \$1,200.00 pesos (\$35.00 y \$60.00 dólares).

La dependencia alcohólica y la drogadicción prenden las alarmas en Cherán: en sus cuatro barrios abundan instituciones de rehabilitación a las adicciones del tipo AA. Casi todas las confesiones de hombres adictos vinculan embriaguez y migración, pues resulta común que los migrantes inviertan sus excedentes en mitigar la morriña, ese conjunto estructurado de sentimientos estresantes (como la incertidumbre, la vulnerabilidad, la soledad, etcétera) típicos de su condición foránea (*homesick*), por medio del alcohol, el tabaco o las drogas. El estrés migratorio (Patiño Rodríguez & Kirchner Nebot, 2011; Ruiz, 1995) afecta más a los migrantes menos afortunados: «allá no hay nada qué hacer, uno se siente solo», confiesan. Cuando regresan a sus poblados de origen ya como «paisanos», la alegría del reencuentro exige el desbordamiento del consumo alcohólico y festivo. Los problemas que genera la distancia familiar entre los de aquí y los de allá (como infidelidad, añoranza, enfermedad y reclamos), la facilidad financiera que otorgan los excedentes y la tendencia purépecha al desbordamiento festivo son condiciones favorables para que hombres, jóvenes y adultos generen adicciones. Además, cierto estudios han

demostrado que este problema se contagia y aumenta generacionalmente (Ruiz, 1995).

El campo tecnológico puede considerarse otra pulsión adictiva: el empleo de máquinas motorizadas no solamente facilita el trabajo, sino que modifica las relaciones de producción y por lo tanto la organización social de los pueblos purépechas. En el modo tradicional de producción (conjunta de toros y arados), una familia entera apenas cultiva unas cuantas hectáreas de tierra con un bajo rendimiento. En cambio, con el empleo del tractor y de la tecnificación de la agricultura, las hectáreas cultivadas resultan insuficientes en la mayoría de los casos, lo cual incrementó en las últimas décadas el área cultivable en menoscabo de las áreas forestales (Arredondo, 2017). Al mismo tiempo, la introducción de motosierras facilita la tala de los bosques. Mientras que hace décadas, la tarea de derribar un árbol era una empresa familiar que implicaba días de trabajo con una sierra sardina, hoy día, en cuestión de horas se talan, se trozan y se trasladan decenas de pinos a los aserraderos de la región. La introducción de camionetas norteamericanas, cuatrimotos, tractocamiones, de la construcción de caminos, de herramientas y de modelos urbanos ha intensificado la eficacia laboral y la explotación maderera. Si se lo propusieran los cheranenses, en cuestión de semanas podrían talar todos los árboles del municipio de Cherán.

La migración, entonces, permite distinguir en varios campos la afectación de las fuerzas interventoras en Cherán: nuevas reflexiones sobre los valores de la existencia y del tiempo que incitan a la eficacia, al ahorro del tiempo y a la acumulación de capital, una anomia provocada por la disfuncionalidad de las instituciones sociales y volcada hacia las adicciones y, por último, la modificación de las fuerzas productivas instadas por la eficiencia tecnológica. Detrás de estos fenómenos se

esconden problemas aún más graves, enquistados estructural y sistémicamente: el acaparamiento de tierras, la deforestación, la degradación ecológica y el narcotráfico.

### **Explotación forestal**

En 1907, el Gobierno del Estado de Michoacán, motivado por el interés desarrollista, arrendó a compañías extranjeras (Bosques Michoacanos y la Compañía Industrial de Michoacán) el derecho de explotación forestal de la Meseta Purépecha, que impedía a los purépechas aprovechar sus bosques a cambio de una renta cobrada a través del Monte de Piedad (Martínez Aguilar, 2018). Probablemente, esta fue la primera vez que los purépechas recibieron dinero a cambio de ver caer sus árboles. Para 1913, estas compañías habían logrado los derechos de explotación forestal de 20 comunidades indígenas purépechas por 30 años: (Sevina, Comachuén, Quinceo, Arantza, Capacuaro, Naranja), pero no de Cherán, debido a que varios personajes ejercieron una resistencia ejemplar. En 1907, en plena reunión, el Prof. Federico Hernández Tapia rompió el contrato de arrendamiento que el Concejo de Bienes Comunes había firmado con la Compañía Industrial de Michoacán y boicoteó el «camino de fierro» del ferrocarril por Cherán. Estos hechos le costaron la vida, pues pronto, policías rurales del Gobierno porfirista y hombres armados de la Compañía Industrial de Michoacán irrumpieron en Cherán y a la vista de todos asesinaron al Prof. Federico Hernández y a Sabino García (Jerónimo, 2018, p. 10). Fue entonces que Casimiro Leco, un indígena iletrado ofreció una resistencia tan feroz como inteligente, por medio de una organizada guardia forestal indígena enfrentando a los grupos armados de las empresas forestales y también a militares, y a las distintas policías de aquel tiempo y a los ejércitos revolucionarios que quisieron invadir Cherán

(Ibidem, p. 12). Esta notable organización de la fuerza resistente constituye el origen de las llamadas «autodefensas» y como se revisará más adelante, esta misma organización se reproduce hoy día con el nombre de «Ronda Comunitaria».

Desde entonces, los cheranenses delinearon la silueta de un enemigo acechante: las empresas forestales extranjeras que, con sus máquinas, contratos y dinero, podían deforestar el bosque entero. Sin embargo, también cobraron conciencia de que las instituciones del Estado Mexicano, incluidas sus propias autoridades comunales, podrían coludirse y activar todas sus herramientas (leyes, escritorios, papeles, sellos) legales en contra de ellos y del bosque, pero lo más grave, ejercer por fuera de las leyes el peso de su poder.

