



AIBR
Revista de Antropología
Iberoamericana
www.aibr.org
Volumen 19
Número 3

Septiembre - Diciembre 2024
Pp. 483 - 505

Madrid: Antropólogos
Iberoamericanos en Red.
ISSN: 1695-9752
E-ISSN: 1578-9705

Mujeres *p'urhépecha* frente a las violencias machistas: Acuerpar la memoria y defender el territorio

Malely Linares Sánchez
Universidad Autónoma De Zacatecas
Betmalisa@gmail.com

Inmaculada Postigo Gómez
Universidad De Málaga
mpgomez@uma.es

Recibido: 06.04.2023
Aceptado: 07.06.2023
DOI: 10.11156/aibr.190305

RESUMEN

Esta propuesta tiene como objetivo la construcción de una tipología que permita analizar las violencias históricas infringidas hacia las mujeres *p'urhépechas* en Cherán y cómo estas se vinculan con las disputas presentes en el territorio, especialmente por la apropiación del bosque. Haremos hincapié en las diversas estrategias de lucha y resistencia que ellas han erigido para paliarlas y para defender las distintas formas de vida. Esta construcción analítica se realizó a través de los talleres de cartografías cuerpo-territorio que se llevaron a cabo en diferentes periodos temporales durante los seis años de trabajo de campo que contemplan esta investigación (2016-2022) y de los cuales participaron mujeres de la comunidad en diferentes rangos de edad.

PALABRAS CLAVE

Mujeres indígenas, cuerpo-territorio, violencias, territorio, Cherán.

P'URHÉPECHA WOMEN FACING VIOLENCE: ACCORDING THE MEMORY AND DEFENDING THE TERRITORY

ABSTRACT

The objective of this proposal is to build a typology that allows analyzing the historical violence inflicted on P'urhépecha women in Cherán and how they are linked to the disputes present in the territory, especially over the appropriation of the forest. We will emphasize the various strategies of struggle and resistance that they have erected to alleviate them and to defend the different forms of life. This analytical construction was carried out through the body-territory cartography workshops that were carried out in different time periods during the six years of fieldwork that this research contemplates (2016-2022) and in which women from the community participated. in different age ranges.

KEY WORDS

Indigenous women, body-territory, violence, territory, Cherán.

1. Introducción

En México no son extensas las investigaciones que aborden la violencia contra las mujeres indígenas desde entornos culturalmente diferenciados y que tengan en cuenta un enfoque interseccional, intercultural, y con perspectiva de género. Hacen falta análisis integrales sobre los diversos elementos multifactoriales que agravan su situación de vulnerabilidad y violencia por la confluencia de diferentes estructuras de opresión.

Contra las mujeres indígenas, a nivel general destacan los factores de invisibilidad e impunidad sobre las situaciones de violencia machista, existiendo dentro de las comunidades incluso una naturalización (que se está cuestionando), pero que es patente a través de distintos tipos de maltrato, marginalización, subordinación, reclusión y exclusión de estas de la vida de las comunidades.

En este sentido, las mujeres indígenas en México (aunque también en otros países de Latinoamérica), se enfrentan a distintas condiciones de marginación que impiden o que obstaculizan el ejercicio de sus derechos dentro y fuera de los sistemas legales, debido, entre otras cosas, a que son integrantes de pueblos subordinados y culturalmente diferenciados, a su condición de pobreza y marginación, y también por motivos de género. Estos elementos interseccionales de clase, etnia y género hacen que se agudicen las violencias ejercidas contra ellas por el hecho de ser mujeres indígenas.

Las violencias que primordialmente se han identificado hacia este sector poblacional en México, tienen además y como consecuencia el desconocimiento de sus derechos fundamentales en tanto que mujeres y en tanto que mujeres indígenas. Algunas de las más perceptibles son los casamientos forzados, el acceso reducido a la educación, el casi nulo acceso a la tierra y otros recursos económicos, las violaciones, la violencia sexual, la venta en casos extremos, el excepcional acceso a cargos de representación, autoridad, poder y decisión, las prolongadas jornadas de trabajo cotidiano, y la limitada libertad personal de circulación y decisión (Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, 2012).

Añadiríamos que a estas violencias se suman los asesinatos de mujeres defensoras de la vida y los territorios de Abya Yala (los femicidios territoriales, como le denominan algunas autoras), quienes ponen sus cuerpos en lucha frente a las desigualdades estructurales y a los megaproyectos de despojo capitalista, y que por el hecho de resistir ante estos conglomerados corpoestatales han sido amenazadas y, en muchos casos, han perdido la vida.

En el caso que abordamos, nos centramos en la lucha territorial de las mujeres *p'urhépecha* en Cherán, México, que se hizo especialmente visible el 15 de abril de 2011, aunque tiene antecedentes desde la época precolonial. A partir de este levantamiento encabezado por las mujeres, los habitantes empezaron a reapropiarse del territorio con la expulsión del crimen organizado, los talamontes y uno de los grandes problemas que tenía dividida a la comunidad: los partidos políticos. Estas primeras acciones trascendieron en una significativa lucha por la defensa de la autonomía, de la autodeterminación y de la Madre-Tierra (Nana-Echeri), lo que les permitió ser reconocidos como el primer municipio indígena en México en ejercer su libre autodeterminación, recobrando el sentido comunitario para hacer frente a la crisis civilizatoria del sistema-mundo capitalista, poner freno a la mercantilización de su territorio y reivindicar sus cuerpos como espacios políticos.

En esta investigación retomamos las metodologías cualitativas de las cartografías cuerpo-territorio, las narraciones orales y las genealogías feministas, mediante las cuales pretendemos visibilizar la importancia del rol histórico de las mujeres como sujetos políticos en su larga lucha de resistencias. Como señala López (2020), hacen falta un mayor número de investigaciones sobre las mujeres *p'urhépecha* en el ámbito de lo privado. No olvidamos las investigaciones de Ruíz Albarrán (2022) que se centra en la corporeidad de las mujeres en Cherán ante el narcotráfico; Fuentes, Moreno y Rivero (2021) sobre cómo se concibe la autonomía desde los propios sujetos políticos y bajo qué formas se concreta y cómo se relaciona con el Estado y/u otros actores territoriales; Hernández y Sereno (2005), quienes recopilan una serie de relatos de mujeres *p'urhépechas* que a través del tiempo ven la vida de otra manera, y Durán (2021), quien nos muestra desde la antropología, la geografía crítica y el feminismo, cómo el capitalismo ha afectado la vida cotidiana de las mujeres *p'urhépechas* en Zirosto y Cherán (Michoacán) al favorecer la violencia y acentuar la precarización de cuerpos, vidas y tierras. Asimismo, con López (2020, p.4) coincidimos en decir que el levantamiento de 2011 no se produjo por hechos espontáneos, sino que respondió, además del hartazgo, a un cúmulo de factores: «la migración, la violencia ejercida por los grupos del crimen organizado y la relación histórica con el territorio que hicieron trasladar sus experiencias organizativas del ámbito privado-familiar al ámbito político-comunitario».