## **La tala**

Los purépechas piensan que «una necesidad» justifica talar un árbol: fabricar o reparar una vivienda, obtener herramientas o fabricar muebles para el hogar. Hay ocasiones que las comunidades purépechas requieren cortar uno de los enormes árboles centenarios del bosque, como cuando se celebra una fiesta importante y en esos casos, se despliega un enorme esfuerzo ritual compuesto por elaboradas ceremonias. Para cortar uno o varios árboles «de manera tradicional» se requiere del permiso del Concejo de Bienes Comunales, que se obtiene explicando de manera personal y oral a las autoridades el motivo, la localización del árbol a talar y recibiendo como autorización, cuando mucho, un papel sellado.

Los purépecha consideran que talar un árbol con intenciones de lucro es una gran falta de respeto. Como se mencionó anteriormente, los árboles son personas, no son apropiables, ni tampoco son recursos

naturales. He registrado varias horas de conversación con los resineros que se adentran en el bosque en las que hablan de los árboles como personas: perciben su edad, sus sentimientos, sus emociones y una personalidad propia, lo cual coincide con la etnografía de Sofía García (2016). Probablemente, sólo el acto de caminar distingue a los árboles de las personas humanas y por eso la frase de la niña purépecha «nosotros somos el verde» significa todo un complejo ontológico en el cual, el agua es un ser vivo, los árboles, hongos y animales son personas y las personas no pueden ser dueñas de otras. Por otro lado, desde el punto de vista jurídico-administrativo, de acuerdo con la *Ley General de Desarrollo Forestal Sustentable* (artículos 72 al 77), para talar, cortar y vender madera se requiere de un plan de manejo de recursos maderables aprobado por la Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales (SEMARNAT). Es decir que desde la perspectiva tradicional y desde la legal – institucional en Cherán (y en muchas localidades de la Meseta Purépecha) el aprovechamiento forestal maderable con fines de lucro no está permitido.

Como siempre, en todo sistema de pensamiento hay huecos. La aparición de una enfermedad repentina justificaría, por ejemplo, talar un árbol para venderlo y con el dinero obtenido salvar la contingencia. Rescatar a una familia del hambre, enfrentar los gastos funerarios o cualquier otra contingencia que ponga en riesgo el orden social de una familia, justificaría talar un árbol para obtener de él la solución de los problemas, pero el límite entre el respeto y el abuso es tenue: salvar a una familia podría justificar talar una docena de árboles y otras situaciones como afrontar una enfermedad costosa, sacar a un hijo de la cárcel o pagar los daños causados por un accidente, resultan contingencias que abren la puerta a la excepción de la tala de varios árboles. Si uno puede,

otro también. De familia en familia, todos los comuneros tienen el mismo derecho de aprovechar el bosque.

Además, no todos los cheranenses mantienen un apego al pensamiento purépecha. Como se revisó aquí: por la migración, por la modernidad o por la colonización, muchos han incorporado una valoración capitalista, protestante, utilitarista, eficiente del tiempo y de los seres del bosque convirtiéndolos en recursos naturales y luego en mercancías, hecho que facilita mucho disolver el límite que contiene a la tentación de talar el bosque. Durante siglos, esta contención estuvo sostenida por dos diques: uno de carácter simbólico consistente en el respeto purépecha por el bosque y el otro de carácter físico, la inaccesibilidad del monte y la precariedad técnica. Vencidos ambos diques, el bosque queda a merced de la facilidad tecnológica y al interés por su explotación forestal.

Hasta el 2011, Cherán logró deforestar 70% de sus bosques (Santillán Ortega, 2021), hecho que los distingue de otros pueblos de la meseta purépecha como Sevina, Comachuen, Capacuaro, Nahuatzen, Paracho, Cherán Aztikurin, Naranja, etcétera, en los cuales prácticamente no quedó ninguna reserva forestal .

Alrededor de 1985, con la aparición del primer aserradero moderno, en Cherán inició un alarmante proceso de tala inmoderada del bosque templado que, para entenderlo mejor, se describe en dos fases: inoculación y metástasis. Al principio, se trató de la tala de unos pocos árboles, al final rodaban en fila decenas de camiones de carga pesada con cientos de troncos y millones de metros cúbicos de madera. Dicen los adultos mayores con lágrimas en los ojos: «era una tristeza deveras». Uno de tantos problemas a destacar es que el «talamontes» no es un extranjero capitalista explotador que, en contubernio con las autoridades del Estado

se aprovecha de los indígenas mexicanos, sino que fueron los mismos purépechas quienes talaron sus propios bosques.

La fase de inoculación de las causas del problema se desarrolló en la última década del siglo XX y principios del S. XXI, como recién se mencionó con la aparición de los primeros aserraderos en la región y se puede considerar que terminó cuando los parceleros agotaron sus propios recursos maderables y compran (o invaden) los predios forestales de otros. En una segunda fase, arribaron a Cherán purépechas de las comunidades aledañas a comprar árboles en las parcelas forestales. Ignorando la crecida de la deforestación, los cheranenses dueños de las parcelas vendieron árboles porque les era conveniente un ingreso extra o por temor a represalias. No avisaban al comisariado, sino que de manera furtiva talaban el árbol y los «rapamontes» se lo llevaban. También ocurrían los incendios intencionales, los cuales, disfrazados de accidentales permitían secar un conjunto de árboles para poder talarlos posteriormente. Beals refiere que este asunto de los incendios provocados ya era un problema en la década de los años 40 y representaba el principal conflicto con el Gobierno Federal (Beals, 1945, p. 23).

La aparición de aserraderos legales y clandestinos en toda la Meseta purépecha permite dimensionar el tamaño del problema. En una nota del Universal (16 de marzo de 2006), el Gobierno del Estado de Michoacán reconocía que habría unos 2 500 aserraderos clandestinos en la región explotando alrededor de 15 mil m<sup>3</sup> mensuales de madera. Esta cifra permite suponer un mercado laboral de miles de purépechas dedicados a la tala en parcelas propias y ajenas en los aserraderos de la región. A este oficio concerniente a la tala ilegal le llamaban «hachero», pero con la implementación tecnificada el término se renovó a «talamontes» o «rapamontes» cuyo apócope es «tala» o «rapa».

Cuando existió alguna confrontación con las autoridades, tanto los dueños de las parcelas, como los rapamontes emplearon todo un sistema de respuestas: desde las pasivas, como el pago de sobornos hasta las más agresivas como el secuestro o la desaparición. Las autoridades del Comisariado recibieron ingresos regulares por omitir acciones de denuncia, por permitir que algunos -casi todos- vendieran árboles en pie a los rapamontes y desarrollaron estrategias para permanecer omisos.

Es muy probable que, desde la inoculación de la rapa, las autoridades municipales estuvieran involucradas. Como se revisó, la clase política dominante estaba compuesta por políticos «profesionales» del PRD, formados como maestros o profesionistas y con el control del Comisariado de Bienes Comunales. También es probable que algunos de estos funcionarios o parceleros, en algún momento, consideraron que habrían sobrepasado un límite, y es posible que hubiesen querido detener la compra-venta de árboles en pie, pero cuando quisieron detener la rapiña, era demasiado tarde, el narcotráfico se había enquistado en todos los procesos: el cartel de la Familia Michoacana controlaba toda la cadena de explotación maderera: sobornaba militares, policías federales, a autoridades forestales para controlar los caminos, decidía los precios de los aserraderos y a los parceleros los tenía atemorizados y obligados a vender madera. Por otro lado, los partidos políticos eran financiados por las mafias de rapamontes y sus actores -candidatos, presidentes municipales y funcionarios en el poder- eran obligados a actuar en favor de determinados grupos políticos y la oposición era desaparecida.

En todo este proceso, el nombre de Mauricio Hernández alias «el Güero» es conocido y reconocido en toda la región, como el hombre que controló y promovió la deforestación de Cherán y sus alrededores.

Los rapamonteros se adueñaron con tanta furia de los bosques que no conformes con talarlos y mantener atemorizada a la población, mataban y secuestraban a quienes se resistían, quemaban los cerros de los que no podían apropiarse para que otros no pudieran aprovecharlos. Como veremos en la segunda parte de este ensayo, ni el Gobierno Federal, ni el Gobierno Estatal, mucho menos el municipal que estaba involucrado, sobornado y encañonado al mismo tiempo, podían hacer nada más que evadir su mirada de la saña del pillaje forestal.

Para el año 2010, los rapamonteros -como personal del crimen organizado- se enseñoreaban tanto en el bosque como en los poblados, embriagados de la superioridad que da la violencia, cometieron abusos, tomaron mujeres, se burlaron de cuantos pudieron, y mantuvieron amedrentada a la población. Sin embargo, el abuso más grave que cometieron fue la tala de los pinos sagrados del manantial de La Cofradía, asociados al agua que mantiene viva a la población de Cherán, y esta falta de respeto a lo sagrado, fue la chispa que originó el levantamiento.

## Segunda parte

### **El drama: Se llevaron todo, hasta el miedo nos quitaron**

El 14 de abril de 2011, un grupo de mujeres se despertó muy temprano no para ir al molino, ni para otra labor doméstica, sino para reunirse en el Calvario (Barrio cuarto, al oriente de Cherán) y detener a los talamontes. Le pidieron de favor a un hombre que tocara las campanas para convocar a la defensa que, como un secreto a voces, todos sabían. El hombre tocó las campanas, con miedo de meterse en un problema que le costara la vida a él o a su familia. Con el doblar de las campanas se reunieron hombres jóvenes y mayores que, con lo que pudieron -pistolas de bajo calibre, cohetones, machetes y hasta resorteras- se dirigieron a los sitios donde se talaban los cerros, principalmente a La Cofradía y se enfrentaron a los rapamonteros: deteniendo camionetas, atrapando a sus enemigos, reteniéndolos, pero también linchándolos y preparándose para el contrataque. Los sucesos atemorizaron intensamente a toda la población, porque pensaron que los grupos criminales, armados con gruesos calibres y protegidos por las autoridades federales, estatales y municipales, responderían con fuego contra toda la población, pero eso no ocurrió.

Los cheranenses alzados retuvieron como rehenes a varios talamonteros; desarmaron a la policía municipal y dejaron de reconocer al presidente municipal y al Comisariado de Bienes Comunales. Cada uno de los cuatro barrios organizó una resistencia de protección organizando fogatas por cuadras. Cuentan algunos que, durante estos días de protección, los poblados vecinos de Cherán aprovecharon para talar todo lo que pudieron en los límites norteños, mientras se protegía el frente de la comunidad, los bosques quedaron al descubierto.

La respuesta de los cheranenses por la defensa de sus bosques ha captado el interés de la investigación social. Se han escrito ríos de tinta sobre estos sucesos y no se va a repetir aquí una versión más de los hechos. Solo se requiere asentar que después del levantamiento de 2011, todo el orden social del municipio de Cherán se revolucionó dejando una estela de discusiones de profundo interés nacional: sobre el significado efectivo de la autonomía y autogobierno indígena, sobre si es posible una alternativa democrática fuera de los partidos políticos, sobre si la violencia legítima del Estado puede reproducirse fuera del Estado, sobre cómo armonizar los principios administrativos de la sociedad dominante con los proyectos comunitarios, etcétera. Para los cheranenses hay mucho qué discutir aun, pero cada una de esas discusiones merecería una investigación y profundidad que no cabría aquí.

A continuación, se propone transitar por una vía alterna y observar fenómenos ocultos de los cuales poco se ha dicho hasta el día de hoy.

### **Apuntes sobre el análisis de las rebeliones y alzamientos**

Todo sistema social tiene puntos ciegos: espacios y tiempos que los mecanismos del poder dejan de observar, por considerarlos insignificantes, entonces el poder se descuida de ellos, los pierde de vista durante años o décadas. Estos rincones resultan ser campos fértiles para la elaboración de discursos ocultos y estrategias de resistencia, su descuido permite la germinación de ideas y de identidades que nada tienen qué perder.