En el caso de Cherán, las mujeres han encarnado una lucha de larga duración (Braudel, 2006) por la defensa del territorio y del bosque, espacios en los que reconfiguran sus cuerpos y su accionar político y cultural. En ese sentido, este artículo parte de la visión que las comuneras tienen

acerca del territorio para, posteriormente, construir una tipología de las violencias atravesadas por el entronque patriarcal. Además, analizamos las distintas estrategias que han llevado a cabo para intentar erradicar las violencias y defender el cuerpo-territorio.

2. Fundamentación teórica

Consideramos central recuperar los aportes conceptuales, teóricos y/o metodológicos, cuyas contribuciones nos permitirán analizar desde una experiencia de conocimiento situado el estudio de caso de las mujeres *p'urhépecha* en Cherán, Michoacán. Con *conocimiento situado* nos referimos a la investigación y producción de conocimiento en situaciones históricas y sociales particulares que desmitifican las visiones universalistas, sin que con ello desconozcamos que existen causas estructurales globales de desigualdad que obedecen al actual patrón sistémico socioeconómico.

La noción de *conocimientos situados* implica más que una perspectiva parcial y una política de locación. Dicha noción introduce asuntos como la traducción de conocimientos en sitios que están enlazados por redes de conexiones entre comunidades de poder diferencial. ¿Cómo puede la antropología «ver fielmente desde el punto de vista del otro», especialmente desde la periferia, sin romantizar dicho punto, de un lado, y del otro, llevar a cabo una política de la traducción que tome completamente en cuenta los poderes diferenciales entre los sitios? Este último aspecto incluye, por supuesto, prestar atención a las fuerzas estructurantes del conocimiento local/subyugado que impone «traducciones e intercambios desiguales»; esto también implica «traducciones y solidaridades que tengan en cuenta la perspectiva de los subyugados» (Haraway, en Escobar, 2005, p. 247).

Teniendo en cuenta estos lineamientos, consideramos necesario recuperar el conocimiento oral «desde el pensamiento indígena y la teoría feminista, lo que nos permite comprender la importancia del carácter situado del conocimiento» (Tapia, 2018, p.5), por lo que discurrimos en lo fundamental en recobrar los aportes teóricos desde distintas vertientes de los feminismos contrahegemónicos, aquellos que Marcos (2010, p.20) denomina «feminismos abajo y a la izquierda» que se construyen desde una globalización desde abajo, «abriendo nuevos espacios de solidaridad y reciprocidad enfrentando al poder de las élites» y que ha abierto grietas en las luchas antisistémicas en distintas geografías del planeta como ha sido visible con las experiencias de Kurdistán, Colombia, Bangladesh, Turquía, Irán, Filipinas, Brasil, Ecuador, entre otras.

También consideramos importante retomar las contribuciones del ecofeminismo (Elmhirst, 2017; Navarro y Gutiérrez, 2018; Puleo, 2005; Svampa, 2015; Warren, 2004), el feminismo indígena (Gargallo, 2014; Millán, 2014; Tapia, 2018) y el feminismo comunitario (Cabnal, 2010; Marcos, 2014; Paredes, 2014). A partir de esta fundamentación teórica explicamos la actual crisis civilizatoria en el sistema-mundo y la posibilidad de una transformación de las estructuras socio-productivas y las violencias a través de la organización de las mujeres, y, en específico, centrarnos en el caso de Cherán.

Asimismo recuperamos los aportes que entrecruzan la antropología y la perspectiva de género en relación a la corporalidad de las mujeres: el trabajo de Raquel Osborne (2009) sobre la violencia de género, que demuestra cómo en las sociedades occidentales contemporáneas la violencia ocupa un papel no menor en la construcción de las relaciones entre mujeres y hombres, que son socializados de forma dispar. También retomamos los aportes de Judith Butler (1990, 2009 y 2022), quien indaga sobre la formación de la identidad y la subjetividad, afirmando que el género no es una naturaleza subyacente, sino una serie de actos cuya repetición dan lugar a una apariencia naturalizada. Y recuperamos los valiosos aportes de Heritier (2007), Moore (2009), Narotzky (2010), Comas (2018), en cuyas investigaciones la corporalidad es comprendida y explicada como territorio de resistencia.

Mediante este andamiaje teórico-conceptual abordaremos el caso de la comunidad *p'urhépecha* de Cherán y cómo en ella las mujeres, desde los preceptos del ecofeminismo, el feminismo indígena y comunitario, han recuperado los buenos vivires, la defensa de la Tierra y el territorio, y cómo han logrado el fortalecimiento de las tramas comunitarias frente a las diversas violencias, y también cómo han ido sumándose a otros tejidos de resistencias de mujeres en pro de la defensa de los cuerpo-territorios.

3. Metodología

La construcción metodológica es de carácter cualitativo y está enmarcada en la Investigación Acción Participativa (IAP); para ello retomamos la investigación aplicada desde la antropología comprometida, donde destacamos para el caso de Latinoamérica los trabajos de Contreras, Godinho y Louça (Contreras, 2021), para quienes es fundamental «recuperar la dimensión política y (des)imperializar las ciencias sociales y humanas» (Godinho, 2020, p.20). Asimismo, siguiendo a Contreras, nos proponemos una articulación entre la práctica y el sentir, donde existe un claro compromiso con

la realidad y con el acompañar a movimientos subalternos y luchas concretas por la descolonización del pensamiento y de los territorios.

Se aplicaron 13 entrevistas en profundidad a comuneras, teniendo en cuenta el criterio intergeneracional y que fueran activistas en la construcción comunitaria a partir del levantamiento de 2011. Los ejes temáticos abordados fueron la comunicación, el territorio, la cultura, la violencia y la autonomía. Conjuntamente, se tuvieron diversos diálogos con cuatro investigadoras e investigadores militantes, que acompañaron este proceso a lo largo de los once años, y nos permitieron a través de su experiencia contrastar nuestra información en relación con las distintas prácticas de defensa del territorio, la autonomía y el proceso de comunicación indígena.

Se realizaron cuatro talleres aplicando el método de cartografías cuerpo-territorio durante los seis años de trabajo de campo que contemplan esta investigación (2016-2022), pues los mapeos ecofeministas dan cuenta de cómo estas categorías se han ido vinculando y entretejiendo a través del tiempo y del espacio. Hicimos uso de esta técnica porque a través de estas representaciones corpóreas pudimos analizar dos amplias perspectivas: las dominaciones hegemónicas y las resistencias contrahegemónicas. Con ello fue posible construir nuestra tipología de las violencias en el municipio y entender cómo estas se suman a escalas geográficas más amplias de conflictos y luchas territoriales. Los cuatro pasos que llevamos a cabo para esa construcción fueron:

1. Etapa de sensibilización: se inició mediante la lectura de relatos de otras mujeres que aplicaron estos mismos talleres en diferentes lugares de la Sierra y la Amazonía ecuatoriana. Bajo nuestra participación mediante la IAP, construimos una matriz propia de mujeres defensoras del territorio en México y reflexionamos acerca de las luchas que ellas han enarbolado, a partir de sus historias de vida y testimonios. Las seleccionamos bajo el criterio de haber sido consideradas referentes emblemáticos por ser:

- a) Representativas en las luchas ecoterritoriales con legitimidad dentro y fuera de sus comunidades.
- b) Promotoras en procesos político-organizativos comunitarios por el beneficio de los bienes comunes y la autonomía.
- c) Lideresas en estrategias de resistencia y re-existencia frente a los megaproyectos de despojo.
- d) Revitalizadoras de conocimientos ancestrales para la defensa de todas las formas de vida.

2. Etapa de representación corpórea: cada participante realizó una cartografía corporal de sí misma, que se convirtió en un mapa. Allí plasmaron las agresiones que viven actualmente en el territorio y cuáles han enfrentado históricamente, cómo se viven desde sus propios cuerpos y cómo se definen ambos territorios.

3. Etapa de vinculación cuerpo-territorio (conflictos y resistencias): en las cartografías señalaron los espacios que habitan cotidianamente, y dónde ubicaban esos caminos en el cuerpo. Posteriormente, dibujaron los lugares que consideraron necesario visibilizar por importantes, y también en los que se sentían inseguras (violencias, rabia, dolor). Reflexionamos sobre cómo esos conflictos afectan sus propios cuerpos y, por último, identificaron los lugares donde encuentran sus luchas y rebeldías. Además de ello, ubicaron los lugares en donde surge la movilización y donde se da ese encuentro para organizarse.

4. Etapa de construcción del cuerpo colectivo: puesta en común mediante diálogos para encontrar los puntos de encuentro y las diferencias acerca de las distintas violencias y sus impactos, las implicaciones y las perspectivas de lucha y fortalecimiento comunitario, las estrategias de autocuidado y los mecanismos para la exigencia de justicia y respeto por sus derechos como mujeres indígenas.

Tras el análisis de los resultados de la aplicación de las técnicas expuestas, surgieron distintas reflexiones que nos dieron la posibilidad de pasar una siguiente etapa, en la que, tras reconocer esas violencias históricas, empezaron a preguntarse por el legado de sus ancestas y la larga lucha de las mujeres *p'urhépecha* que les antecedieron poniendo sus cuerpos y sabiduría ancestral tejidos al territorio.

Así, iniciamos una segunda etapa: la de recuperar las genealogías feministas con el objetivo de visibilizar esas mujeres borradas de la historia comunitaria, que fueron tomando rostro, palabras y vida mediante la construcción de relatos orales. Una pregunta central orientó estas narraciones: ¿a qué mujer de la comunidad admiras y por qué? A partir de las respuestas, se fue construyendo una constelación de dichas genealogías.

La búsqueda/construcción de genealogías feministas surge de la necesidad de hallar raíces históricas y situadas para nuestras intervenciones teóricas y políticas. Implica preguntar por nuestras antepasadas en procura de un cierto horizonte de comprensión, de un relato que posibilite el anudamiento del sentido y el trazado de continuidades (Ciriza, 2015, p.85).

Esto nos permitió acercarnos a la praxis política, a la recuperación sociohistórica, a la reconstrucción de los procesos y de los legados de las mujeres de la comunidad, como también a las diversas formas de opresión a las que se han enfrentado.

4. A modo de introducción

Cherán es uno de los 113 municipios del Estado de Michoacán en México. Tiene 22.000 habitantes, en su mayoría indígenas. Geográficamente es un lugar privilegiado y su actividad principal son las relacionadas con el campo. El municipio cuenta con dos áreas naturales protegidas.

Desde las primeras décadas del siglo XX hasta el año 2010, el municipio enfrentó una serie de conflictos transversales en relación con la disputa por el control del territorio y de los recursos naturales, primordialmente el bosque objeto de la sobreexplotación. En tal sentido, las decisiones sobre el territorio comunitario eran tomadas desde fuera, y, en algunos casos, con los cuerpos de seguridad al servicio del crimen organizado.

El 15 de abril de 2011 se produjo una rebelión encabezada por las mujeres para conservar los bosques y conseguir seguridad y justicia. Su objetivo era la recuperación del territorio y de las formas de gobierno autónomas, mediante la lucha contra la dominación del Estado, que transgredía sus marcos jurídicos propios.

4.1. El significado del cuerpo-territorio para las comuneras

Bajo el lema «por la seguridad, justicia y reconstitución de nuestro territorio», las y los comuneros empezaron a organizarse para recuperar formas sociopolíticas comunitarias. La apuesta por defender el territorio implicó, no solamente preservar el despojo ocurrido de al menos la tercera parte del bosque¹ de la comunidad, sino también proteger todo su sistema cosmogónico, recuperar la memoria, sus propias prácticas, y hacer uso estratégico de instrumentos que les permitieran sostener al movimiento.

Así, y por esa intrínseca relación entre las mujeres y la defensa del territorio, pudimos observar cómo hay una reapropiación con relación a

1. Según la resolución presidencial del 23 de agosto de 1984 sobre el reconocimiento y titulación de bienes comunales, Cherán tiene en posesión de acuerdo con sus títulos virreinales y en forma pacífica y libre de conflictos, una superficie de 20,826-95-57 Has., de agostadero y monte alto con pequeñas porciones laborables; por otra parte, presenta conflictos por límites en la forma siguiente: con Carapan, Municipio de Chilchota, 204-10-00 Has.; con Cherán-Atzicurino (Cheranastico), Municipio de Paracho, 72-25 07 Has., y con Arantepacua, Municipio de Nahuatzen, 730-03 Has.; asimismo se localizó una superficie de 2,695-60-00 Has., ocupada por pequeñas propiedades o posesiones que forman unidad topográfica y que presentan conflicto con los linderos de la comunidad (Diario Oficial de la Federación, 1984). Sin embargo, es importante señalar que, con la resolución de límites según Vicente Sánchez Chávez, quien hizo parte de la administración del Consejo de Bienes Comunales en la primera estructura, Cherán cuenta con 27.000 hectáreas en total, de ellas fueron devastadas 9.000. No obstante, en 2018 más de 5.000 hectáreas han sido recuperadas con por lo menos cinco millones de árboles (Sánchez Chávez, 2020).

sus cuerpos, dotándolos de un sentido político en el que cuestionan los roles tradicionales y se asumen como protagonistas de sus decisiones.

Para las comuneras, el cuerpo es entendido como un territorio de lucha, de producción y reproducción de la vida frente a la expropiación del capital que mercantiliza cuerpos y territorios. Así, cuando el crimen organizado las amenazó con violentar sus cuerpos, asumieron su defensa, significándolos en tanto territorios directamente tejidos a Cherán. Además, plantearon nuevas formas de relacionamiento comunitario para alcanzar la armonía y los buenos vivires, tal como mencionan las lideresas comuneras: Yunuen Torres² y Rocelia Rojas³:

El territorio es esto que habitamos pero que se compone no solo del piso donde estamos ni del bosque que nos acompaña sino también de todo aquello que creemos, del conocimiento que se nos ha transmitido a través de la oralidad y los abuelos, desde los conocimientos que la gente aquí tiene de las plantas, de los lugares, de los animales, de toda esta creencia desde que ves un cerro (Torres Ascencio, 2020).