El estudio de las rebeliones enfrenta numerosos obstáculos: la gran mayoría de las fuentes documentales que son útiles para el estudio de las rebeliones se redactaron después de su estallido y los sucesos previos al alzamiento quedan ocultos. Da la impresión de que los estallidos ocurren como si fueran sucesos espontáneos, que alarman y escandalizan al

principio, pero que se diluyen calmándose conforme las condiciones sociales y políticas que las generaron se reacomodan, pero de las causas se desconoce prácticamente todo, a no ser por aquellas personas acuciosas que logran desentrañar algunas pistas mínimas tras lo ocurrido.

Otro problema en el estudio de las rebeliones es que, generalmente las fuentes documentales fueron redactadas desde el poder confrontado: informes militares o policiales, noticias periodísticas que consideran a los alzados o levantados como bandoleros, golpistas o rebeldes violentos. Desde este punto de vista, los rebeldes son sediciosos y sus causas son ilegítimas siempre. Muy diferente se vuelve una rebelión si esta fue triunfante, pues las condiciones de la documentación se invierten: los alzados encuentran un nombre legítimo para su movimiento y, paso seguido, aparecen cronistas que construyen un relato oficial de la rebelión, el cual minimiza los excesos, ensalza la valentía de los alzados y coloca en un plano maniqueo a los que anteriormente ostentaban el poder, estos son ahora «los malos», cobardes, corruptos, asesinos, etcétera. Sin embargo, ambas posturas esconden el proceso de construcción de los discursos ocultos que se fraguaron previamente al alzamiento.

Por lo cual, las páginas a continuación mostrarán evidencias de cómo un grupo de hombres al que llamaremos «los compadres» constituyó (entre 1990 y 2011) un discurso y una postura de defensa de los bosques realizando acciones en contra de los rapamontes, de los comuneros que vendían árboles o los talaban, de las autoridades del Comisariado de Bienes Comunales o de la Presidencia Municipal de Cherán, pero también de cómo la ayuda que solicitaron a las autoridades estatales y federales fue desoída e incluso traicionada. Poca respuesta recibieron de su comunidad y, después del levantamiento, hasta la fecha no obtuvieron ninguna visibilidad.

## **Tendrán que adivinar nuestros nombres, porque nosotros no somos ‘nadien’**

Chico, Pedro, Tomás y Juventino se conocieron en un local de alcohólicos anónimos alrededor de 1987. En esos lugares «doble A», que abundan en Cherán, se reúnen hombres que intentan dejar el vicio del alcohol. En vez de tomar, visitan el «centro» para realizar sus «juntas». Ahí, platican de sus problemas, se desfogan y escuchan a otros. Se habla «fuerte» dicen, es decir a maldiciones. En lugares como estos se escuchan los problemas del Cherán oculto: las infidelidades, el desamor, los problemas con el padre o la madre, los conflictos por herencias, la pobreza, la falta de oportunidades y siempre está presente el tema de la migración. Como estas personas sufren de episodios de violencia, es común escuchar su versión de los hechos ante pleitos domésticos o callejeros, en donde perdieron la calma y se enfrentaron a golpes o palabras con otras personas. Es posible que Chico, en una de esas reuniones, hablara de sus enfrentamientos con alguna autoridad o escritorio público y se justificara hablando acerca de los abusos cometidos contra el bosque. Chico era famoso porque soltaba la lengua frente a figuras de poder como autoridades o políticos.

Es curioso cómo conversaciones distintas terminan en el mismo tema. Escuchando sus problemas personales entre sí, estos cuatro hombres coincidieron en que la Meseta Purépecha se llenaba de noticias alarmantes que antes no existían, como el narcotráfico y su violencia, el abigeato, el robo de automóviles, la pérdida del respeto purépecha de los jóvenes, pero, sobre todo, la tala inmoderada de árboles que iniciaba su auge. Poco a poco, hacia 1990, estos cuatro hombres pasaron de los dichos a las acciones y conformaron una incipiente organización que recopilaba datos (nombres, fechas, acuerdos, hechos) sobre la tala inmoderada del bosque de Cherán y otras ilegalidades.

Ocultos en la noche, como amigos que se quedan a platicar después de las sesiones de AA, se compartieron entre sí los detalles de los acontecimientos locales: quién vendía árboles, quién los cortaba, quién los transportaba y adónde los llevaban. Se dieron cuenta de que se trataba de una red de complicidades. Los parceleros en contubernio con las autoridades talaban pinos, los vendían a los aserraderos y nadie se quejaba, como ya se ha descrito aquí.

Además, estos «compadres», desarrollaron conciencia de la importancia de dos sucesos: la llegada de aserraderos a la región: el de Pátzcuaro y el de Cherán por parte del Comisariado (1985) y el arribo de un nuevo partido al poder municipal (1989) y. Los empresarios de ese aserradero de Pátzcuaro invertían en las campañas de los políticos locales (principalmente del PRD) para asegurarse el suministro de madera y pagaban los sobornos necesarios a las autoridades estatales y federales. Nótese el carácter de ambos cambios: por un lado, se trata de la estructura tecnológica -un hecho de la vida material- que reorganiza al trabajo y por ende escala la producción; por el otro, un cambio ideológico partidista que reestructura a la clase política. Se trata pues de dos rupturas: una económica material y otra ideológica generacional.

Chico sabía de armas, de estrategias y de tácticas porque había trabajado como guarura de políticos en Morelia y en la Ciudad de México, pero los otros tres compadres no. Se trataba de hombres purépechas sin escolaridad, sin cargos y algunos de ellos como don Pedrito, sin tierras, porque él no era comunero cheranense sino avecindado. Una noche, a don Pedrito le robaron su camioneta y tan pronto como se dio cuenta corrió a la plaza central a pedir ayuda a la policía. Como suele ocurrir en estos casos, la policía se escudó en un laberinto de trámites. Chico planeó una estrategia y al amanecer capturaron y entregaron al responsable. Según

cuentan los compadres, las declaraciones del presunto ladrón para ellos significaron el lugar de no retorno, pues dijo: «se tardan más en encerrarme que yo en salir, porque no estoy solo». Efectivamente no estaba solo, se trataba del simple operador de una compleja red de operaciones ilícitas.