Para mí el territorio lo iniciamos con lo que es la casa, nuestro hogar o también puede ser mi cuerpo, mi persona, entonces, si defiendes tu cuerpo y tu persona, pues, obviamente que eso es tu territorio (Rojas, 2020).

¿Qué es lo que hicieron las mujeres en Cherán? Pues ver que ya nos estaban llegando a las venas, ¿no? Entonces si cortaban estos árboles el agua se va y ya no vamos a tener de qué vivir. Por eso ahorita las formas de defender el territorio son cuando educamos a nuestros hijos de que debemos y sabemos poder acudir al campo y este territorio que tenemos de Cherán lo defendemos (Torres Ascencio, 2020).

En esa defensa de las distintas formas de vida, consideran que el territorio, y particularmente el bosque, constituye para la comunidad un elemento central en la producción y reproducción de la vida porque forma parte de la Madre-Tierra (Nana Echeri, en *p'urhépecha*), condición imprescindible de la existencia de la comunidad.

El bosque es considerado un ser vivo con el que se interactúa, se dialoga, y que está presente como parte de sus familias, forma parte del

2. Yunuen Torres Ascencio, es integrante activa de la fogata Kejsitani: Mujeres por la Memoria, ha tenido una destacada trayectoria en Radio Fogata e hizo parte durante la segunda estructura de gobierno del Consejo de Jóvenes.

3. Rocelia Guardián Rojas, es parte activa de la fogata Kejsitani: Mujeres por la Memoria y trabajó junto a exintegrantes del Consejo de Jóvenes del segundo Gobierno Comunal en diferentes proyectos para la comunidad.

cuerpo-territorio comunitario, y es una herencia para las generaciones posteriores:

Queremos una comunidad en equilibrio con la naturaleza, recuperando la cosmovisión P'urhépecha, de respeto y cuidado de la Madre-Tierra. Un Cherán con su bosque recuperado, con un esquema de aprovechamiento sustentable, que garantice de manera plena la reproducción del bosque para las generaciones en el largo plazo (Concejo Mayor de Gobierno Comunal de Cherán, Michoacán, 2019, p.14).

Nosotras como mujeres tenemos un vínculo más estrecho con el bosque que los hombres, cuando extraemos algo del bosque lo hacemos con más cuidado o hasta tenemos que pedirle permiso [...] porque a final de cuentas este es el que nos da pues la vida y la tenemos (Pedroza G, 2021).

El bosque constituye el sustento económico por los recursos forestales, pero también forma parte fundamental del proceso sociopolítico y cultural comunitario. Desde la leyenda de Eréndira hasta el levantamiento de 2011 ha sido esencial en el proceso organizativo, tal como también sucede en otras latitudes como la India, en donde los bosques siempre han sido el centro de la civilización, como afirma Vandana Shiva:

Aranyani, la diosa de los bosques, ha sido adorada como fuente primordial de vida y fertilidad, y el bosque como comunidad es considerado modelo de evolución para la sociedad y la civilización. La diversidad, la armonía y la capacidad de los bosques de sustentarse por sí mismos son principios organizativos que han servido de guía a la civilización india: *aranya samskriti* [cuya traducción aproximada sería *cultura del bosque*] (Shiva, 2004, p.27).

Así, y al igual que las tribus de la región central de la India, el bosque es el contexto y la condición de supervivencia, y así como las mujeres en Cherán resistieron a la tala indiscriminada de madera, las mujeres en la India han resistido a la expansión del eucalipto porque destruye los sistemas hídricos, geológicos y de nutrición.

Además de la relación entre cuerpo y territorio es necesario apuntar que existen otros elementos fundamentales en su cosmovisión y en la defensa territorial que reivindican mediante la ritualidad. La madera, el fuego, la tierra y la luna siguen siendo elementos esenciales: la noche de cada 1 de febrero es el Año Nuevo P'urhépecha (Ximbani Uéxurhini) en el que se renueva el fuego mediante una caminata guiada por las mujeres, quienes llevan encendido el copal. A ritmo de *pirekuas*⁴ caminan desde la

4. Las *pirekuas* se refieren a toda una serie de elementos culturales asociados generalmente a las canciones que van acompañadas de letras en lengua *p'urhépecha*, ritmos, melodías, en

sede anfitriona hacia el próximo lugar al que será entregado el fuego, y se ofrenda a Curicaueri (dios del fuego que se remonta a la época prehispánica) para que las cosechas sean fructíferas, agradeciendo también a Nana-Echeri.

El levantamiento de 2011 para las mujeres de Cherán ha significado la recuperación de su territorio, de sus cuerpos y de sus prácticas ancestrales, que han sido atravesadas por las distintas violencias. Ante el miedo decidieron resistir y defender los bosques, el territorio, la comunidad y sus propias vidas, fortaleciendo distintos mecanismos en su cotidianidad, en sus hogares y en el espacio público (como las fogatas), incrementando su participación actual en la esfera política comunitaria y permitiendo una resignificación identitaria. Desde este momento se abrieron grietas para su reconocimiento en los distintos órganos de toma de decisión comunitaria.

4.2. Tipologías de la violencia de género en Cherán

Partimos de las violencias propias del entronque patriarcal como las han denominado las feministas comunitarias. Son las que se refieren a las opresiones de larga data dentro de la comunidad, corresponden al patriarcado originario ancestral y señalan las relaciones desiguales de poder entre hombres y mujeres o la dualidad opresiva dentro de las comunidades indígenas, violencias estas que las comuneras han puesto en cuestión por considerarlas incoherentes con el propósito comunitario de vivir en armonía (*sesi irekani*).

4.2.1. Roles tradicionales del entronque patriarcal

En la primera violencia identificada refieren que dentro de la comunidad aún persisten prácticas de vigilancia sobre el desempeño de las más jóvenes, «muchas veces convirtiéndose en custodias de los valores patriarcales y heteronormativos» (Calveiro, 2019, p.4).

Tradicionalmente a las mujeres se les habían asignado los roles de la esfera doméstica y la vida privada; la realización de las labores del hogar, la organización de las fiestas, el tejer y la preparación de alimentos tradicionales como las corundas, el churipo, nacatamales o las charicorundas:

ocasiones bailes que recrean diversos hechos históricos; en una de ellas se cuenta cómo de la noche a la mañana Santiago Slade llegó con las vías del ferrocarril; más recientemente han creado *pirekuas* cuyas letras hablan del levantamiento el 15 de abril de 2011.

En segundo año ya sabíamos bordar de todo, ahorita no saben bordar nada, yo creo que por ahí sí han sido nuestras fallas de papás. Mi abuelita era buena para comerciar, sus atápakuas, sus tamales y acababa con su tascalito, su ollita de atápakua y cual más le compraban (Campos, 2021).