Como a los compadres les dio por colaborar en la búsqueda de vehículos robados, bien pronto recibieron la advertencia de policías federales. Por medio de esas amenazas, los compadres cobraron conciencia de cómo elementos de la policía federal, federal de caminos y estatales participaban en la desaparición de los vehículos y que vanas eran las denuncias formales de las víctimas. A uno de los compadres le surgió la idea de pedir ayuda al ejército y fueron a buscar apoyo a una base militar. Un «soldado» les ofreció ayuda y, después de semanas de compartir información con él, acordaron una reunión con mandos superiores capaces de tomar decisiones. Al lugar de la reunión, en la fecha indicada, no llegó nadie. ¿Se trataba de una trampa? ¿Simplemente los ignoraron o por el contrario los vigilaron? Misterio.

En varias ocasiones, los compadres viajaron a Morelia a buscar apoyo de las instituciones federales: PROFEPA, SEMARNAT, Secretaría de Gobierno, etcétera. En todos esos casos les cuestionaban: ¿y ustedes quiénes son? ¿Son autoridades de Cherán? ¿Tienen algún cargo? ¿Si no son nadie, entonces por qué vienen? ¿Les invadieron sus tierras? ¿Si no tienen tierras, para qué se meten en eso? Porque decirse originario de un lugar, con problemas de depredación del bosque, no es argumento suficiente para visitar ninguna dependencia de gobierno. Les solicitaban pruebas y cuando las llevaban, les preguntaban ¿quiénes eran para hacer esas acusaciones? La respuesta constante fue que recurrieran a las

autoridades de su comunidad y de su municipio... y si estas instituciones forman parte del problema ¿a quién se recurre entonces?

El grupo de compadres, como se ha dicho ya, estuvo compuesto por 3 o 4 integrantes sencillos, es decir hombres adultos alrededor de los 60 años, sin educación formal, con una forma de vida que, si no puede considerarse como pobre, por lo menos era básica. Los compadres eran personas pacíficas, de voz queda y bilingües. El líder -Chico- tenía estudios, preparación y se había codeado con políticos de la vida estatal y nacional, además tenía mucha experiencia como migrante y como guarura. Es recordado porque, a diferencia de la mayoría, no sentía ningún complejo al relacionarse con las esferas del poder, incluso podría decirse que una pulsión interna lo movía a enfrentarse a figuras que hacían mal uso de su cargo.

Podemos imaginar a Chico maldiciendo y confrontando a los funcionarios públicos de las distintas dependencias de Morelia, que ninguneaban y minimizaban a los compadres ante su condición de indígenas campesinos, personas consideradas nadie. Chico estaba convencido de que todas las trabas burocráticas eran parte de la complicidad; que los funcionarios protegidos por corbatas,<sup>8</sup> papeles y proyectos colaboraban con los abusos ocurridos en la Meseta Purépecha. Para corresponder a la frustración de Chico y los compadres, colocaré aquí una descripción similar, de otros cheranenses que también buscaron la ayuda del Gobernador Leonel Godoy: ellos cuentan que, después de escucharlos, el gobernador se levantó de la mesa y dejó la reunión a cargo a su secretario, quien les dijo: «El Gobernador se tuvo que retirar a atender otros asuntos, les recomendamos que si tienen un hacha o una motosierra

---

<sup>8</sup> Ante la pregunta qué significa *turishi*, los purépechas responden «que usa corbata» y como ya se ha dicho aquí, se emplea para llamar así al que no es indígena.

se pongan a trabajar sus tierras y que de preferencia se regresen en carros distintos porque de seguro ya los están esperando en el camino». Como estas respuestas, hay decenas de testimonios similares.

Ante la depredación de los bosques de Cherán, los compadres se cansaron de levantar denuncias ante varios comisariados de Bienes Comunales y sus respectivos comités de vigilancia, coludidos tanto con los Ayuntamientos como con el resto de las autoridades. La respuesta crónica que recibieron los compadres, reunión tras reunión, fue: «¿a ustedes qué les importa, si no se trata de sus tierras? Ustedes ni tierra tienen». Pareciera como si «la defensa del monte» por sí misma, como un espacio comunitario, no fuera argumento suficiente para una asamblea purépecha y la respuesta pareciera proveniente de una mentalidad capitalista que defiende el usufructo de su propiedad privada. Podemos imaginar las caras de fastidio de las generaciones de políticos «nuevos» ante la insistencia de estos compadres acerca de que el pueblo, el bosque y el mundo se desmoronaban.

Al sentirse desoídos, los compadres ejecutaron por su cuenta redadas para detener vehículos que transportaban árboles del monte, en la más memorable de ellas (1998) detuvieron alrededor de 50 camionetas cargadas de madera. Chico era quién dirigía el procedimiento y quien tenía el valor para llevar a cabo semejante acto temerario: consistía en poner a disposición de la policía municipal a los rapamontes y en ocasiones a sus propios vecinos, porque como se afirmó párrafos atrás, los propios cheranenses participaron del proceso de rapiña forestal. De estas situaciones, los compadres cultivaron grandes y peligrosas enemistades y si se salvaron de no ser asesinados fue por una rara mezcla de condiciones afortunadas.

Los compadres como alcohólicos redimidos no frecuentaban borracheras, ellos mismos fueron conscientes de que su condición sobria los ayudaría, no anduvieron envalentonados en camionetas ostentando lujos con música a todo volumen, ni escandalizando. También los salvó su situación de desposeídos, pues al no pelear ningún cargo público, ni tierras, ni ventajas económicas, no había un recurso definido qué disputar contra ellos; quizá fueron considerados un estorbo, pero no enemigos peligrosos. Sin embargo, sí pasaron por varias situaciones de temer: fueron amenazados, intentaron secuestrarlos, ejecutarlos y también sufrieron traiciones de sus mismos vecinos que informaban de sus movimientos. Durante un tiempo, los compadres recibieron ayuda de un abogado, pero este personaje era en realidad un espía enviado por el jefe de la plaza. Al darse cuenta de que, los compadres no eran sicarios, ni peleaban por ventajas políticas ni económicas, este abogado desistió de perjudicarlos más. Lo más grave, fue el intento de desaparición de la hija de uno de los compadres, el cual no pudo concretarse porque la víctima afortunadamente logró escapar.

A raíz de todas estas circunstancias, los compadres fueron adquiriendo estrategias de ocultamiento: Chico iba y venía de los Estados Unidos, porque era migrante, y se desconocía su llegada y salida de Cherán. Nada más aparecía o desaparecía. Cambiaban constantemente de residencias, se ocultaban durante días en locales comerciales, o en viviendas prestadas, como ocurrió la noche que Chico irrumpió en un mitin del Gobernador Leonel Godoy y tomando el micrófono denunció las atrocidades contra el bosque, la inoperancia y complicidad de las autoridades empezando por el mismo Gobernador y lo insultó frente a todos. Cuentan que, si no lo mataron esa misma noche, fue porque sus

mismos ejecutores eran amigos suyos y le dieron la oportunidad de escapar.

En el 2010, en el momento de mayor rapiña forestal, los compadres se sintieron perdidos, solos y con el vértigo de enfrentar al mundo mismo, llegaron a confundirse tanto que consideraron estar equivocados. Una frase les salvó de perderse: ¿quién estará mal, el que corta árboles o el que los defiende? Esta frase no era respuesta suficiente para sus esposas e hijos que les reclamaron el ponerse en peligro para defender bienes que ni siquiera eran de ellos. ¿Tiene sentido no ser «alguien», no tener nada y pelear por un bien abstracto como el bosque?

Como medida desesperada, los compadres recurrieron a la última autoridad que les quedaba por visitar: la iglesia. Los compadres provenían de entornos anticlericales, algunos de ellos rechazaban las fiestas tradicionales por el sustrato católico que implican, pero era un último recurso, desesperado, además. Asistieron a la parroquia y se entrevistaron con el padre *Felipe Alvarado*. Según cuentan, él les dijo que no los conocía, nunca los había visto ni en misa ni en los eventos públicos. Les preguntó por qué no iban con las autoridades del Estado de Michoacán y dudó de todas sus respuestas, pero les prometió investigar y tomar cartas en el asunto si era verdad lo que decían. Ellos le respondieron que ya habían agotado todas las instancias, que nada más faltaban él y el «padrecito de Roma» y reconocieron que no eran nada religiosos, pero que ya no tenían a dónde ir más.

La organización del levantamiento de 2011 inició con los sermones del padre Felipe, que recordaron a los cheranenses la defensa histórica de Casimiro Leco, y que cuestionaban a los feligreses qué clase de hombres no defendían su tierra y, con estos sermones reflexivos, en cada fogón doméstico de Cherán, se discutía lo escuchado en misa. Como fue

mencionado párrafos atrás, el 15 de abril de 2011, se tocaron las campanas del Calvario para el levantamiento de Cherán K'eri por la defensa de sus bosques.

Los compadres no participaron del levantamiento, no buscaron cargos y se mantuvieron distantes de la reorganización social y política de Cherán.

## **Chico**

Es difícil precisar qué le faltó a Chico para ser un personaje más entrado en la historia. Su personalidad cumple indudablemente con aquello que un caudillo debiera tener, según Castro: un liderazgo especial otorgado por habilidades personales y que aparece cuando la sociedad deja de tener confianza en las instituciones (2007) y además Chico contaba con la posibilidad de hacer valer sus razones por la fuerza, especialista era de armas, tácticas y estrategias. Los caudillos se inclinan más por la razón de los cañonazos y las pistolas que por las luchas del intelecto, por apasionadas que sean estas últimas. La legitimidad del caudillo (continúa Castro) está dada por tres elementos: la tradición, la legalidad racional y el carisma. Chico no enarboló la tradición purépecha o la indianidad, aunque nació en un entorno denso de sus significados. Tampoco convocaba a las masas a unírsele, como sí lo hicieron otros líderes carismáticos contemporáneos suyos: cuentan que el Prof. Leopoldo Juárez Urbina llamó a sus miles de seguidores -días antes de su asesinato- a tomar la presidencia municipal. Lo más ausente en el caudillismo de Chico es la convocatoria a una legalidad racional, es decir a una propuesta de unificación del pueblo cheranense en una causa que les fuera conveniente a la mayoría. Es sintomático pues que los compadres no tuvieran tierras y

quienes las tenían no eran atraídos a defender los bosques porque en ese momento no les era redituable racionalmente.

En mi opinión, la lucha de Chico y los compadres no fue infructuosa, al contrario, lograron ver materializados los frutos de su lucha: sintieron alivio al saber que no estaban equivocados, que las mismas frases, por las que anteriormente recibieron desprecios y ninguneos, fueron empleadas más tarde como lemas de lucha comunitaria del pueblo de Cherán y que la mayoría de los poseedores comuneros se declararon ambientalistas defensores del bosque. «De eso se trataba», dijo alguna vez don Pedrito con sorprendente generosidad, «que la comunidad se reconociera a sí misma». Es frecuente que los caudillos victoriosos terminan como dictadores o intento de reyezuelos, a veces convirtiéndose en personajes más perniciosos que los que pretendían combatir. A Chico y a los compadres no les ocurrió semejante metamorfosis, porque no llegaron tan lejos, pero anduvieron por caminos suficientemente escabrosos para afirmar que hicieron cuanto les fue posible y lograron con ello lo suficiente y eso es más de lo que muchos revolucionarios han logrado con honorabilidad.