Pese a la asignación e imposición cultural de estos roles tradicionales, en la realización de las cartografías y en las narraciones orales, las comuneras destacaron cómo entre sus antecesoras muchas mujeres desde niñas formaron parte del espacio público en su relación comercial mediante la venta de distintos productos, principalmente agrícolas, hierbas o comidas. Aún hoy esa actividad es ejercida principalmente por las mujeres, con la venta de charalitos (pescados), ropa, rebozos, artesanías y huanengos, hechos por ellas mismas.

En sus relatos mencionan que algunas aprendieron oficios tradicionalmente masculinos, pero finalmente por la presión sociocomunitaria construyeron familias nucleares abandonando esos oficios:

Yo creo que la mayoría de usos y costumbres siempre piensa que las mujeres son para estar en la casa y no son para salir o para ser alguien en la vida. Siempre bueno a mí me ha tocado escuchar y ver personas que están con su familia y así, y siempre quieren tener a su esposa en la casa, entonces en un tiempo yo así decía: no, yo no quiero esos usos y costumbres porque uno es el centro a lo mejor de la casa ¿verdad? Uno es quien une y todo, pero también uno tiene sueños y también uno puede salir adelante y lograrlos entonces sí necesitaríamos ver bien esta parte de los usos y costumbres (Martínez, 2021).

Si bien el rol de las mujeres ha sido principalmente en los hogares, también es importante mencionar que, en la memoria colectiva de las comuneras, además de las ancestras dedicadas al comercio, destaca el papel de la mujer en su papel de curandera. Este rol se ha revitalizado a partir del levantamiento, y con él las mujeres han cobrado un gran protagonismo.

Las mujeres demandan un mayor reconocimiento a nivel comunitario y adoptan nuevas posturas y formas de asumirse dentro de la comunidad. Muchas de las más jóvenes vinculan la vida comunitaria con su formación académica y profesional, lo que en generaciones anteriores era difícilmente alcanzable debido a las dominaciones impuestas por los patrones sociocomunitarios (labores de madres y esposas) pero que no correspondían ni al deseo ni a la decisión propia. La situación va cambiando y hay cada vez más mujeres que deciden si desean casarse y ser madres.

Asimismo, en ese recambio generacional las jóvenes asumen posiciones críticas frente a la violencia de género y realizan acciones de prevención y de visibilización de sus derechos, sumándose a acciones globales

como las del #8M en 2021, donde un grupo de comuneras en el «Puente» en Cherán instalaron carteles con frases alusivas a las mujeres más admiradas en la memoria de sus habitantes, o en referencia a las violencias vividas: «tu abuelo siempre se gastaba el dinero en emborracharse, yo por eso salía a inyectar o buscaba la forma de siempre traer dinero y que no faltara que comer» (Francisca García); algunas otras frases hacían alusión a la valentía de sus propias luchas: «un día el delantal también sirvió para taparle los ojos a los talamontes y que no nos reconocieran»; otros carteles estaban acompañados de fotografías y dibujos en los que se plasmaban a las habitantes. Esta acción fue transmitida virtualmente a través de las redes sociales de la Fogata Kejtsitani: Mujeres por la Memoria, lo que les permitió una mayor visibilización externa de la importancia de la problemática.

4.2.2. Exclusión de los espacios de participación política

Siguiendo este rastreo de la violencia de género y retomando el entronque patriarcal, identificaron un segundo tipo de violencia de género persistente: la exclusión en el acceso a los cargos de representación comunitaria y de toma de decisiones. Estas violencias se materializan en frases peyorativas, infantilización, micromachismos, palabras soeces o vulgarización de sus funciones para que dimitan o se abstengan de participar:

Antes, la tarea de los hombres era irse al campo, ellos solos cultivando las tierras, las mujeres aquí haciendo el quehacer todos los días e ir a lavar a un río. Preparabas la comida para esperar a los niños de la escuela y luego para esperar al marido más tarde. Uno que otro se iba a Estados Unidos y las mujeres se quedaban aquí, pero todo era así. Nadie discutía lo que le tocaba (Leco, 2021).

Sin embargo, a partir del levantamiento y con la creación de los Consejos de Mujeres y Jóvenes, se incrementa su participación en estos espacios. Desde que iniciaron las asambleas, la participación femenina ha sido activa y mayoritaria:

Es una realidad que nos sigue faltando también que como mujeres mismas tengamos que trabajar en nuestra manera de relacionarnos, incluso de expresarnos de las mismas mujeres, eso es muy, muy notorio y que también dentro de las mismas mujeres es todo un proceso que se inicia para cambiar ciertas mentalidades. Esta idea del machismo es todavía arraigada y de alguna manera, incluso potenciado desde las mujeres que sigue estando muy presente en acciones muy simples como que un hombre no toque un plato o menos una

escoba, o «¿tú por qué vas a recoger?» Entonces, esas acciones las veíamos como muy vivenciales dentro del Consejo y son cosas que han tenido que ir cambiando y cosas que cuando las gritas eres una arrogante, altanera, grosera pero que las tienes que decir porque son las únicas maneras en donde pueden cambiar. Han sido muchos procesos de aprendizaje desde el ser mujer, joven y estar inmiscuida en estos espacios (Torres Ascencio, 2020).

Además de abrir estos canales de participación política dentro de la estructura de gobierno también lo han hecho en sus cuatro barrios, tanto en las asambleas como en las fogatas, que han sido escenarios para la discusión, el consenso y la revitalización del tejido comunitario, espacios de diálogo que se trasladan del fogón de las casas a las fogatas en las calles, y es en ellas en donde han fungido como tejedoras comunitarias del fuego, de la palabra y de la memoria viva.

4.2.3. Desposeídas de la tierra

Una tercera violencia identificada es la que se asocia a la tenencia de la tierra, pues si bien ellas han puesto allí sus cuerpos para defender el territorio y lo común, es todavía un lugar de disputa:

Violencia es que la mujer no sea propietaria de un determinado terreno ¿no? [...] Cuando la mujer pues también sabe producir la tierra, sabe manejarla y sabe protegerla, entonces, esa es una forma de violencia que dices: pues la mujer no tiene derecho y todo pues porque el hombre es el que dice o el papá, o los hermanos [...] Entonces esa es una de las violencias que se ve más aquí ¿no? Y no solamente aquí sino también en otras partes (Rojas Guardián, 2021).

En ese sentido, Mercedes Olivera, junto a su equipo de impulsores en la construcción del «Movimiento en Defensa de la Tierra, el Territorio y por la Participación y el Reconocimiento de las Mujeres en las Decisiones» coinciden con el sentipensar de las comuneras en el «desinstrumentalizar a la tierra como mercancía», apuesta por conservar la tierra-territorio como espacio material y espiritual donde se tejen usos y costumbres, y son críticas de esos usos cuando se reproducen patrones de machismo y violencias.

Acerca de las causas estructurales por las cuales las mujeres indígenas no pueden acceder a la tierra, la autora dirá que debido a la división sexual del trabajo se han generado prácticas culturales, las cuales condicionan el acceso a los miembros de la familia a la tierra, predominando el traspaso de los derechos de la misma sobre los hijos varones, de manera

que son los hombres quienes han asumido el control sobre su uso y los recursos que de allí se derivan:

[...] Las mujeres no son consideradas como dueñas de la tierra, ni jurídica, ni socialmente y en muchas ocasiones no se reconocen ellas mismas como poseedoras de la tierra, negándoles el reconocimiento en su aporte en la producción de alimentos para el consumo familiar y por consiguiente a la economía familiar y comunitaria (Olivera, Padilla, Flores, Nucamendi y Eboli, 2015).

Como propuesta, Olivera afirma que el solo acceso de las mujeres a la tierra no garantiza su participación en los espacios de toma de decisiones ni su acceso a los cargos de representación. Por ello, es necesario acompañar ese acceso a la tierra con una serie de mecanismos que posibiliten transformar esas estructuras patriarcales y que las excluye de los medios de producción y de la posesión de bienes comunes, y que derivan de las imposiciones históricas comunitarias o de las legislaciones vigentes.

4.2.4. Violación y feminicidio, dominio patriarcal sobre los cuerpo-territorio

Para explicar la cuarta violencia identificada es necesario señalar que en el contexto histórico de desposesión de los territorios hay una distinción de género en las violencias que se ejercen sobre sus pobladores: sobre los varones las violencias son asesinatos y secuestros, sobre las mujeres son las violaciones a cualquier edad, ejecutadas tanto por parte de agentes estatales como por integrantes de las redes criminales.

Afirma Calveiro (2019) que la violación a las mujeres mayores de las comunidades (70 u 80 años) representa un doble ultraje; en primer lugar, por su condición de mujeres, pero también por el papel que los mayores —hombres y mujeres— tienen dentro de la vida comunitaria, donde se les reconoce un lugar de autoridad y respeto, siendo una ofensa a ellas y a la comunidad en conjunto. Sobre la violación de niñas de 13 o 14 años, es una ofensa igualmente atroz, ya que esta práctica afecta a adolescentes, secuestradas por las redes de la delincuencia para ser utilizadas sexualmente y, una vez embarazadas, devueltas a sus familias. Como explica Segato (2013), la violación es un acto de poder patriarcal para imprimir el dominio sobre el cuerpo de las mujeres, entendido también como un territorio.

Giulia Marchese menciona que «la noción de feminicidio es justo la conexión entre terrorismo de estado y terrorismo sexista, entre el cuerpo como un territorio que es puesto a temblar para ser controlado y apro-

piado» (2019, p.26). Por ello, en el caso de Michoacán, la violencia del crimen organizado y su expresión sobre los cuerpos de las mujeres indica que estos cuerpos también se apresan y violentan en la disputa de las organizaciones delictivas por el control del territorio (Velásquez, 2019).

En ese sentido, en nuestra investigación identificamos un punto de inflexión a partir del que se ha hecho conscientes a las mujeres y a la comunidad de este cuarto tipo de violencia sexual. Este punto se suscitó a través de dos hechos clave: en primer lugar, el caso de feminicidio hacia una integrante de la comunidad y, en segundo lugar, el feminicidio de una joven en Morelia, ciudad cercana a Cherán. Estas dos situaciones fueron detonantes en la reflexión, toma de acciones y repercusiones por parte de las comuneras.

El primero de los hechos es el de Guadalupe Campaur Tapia, que en enero de 2018 fue violada y asesinada en Chilcolta, a 30 kilómetros de Cherán, su comunidad de origen. Este feminicidio fue el detonante para la consciencia por parte de las comuneras de que estábamos ante la cuarta categorización de las múltiples violencias perpetradas contra las mujeres. Las comuneras recuerdan a Guadalupe como una comprometida activista ambiental que defendió desde el inicio del levantamiento el territorio y luchó contra el crimen organizado. Fue guardabosques y una de las fundadoras de la Ronda Comunitaria, un difícil cargo teniendo en cuenta que antes del levantamiento ninguna mujer había ocupado la titularidad del poder municipal, y apenas dos o tres habían sido regidoras. Asumir este cargo significó para «Lupita», como la recuerdan en Cherán:

Un reto, por ser mujer. En febrero del 2012, se conforma la ronda oficialmente por los cuatro barrios, solo éramos dos mujeres una del barrio primero y yo del barrio tercero; empezamos y a los quince días, nos dicen que iba a subir un grupo al cerro denominado guardabosques y para eso tenías que tener buena condición y segundo saber lo que era caminar en campo y no tener miedo, todo eso y empezaron a hacer entrenamientos muy especiales a los de abajo. Yo quería ir a campo y les dije que quería ir, no me querían por ser mujer; segundo, por no saber nada de armamento y porque no conocía el campo. Comencé a entrenar de día y de noche, y ya que nos dicen que teníamos que ir a campo, y como yo quería, me presenté. Nos entran en un cuarto, los que supuestamente íbamos a ir y comienzan a dar las armas a todos, y a mí me pasan, y me dicen que no alcancé. Les digo que quiero ir y para ese entonces el Chino se desfunda su arma y me la da. Recuerdo las palabras de un compañero que dijo «en lugar de andar cuidando arriba, vamos a andar cuidando a la 14 (término para referirse a una mujer), que se quede abajo». Y dije «¿qué se creen estos cabrones, que yo no voy a poder?», yo sí voy a ir. Me dicen vamos a caminar de seis a ocho horas y les dije «no importa, yo voy a caminar», y fue de la

forma que me integré al grupo de los guardabosques que estuve año y tres meses (Guillén, 2018).

El feminicidio de Guadalupe hizo que integrantes de la Fogata Kejtsitani (principalmente mujeres), junto a Lucero Ibarra, integrante del Colectivo Emancipaciones, organizaran una manifestación para exigir justicia. Aunque el Gobierno guardó silencio, esta iniciativa fue apoyada por gran parte de las y los comuneros mediante las Asambleas de Barrio y el Consejo de Jóvenes, que realizó un comunicado en el que condenaba el asesinato y demandaba una respuesta. Hubo algunas renuencias para la realización de esta movilización e incluso se cuestionó a las organizadoras, acusándolas falsamente de que tenían intereses ocultos; otros decían que la marcha afectaría a las autoridades, pero, finalmente, el apoyo de la comunidad fue mucho más amplio que el de quienes se oponían. Acerca del feminicidio de Guadalupe hubo dos apreciaciones:

En ocasiones, se interpretaba como el ataque a una líder comunera; en otros casos, se señalaba que su participación en espacios que no son tradicionalmente femeninos, como la Ronda Comunitaria, era la razón del crimen. Según la primera interpretación, el asesinato de Lupita era un golpe contra el proyecto político de Cherán; según la segunda, era la muestra de una sociedad conservadora donde las mujeres todavía no pueden ocupar todos los espacios y son reprimidas por comportarse fuera del canon de lo tradicionalmente femenino (Ibarra, Rojas, Tapia y Torres, 2020, p.156).