Si no es posible completar la historia de Chico hacia delante, es decir hacia la consolidación del caudillo, es viable completar su perfil hacia atrás, hacia su historia personal, concretamente hacia su infancia. Como muchos jóvenes purépechas, Chico se casó con una joven cercana a su estatus social, matrimonio aceptado y promovido por sus respectivas familias, la familia materna por parte de él, porque Chico fue huérfano de padre. Ya casado, no logró las mejores relaciones con la familia de su esposa por diferencias políticas y migró cada vez que pudo a los Estados Unidos o a otras partes del país buscando trabajo, alejándose y descuidando a su familia. Trabajó como guardaespaldas de políticos

michoacanos y conoció por «dentro» los mecanismos del poder: alianzas, traiciones y contubernios partidistas. Es probable que en este ambiente se hundiera en el alcoholismo. Al fracasar en sus relaciones matrimoniales y familiares, mantuvo la mayor parte de su vida adulta la imagen de un hombre solo que iba y venía de Cherán a Estados Unidos.

Chico fue hijo de comuneros poseedores a principios de siglo (debió nacer en los años 40). Su padre fue un político agrarista cercano a la élite de la izquierda nacional, concretamente a Vicente Lombardo Toledano y mucha de la personalidad de Chico puede comprenderse a partir del siguiente suceso traumático en su vida:

Siendo niño, Chico estaba acostumbrado a los viajes constantes de su padre, quien fuera prospecto a candidato a diputado. A cada regreso, el padre le traía obsequios. Un día, estando el niño trozando troncos de leña vio una bolsa grande y pensando que eran regalos, la abrió. La sorpresa terrible fue encontrar los restos descuartizados de su padre, y cobrar conciencia de que lo habían asesinado sus enemigos políticos. Al parecer, desde entonces, Chico no soportó la idea de ver y sentir la tala de ningún árbol; también como ya fue dicho sentía una pulsión incontrolable por insultar a los malos políticos. De alguna manera, asoció el acto de trozar madera al acto de despedazar un cuerpo; vinculación que en el pensamiento purépecha es directa, como se ha referido aquí, los árboles son personas y probablemente veía en cada mal político al homicida paterno y a ese fantasma era a quien Chico insultaba y perseguía.

## **Conclusiones**

Viendo el camino dejado atrás, se piensa en qué historias se ocultan en los pueblos indígenas que, como Cherán, resisten en medio de sus contradicciones al embate del poder y defienden su territorio. Si la historia es, como la piensan los indígenas, cíclica, entonces cada determinado

tiempo ofrece a las partes en disputa la oportunidad de revanchas y nuevos zafarranchos y pareciera que esta revolvedora no promueve la desaparición de las contradicciones, como lo suponía la dialéctica hegeliana, sino su conservación activa. Pareciera que estas poblaciones mantienen vigentes todas las fuerzas de su historia, son tradicionalistas, corporativas, capitalistas, protestantes, agraristas al mismo tiempo. Son capaces de incorporar los discursos nuevos y embriagarlos de ancestralidad y por ello da la impresión de que el tiempo, como pensaba Croce, no pasa sino se queda.

Uno de los compadres cuestionaba su propia obstinación. Hurgaba en sus antecedentes familiares y se encontró reflejado en un tío materno que peleaba con Lucio Cabañas en la segunda mitad del siglo XX, de personalidad opuesta a la de su familia paterna, quienes fueron comerciantes, prácticos y emprendedores. «En mí, ganó mi tío rebelde», me dijo empleándose él mismo como síntesis. Ahí cobré conciencia de que el modelo de su análisis podría extenderse al resto de Cherán.

## Referencias

- Amézcuca Luna, J., & Sánchez Díaz, G. (2015). «Pueblos Indígenas de México en el siglo XXI P'urhépecha» en *P'urhépecha* (Vol. 3).  
<http://www.gob.mx/cdi>  
[9%0Ahttp://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2565751](http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2565751)
- Anderson D., W. (2004). «La migración p'urhépecha en la región rural del centro-oeste de Estados Unidos: historia y tendencias actuales» en *Indígenas mexicanos migrantes en los Estados Unidos*. México: H. Cámara de Diputados LIX Legislatura, pp. 387-417.
- Arredondo, C. (2017). «Estado y dinámica del paisaje forestal en el municipio Cherán, Sierra Tarasca, Michoacán» en *Revista Mexicana de Ciencias Forestales*, 8(39), pp. 7-24.
- Beals, R. L. (1945). *Cherán: un pueblo de la sierra tarasca* (1992nd ed.). México: El Colegio de Michoacán.
- Bedolla-Ochoa, C., F. Bautista, T. I. e I. D. (2017). «Diversidad de suelos y su distribución espacial» en *La Biodiversidad En Michoacán. Estudio de Estado 2, Vol. I. Conabio, México, December*, p p. 55-63.
- Calderon, M. A. (2004). *Historias, procesos políticos y cardenismos Cherán y la Sierra Purhépecha Marco Antonio Calderón Mólgora*. México: El Colegio de Michoacán.
- Calderón, M. A. (1993). «Poder y autoridad: elecciones municipales en Michoacán» en *Relaciones*, 53, pp. 197-218.  
<http://scholar.google.com/scholar?hl=en&btnG=Search&q=intitle:Po+der+y+autoridad:+elecciones+municipales+en+Michoacán#0>
- Castro, P. (2007). «El caudillismo en América Latina, ayer y hoy» en *Política y Cultura*, 27, pp. 9-29.
- CONEVAL. (2010). *Indicadores de Desigualdad 2010*.  
<https://www.coneval.org.mx/coordinacion/entidades/Michoacan/Pa>