Sobre estos hechos, se encontró responsable del feminicidio a un hombre con quien Guadalupe había entablado una relación, certificándose como un caso de violencia de género en el seno de la pareja y que no había sido contemplado como tal *a priori*. Así, las comuneras toman conciencia de la necesidad de visibilizar este tipo de violencia de género mediante tres acciones: la realización de un artículo académico acompañado por Lucero Ibarra en el que se denunciaba el feminicidio, el comunicado del Consejo de Jóvenes, y la manifestación pública; las comuneras sentaron un precedente para visibilizar que la violencia de género no debe ser normalizada bajo ninguna circunstancia y que también se produce en el seno de las relaciones afectivas.

El segundo de los hechos detonante para identificar este tipo de violencia y el accionar de las comuneras frente a la violencia de género fue el feminicidio de una joven en Morelia. Este caso no les fue ajeno debido a que muchas de ellas estudian o han estudiado en esta ciudad. Por ello, las mujeres más jóvenes de la comunidad convocaron una marcha. Esta se realizó un domingo en Cherán, día en que generalmente los hombres

transitan las calles disponiendo de ellas para escuchar música a un alto volumen en sus coches. Además de repudiar lo sucedido, a través de este acto hubo una apropiación territorial de las mujeres, que tomaron las calles y alzaron la voz para expresar consignas feministas y contra la violencia de género.

Ello muestra que, si bien en Cherán el sistema de usos y costumbres pervivía, este no es inamovible, y se van consiguiendo redefinir los roles comunitarios y sus prácticas, construyendo un proceso autonómico que configura:

Nuevas formas de la política, la seguridad, la organización social, en las que toman elementos antiguos, pero los reformulan para articularlos a las necesidades actuales. [...] se replantean el lugar de las mujeres y reconocen como un problema su escasa incorporación a ciertos órganos de participación, y se proponen prácticas que tienden a tratar de subsanar este problema. Intentan cuotas de género que no siempre logran y revisan los perfiles para cubrir cargos comunitarios que puedan implicar formas encubiertas de discriminación (Calveiro, 2019, p.5).

A partir de estos dos hechos y de las acciones que los contestaron, es importante advertir en la necesidad de profundizar en posibles soluciones. Así, y siguiendo el estudio de Violencia contra las mujeres indígenas en México, sería necesario darle una atención efectiva a esta problemática desde dos ángulos básicos: «los procesos sociales y culturales que reproducen la violencia contra las mujeres, por una conjunción compleja de factores; y los marcos, condiciones y prácticas institucionales para enfrentarla, desde la prevención hasta la sanción y la reparación» (Bonfil, De Marinis, Rosete y Martínez, 2017, p.43).

En esa vía, y teniendo en cuenta tanto las repercusiones como los cambios suscitados por esos hechos, desde febrero de 2022 se avanza en un protocolo de atención para mujeres en situación de violencia. En la construcción del instrumento participan integrantes del Laboratorio de Antropología Jurídica del Estado que hacen parte de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) y a su vez tienen una larga trayectoria de acompañamiento a la comunidad en asuntos relacionados con sus derechos (Medina, 2022).

5. Conclusiones

A través de este artículo analizamos la experiencia de las mujeres *p'urhépecha* en Cherán, México, tomando en cuenta como marco teórico los importantes aportes del ecofeminismo, el feminismo indígena y el feminismo comunitario,

que en Latinoamérica ha sido precursor de la defensa territorial y del cuerpo-territorio en un sentido colectivo y desde una mirada autonómica. Como hemos visto, se evidencia el protagonismo de las mujeres cheraníes tanto en la esfera privada como en la esfera pública, especialmente en distintos momentos históricos de ruptura. Sin embargo, ha sido desde el levantamiento en 2011 donde su rol tradicional se ha transformado significativamente, ejerciendo cargos de toma de decisión política y cuestionando las distintas violencias imbricadas en el entronque patriarcal, proponiendo nuevos escenarios de discusión y propuestas de cara a sanar y defender el territorio-cuerpo-tierra.

En ese sentido, el levantamiento reconfiguró las relaciones comunitarias que habían sido fragmentadas por los partidos políticos, el crimen organizado y las estructuras de dominación. A través de la reconciliación, resurgió la armonía comunitaria y el reencuentro alrededor de las fogatas. El proyecto autonómico en Cherán ha implicado una lucha por conservar la memoria, ha buscado la reciprocidad entre la acción y la palabra y se ha erigido como un cuerpo colectivo por la defensa del bosque. Como pudimos constatar, hay profundas reflexiones y nuevas prácticas acerca de los roles de género, y, aunque en el caso de Cherán no se haya roto de manera tajante con estos, las características de su praxis expresan potencialidades profundas del feminismo comunitario, aunque varias de las comuneras no se autoperciban como feministas.

Dentro de las contribuciones que surgieron a través de los talleres es destacable la tipificación de las violencias de género por las que atraviesan las mujeres y las múltiples formas en que las han ido transformando desde sus experiencias situadas y el relevo generacional. Frente al feminicidio, han acuerpado el territorio y han puesto de relieve la importancia de sus cuerpos como espacios políticos y de denuncia.

Al vincular los talleres y los postulados de los feminismos comunitarios corroboramos cómo históricamente el cuerpo de las mujeres ha sido atravesado por dominaciones precoloniales y coloniales o, como lo enuncian las feministas comunitarias, el entronque patriarcal. En ese sentido y según lo apuntan las teóricas del feminismo comunitario, mediante esos sometimientos hay una expropiación de los territorios, de los cuerpos y también de los saberes. Así, la lucha que ellas encarnan desde tiempos prehispánicos y con una ruptura significativa en 2011, visibiliza la importancia de entender el cuerpo como territorio político.

De esa resignificación crítica de los cuerpos y los territorios frente al capitalismo y los sistemas de desposesión, las comuneras exaltan un profundo carácter emancipador, que desinstrumentaliza la naturaleza y la llena de significados por medio de su apropiación *p'úrhépecha*, recuperando

los tejidos de las memorias de las ancestras en la larga lucha que estas también libraron en contra de los sistemas de despojo y dominación patriarcal. Además, han trabajado en la transformación de los roles tradicionales, asumiendo una postura cada vez más autónoma frente a sus vidas, y generando dinámicas más armónicas dentro de la comunidad.

Finalmente, nos dicen que el camino a seguir es la búsqueda de lo común mediante el acuerpamiento del territorio y la autonomía en sus distintas dimensiones.

Referencias

- Bonfil, P., De Marinis, N., Rosete, B., y Martínez, R. (2017). *Violencia contra las Mujeres en Zonas Indígenas en México*. México: CIESAS, SEGOB.
- Braudel, F. (2006). La larga duración. *Revista Académica de Relaciones Internacionales (UAM-AEDRI)*, 5 (noviembre 2006).
- Butler, J. (1990). *El género en disputa El feminismo y la subversión de la identidad*. Barcelona: Paidós.
- Butler, J. (2009). *Lenguaje, poder e identidad*. Madrid: Síntesis.
- Butler, J. (2022). *Desposesión: Lo performativo en lo político*. Barcelona: Ediciones Paidós.
- Cabnal, L. (2010). Acercamiento a la construcción del pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala. En L. Cabnal, *Feminismos diversos: el feminismo comunitario* (pp.11-25). Madrid: Acsure Las Segovias.
- Calveiro, P. (2019). Apuntes sobre la lucha de las mujeres en las autonomías comunitarias. *Quaderns de Psicologia*, 21(3). En <https://doi.org/10.5565/rev/qpsicologia.1543>.
- Ciriza, A. (2015). Construir genealogías feministas desde el sur: encrucijadas y tensiones. *Revista digital de ciencias sociales*, II(3), 83-104.
- Colectivo Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo (2014). *La vida en el centro y el crudo bajo tierra. El Yasuni en clave feminista*. Quito: Acción ecológica.
- Comas, D. (2018). Marxismo ecológico y ecosocialismo en antropología, entre la dimensión académica y la dimensión política. En K. Schriewer, S. Cayuela y D.O. Martínez (Eds.), *Antropología y Marxismo*. Barcelona: Ed. Bellaterra.
- Guillén, A. (20 de Enero de 2018). *Guadalupe Campanur, defensora del bosque y una voz crítica en Cherán*. En <https://www.proceso.com.mx/reportajes/2018/1/20/guadalupe-campanur-defensora-del-bosque-una-voz-critica-en-cheran-198544.html>.
- Heritier, F. (2007). *Le corps, le sens*. Paris: Seuil.
- Hernández, M., y Sereno, L. (Coords.) (2005). *Mujeres P'urhepechas. Caminando entre piedras*. Morelia, Michoacán: Ediciones UÁRHI, Instituto Michoacano de la Mujer, Secretaría de Desarrollo Social de Michoacán, Centro de Desarrollo de la mujer P'urhepecha.
- Ibarra, L., Rojas, R., Tapia, G., y Torres, Y. (2020). La demanda por justicia de género en una autonomía indígena: las mujeres de Cherán contra el feminicidio. *Género y diálogo de saberes*, 6, 139-166.

- López, J. (2020). *Mujeres de fuego, experiencia y organización de las mujeres de Cherán K'eri en el levantamiento del 15 de abril de 2011*. Tesis de Licenciatura. Ciudad de México: UNAM.
- Marchese, G. (2019). Del cuerpo en el territorio al cuerpo-territorio: Elementos para una genealogía feminista latinoamericana de la crítica a la violencia. *Entre Diversidades*, 13(2), 9-42.
- Marcos, S. (2010). *Cruzando fronteras: mujeres indígenas y feminismos abajo y a la izquierda*. Chiapas: Universidad de la Tierra.
- Marcos, S. (2014). La espiritualidad de las mujeres indígenas. En Y. Espinosa, D. Gómez y K. Ochoa, *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala* (pp. 143-159). Popayán: Universidad del Cauca.
- Martínez, J. (2021). *La princesa purépecha Eréndira*. México: Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas.
- Medina, Zuhay. (10 de Febrero de 2022). *Avanzan en protocolo de atención a mujeres en situación de violencia de Cherán*. En <https://www.elsoldemorelia.com.mx/local/avanzan-en-protocolo-de-atencion-a-mujeres-en-situacion-de-violencia-de-cheran-7846177.html>.
- Millán, M. (2014). Alcances político ontológicos de los feminismos indígenas. En M. Millán (Coord.), *Más allá del feminismo: caminos para andar*. México: Red de Feminismos Descoloniales.
- Moore, H. (2009). *Antropología y feminismo*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- Narotzky, S. (2010). Las antropologías hegemónicas y las antropologías del sur: el caso de España. *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología*, 1(11), 241-258. En <https://doi.org/10.7440/antipoda11.2010.12>.
- Navarro Trujillo, M., y Gutiérrez Aguilar, R. (2018). Diálogos entre el feminismo y la ecología desde una perspectiva centrada en la reproducción de la vida. Entrevista a Silvia Federici. *Ecología política*, 54, 119-122.
- Olivera, M., Padilla, A., Flores, G., Nucamendi, M., y Eboli, V. (2015). *Construcción del Movimiento en Defensa de la Tierra, el Territorio y por la Participación y el Reconocimiento de las Mujeres en la Toma de Decisiones*. San Cristóbal de las Casas, México: Centro de Derechos de la Mujer de Chiapas A.C.
- Osborne, R. (2009). *Apuntes sobre la violencia de género*. Barcelona: Edicions Bellaterra.
- Paredes, J. (2014). *Hilando fino desde el Feminismo Comunitario*. La Paz: Comunidad Mujeres Creando Comunidad.
- Puleo, A. (2005). Del ecofeminismo clásico al deconstructivo: principales corrientes de un pensamiento poco conocido. En C. Amorós y A. de Miguel, *Teoría feminista. De la Ilustración a la globalización* (pp. 121-152). Madrid: Minerva.
- Ruíz Albarrán, C. (2022). *Sociología de las corporeidades en las mujeres de Cherán K'eri: de la defensa de su territorio a la re-creación de su comunidad*. Tesis de Maestría. Chapingo: Universidad Autónoma de Chapingo.
- Segato, R. (2013). *Las nuevas formas de la guerra y el cuerpo de las mujeres*. México: Tinta Limón.
- Svampa, M. (2015). Feminismos del Sur y ecofeminismo. *Nuso*, 256. En <https://nuso.org/articulo/feminismos-del-sur-y-ecofeminismo/>.

- Tapia, A. (2018). *Mujeres indígenas en defensa de la tierra*. Madrid: Cátedra.
- Velásquez, V. (2019). *Territorios encarnados. Extractivismo, comunismos y género en la Meseta Purépecha*. México: Cátedra Interinstitucional Universidad de Guadalajara - CIESAS - Jorge Alonso.
- Warren, K. (2004). Feminismo ecologista. En V. Vázquez García y M. Velázquez Guitierrez (Comp.), *Miradas al futuro. Hacia la construcción de sociedades sustentables con equidad de género*. México: UNAM.

Entrevistas

- Campos, I. Entrevista personal, Colectiva Mujeres por la Memoria de Cherán, 05/04/2021.
- Leco, T. Entrevista personal, Colectiva Mujeres por la Memoria de Cherán, 24/02/2021.
- Martínez, A. Entrevista a Angélica Martínez, 09/04/2022. (M. Linares, Entrevistador).
- Pedroza Ramírez, G. Entrevista personal, 17/04/2022.
- Rojas Guardián, R. Entrevista personal, Colectiva Mujeres por la Memoria de Cherán, 08/04/2021.
- Sánchez Chávez, V. Entrevista de Yunuen Torres Ascencio y Mario Camarena, 02/2020.
- Tinoco Castillo, R. Entrevista personal, 03/03/2022.
- Torres Ascencio, Y. Entrevista personal, 19/01/2020.
- Torres Tomás, L. Entrevista personal, 17/01/2020.