ginas/desigualdad.aspx

- Copet-Rougier, E. (1991). «Alianza» en P. Bonte & M. Izard (eds.), *Diccionario Akal de Etnología y Antropología*. Madrid: Akal, pp. 50-53.
- Fajardo, H. (2010). *Sistemas normativos indígenas: Huichol, Cora, Tepehuano y Mexicanero* (Volumen 97). México Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.
- Friedrich, P. (1986). *Los príncipes de Naranja*. México: Grijalbo.
- García, S. (2016). *Tradición en la defensa del bosque*. México: Escuela Nacional de Antropología e Historia.
- González Rivadeneira, T., & Argueta Villamar, A. (2018). «Del bosque a la mesa: Conocimientos tradicionales sobre los hongos alimenticios de la comunidad P'urhepecha de Cherán K'eri» en *Revue d'ethnoécologie*, 13, pp. 1-19. <https://doi.org/10.4000/ethnoecologie.3488>
- Hernández Domínguez, R. (2015). *Na-kani-ne jucha anapu jimpo. Aspecto, tiempo, modalidad y modo en perupécha*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Suoeriores en Antropología Social.
- Herrero, N. (1985). «Reflexiones en torno al concepto de "Hombre total" de Marcel Mauss» en *Agora: Papeles de filosofía*, 5, pp. 49-58).
- IEM. (2018). *Historia Estadística de las Elecciones de Michoacán*.
- INEGI. (2020). *Principales resultados por localidad (ITER)*. <https://www.inegi.org.mx/app/scitel/consultas/index#>
- Jerónimo, L. F. (2018). «Cherán K'eri durante la Revolución Mexicana» en *Juchari eratsikua, Cherán K'eri: retrospectiva histórica, territorio e identidad étnica*. México: Concejo Mayor de Gobierno Comunal de Cherán, pp. 2-21.
- Kanninen, M., & Turrialba, C. (2003). «Secuestro de Carbono en bosques, su papel en el ciclo global» en *Agroforestería para la Producción Animal en América Latina - II - Memorias de la Segunda Conferencia Electrónica*

(Agosto de 2000-Marzo de 2001). FAO.

<https://www.fao.org/3/y4435s/y4435s09.htm#bm9>

Karsenti, B. (2008). *El hecho social como totalidad*. Buenos Aires:

Antropofagia.

Kemper, R. V. (1976). *Campesinos en la Ciudad. Gente de Tzintzuntzan*.

México: SEP-Setentas.

LeClézio, J.-M. (1998). «De la fiesta a la guerra: ceremonias, ritos y fiestas en la Relación de Michoacán» H. Pérez Martínez (ed.). *México en fiesta*. México: El Colegio de Michoacán, pp. 227-240.

Martínez Aguilar, J. M. (2018). «El aserradero de Zatzio, un caso de la explotación de los bosques en Michoacán» en *Relaciones Estudios de Historia y Sociedad*, 32 (127), pp. 195–221.

<https://doi.org/10.24901/rehs.v32i127.558>

Nava, F. (1999). *El campo semántico del sonido musical p'urhépecha*. México:

INAH.

Ojeda Dávila, L. (2006). *Fiestas y ceremonias tradicionales p'urhépecha*.

México: Gobierno del Estado de Michoacán.

Patiño Rodríguez, C., & Kirchner Nebot, T. (2011). «Migratory Stress and Depressive Symptoms: the Mediating Role of Coping» en *Revista Mexicana De Psicología*, 28(2), pp. 151–160.

Román, D. (2014). *El espejismo del orden. Etnografía histórica sobre política local en Cherán, Michoacán (1856-2014)*. México: El Colegio de Michoacán.

Ruby-Canyon-Environmental. (2021). *Captura de carbono en los bosques de la Comunidad Indígena Nuevo San Juan Parangaricutiro, México*.

Ruiz, P. (1995). «Alcoholismo en los Estados Unidos de Norteamérica: perspectiva México-Americana» en *Anales de Salud Mental*, XI, pp. 33–40.

- Santillán Ortega, V. M. (2021). «Comuneros y talamontes: cooperación y conflicto en la devastación del bosque, en Cherán, Michoacán (2006-2011)» en *Revista CIFE: Lecturas de Economía Social*, 23(39).  
<https://doi.org/10.15332/22484914.7161>
- Servín Campuzano, L. S., & Alarcón-Cháires, P. E. (2018). «Conocimiento tradicional de los hongos silvestres comestibles en la comunidad p'urhépecha de Comachuén, Nahuatzen, Michoacán» en *Acta Universitaria*, 28(1), 15–29. <https://doi.org/10.15174/au.2018.1277>
- Solís Cruz, J. (2017). «Democracia electoral y política comunal en la Sierra de Michoacán» en *Cuicuilco. Revista de Ciencias Antropológicas*, 177–204. [redalyc.org/journal/5295/529558394009/529558394009.pdf](http://redalyc.org/journal/5295/529558394009/529558394009.pdf)
- Tapia, C. (2007). «Migración y remesas en Michoacán: discursos y realidades» en *Cimexus*, 2(1), pp. 67–82.
- Tax, S. (1964). *El capitalismo de centavo: una economía indígena de Guatemala T.1*. Guatemala: Centro Editorial Jose de Pineda Ibarra.
- Vázquez León, L. (1992). *Ser indio otra vez. La purepechización de los tarascos serranos*. September, 447.
- Yarza, E. (2003). «Los volcanes del sistema volcanico transversal» en *Investigaciones Geograficas*, 50(1992), pp. 220-234.  
<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=56905018>

## **León García Lam**

Antropólogo mexicano originario de la ciudad de San Luis Potosí. Cursó los estudios de licenciatura en la Escuela Superior de Estudios Históricos y Antropológicos (EESICHA), de maestría en El Colegio de San Luis (COLSAN) y de Doctorado en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM).

Su desarrollo profesional se relaciona con la vida comunitaria de los pueblos indígenas de San Luis Potosí y de Michoacán. Sus investigaciones se han interesado por un sistema de conceptos rectores del ser indígena: como el sistema ritual, la noción de cuerpo-persona, las peregrinaciones, la normatividad indígena, el sentido de comunidad, la infancia, el patrimonio, las manifestaciones artísticas – artesanales y la salud.

Actualmente es titular del Programa de Antropología Médica en la Escuela de Medicina de la Universidad Cuauhtémoc en San Luis Potosí y desarrolla alternativas de comunicación intercultural en las comunidades de la Meseta Purépecha en Michoacán.

En el 2018 recibió el premio Fray Bernardino de Sahagún por su investigación sobre el sistema ritual de los pames de Ciudad del Maíz, S.L.P. y en 2022 obtiene una mención honorífica del Premio Manuel Espinosa Yglesias por un artículo de investigación sobre la defensa de los bosques de la comunidad indígena de San Francisco Cherán K'eri.