

*Familia, fiesta y rebelión en la Sierra p'urhépecha:
interpretaciones alternativas de las fogatas de
Cherán*

Federico Lifschitz
ECOLE DES HAUTES ETUDES EN SCIENCES SOCIALES

ABSTRACT

In 2011, the indigenous community of Cherán took up arms against organized crime to defend their forests and natural resources. On that occasion, women set up hundreds of collective kitchens ("fogatas") in the streets. According to the specific literature, these were inspired by their home kitchens, breaking down the separation between domestic and public spaces. This article, based on fourteen months of fieldwork, argues that, far from constituting a break with tradition, the women organized themselves as they usually do during their traditional festivals.

Keywords: fiesta, women, p'urhépecha people, kitchen, social movement

En 2011 la comunidad indígena de Cherán se levantó en armas contra el crimen organizado por la defensa de sus bosques y sus recursos naturales. En dicha ocasión las mujeres instalaron en las calles centenares de cocinas colectivas ("fogatas"). Según la literatura específica, éstas se habrían inspirado de la cocina de sus hogares, rompiendo con la separación entre espacio doméstico y público. El presente artículo, basado en catorce meses de trabajo de campo, defiende que, lejos de constituir una ruptura, las mujeres se organizaron como lo hacen habitualmente durante sus fiestas tradicionales.

Palabras clave: fiesta, mujeres, pueblo p'urhépecha, cocina, movimiento social

El 15 de abril de 2011 una comunidad *p'urhépecha* del estado mexicano de Michoacán emprendió una lucha armada contra el crimen organizado para recuperar el control de sus bienes comunales. Durante varios meses la población se organizó para ocupar las calles del poblado mediante un sistema de cocinas-asambleas llamadas "fogatas". La dimensión de la movilización popular atrajo a numerosos investigadores y periodistas, quienes resaltaron la centralidad de esta forma de organización en el éxito que conoció el levantamiento popular. Según el análisis que ha prevalecido, las fogatas habrían surgido espontáneamente tomando como modelo la cocina hogareña, cuyo fogón se habría desplazado del espacio doméstico al espacio público. De este modo los habitantes habrían creado un espacio de cohabitación inhabitual que les habría permitido cooperar durante la crisis abierta por la guerra contra el narco.

En el presente artículo defenderé un análisis alternativo del fenómeno de las fogatas. Basándome sobre mi trabajo de campo en el poblado sostendré que la movilización de 2011-2012 no representa una ruptura en las modalidades de sociabilización por fuera del hogar. Al contrario, la población se organizó en conformidad con las prácticas colaborativas de su vida cotidiana. Lejos de constituir una excepción de tiempos de crisis, la organización de las fogatas se inspira de la de las fiestas religiosas, que constituyen un "repertorio de acción colectiva" (Tilly 1986) compartido por el conjunto de los habitantes.

Cherán y el misterio de sus fogatas

Cuando empezó fue 15, creo, de abril. Fue cuando las mujeres se levantaron, ahí en el Calvario, y el padre Antonio apoyó. Porque las campanadas empezaron desde las 4 de la mañana. Era un viernes, teníamos que ir a misa, era la fiesta de la Virgen de los Dolores (Doña Rosa, habitante de Cherán).

San Francisco Cherán forma parte de un conjunto de comunidades indígenas que habitan en la Sierra P'urhépecha (centro norte del estado de Michoacán¹). Si bien la distribución actual de la población en un centro urbano es resultado de la Conquista (Castilleja *et al.* 2003, 26-29), la localidad ha sido habitada desde el periodo precolombino bajo el mismo nombre (Gerhard 1986, 493). La comunidad, actualmente formada por la homónima cabecera municipal y una

¹ Gran parte de la población del poblado se auto-identifica como *p'urhépecha* (92,3 % según el censo nacional de 2020 del Instituto Nacional de Estadística y Geografía - INEGI), aunque la cantidad de locutores de dicha lengua ha disminuido considerablemente (87,6 % en 1940, 20,8 % en 2020). La Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI) considera Cherán como localidad indígena (Catálogo de Localidades Indígenas 2010). La categorización de Cherán como poblado indígena se encuentra también en el atlas etnográfico que Robert West elaboró en los años '40 (West 1948).

tenencia, Casimiro Leco², dispone de tierras comunales desde el siglo XVI (Lariagon y Piceno 2016, 135). Se trata de 20.826 hectáreas de tierras situadas en los montes que rodean el pueblo, cubiertas principalmente de bosques nativos. La población utiliza éstos para la recolección de especies vegetales silvestres de uso alimenticio, medicinal y/o ritual – especialmente hierbas, miel y hongos (Argueta Villamar y González Rivadeneira 2018) –, para procurarse leña para quema o construcción, o bien para resinar los árboles de pino, actividad en auge desde los años '60 que no necesita la tala del árbol (Carrasco Orellana 2015).

Figura 1 – Territorio municipal y territorio comunal de Cherán (fuente: Lariagon y Piceno 2016, 142). Los límites municipales gozan de escasa existencia por fuera de la cartografía gubernamental.



A partir de 2007 estos bosques comenzaron a ser talados masivamente bajo el amparo de uno de los principales carteles criminales de la región, quien habría tenido el proyecto de imponer el cultivo intensivo de aguacate para la exportación (Gasparello 2018, 90-91). Alrededor de 8.000 hectáreas habrían sido arrasadas en 5 años según los datos de las autoridades agrarias de Cherán, ocupación del territorio que impuso un régimen de terror mediante amenazas, secuestros y homicidios – el del expresidente municipal entre ellos.

² Segundo el censo INEGI de 2020 la población actual es de 16.841 personas en la cabecera y de 607 en su tenencia Casimiro Leco.

La mañana del 15 de abril de 2011 un grupo de mujeres detuvo a algunos individuos que operaban para el cártel, encerrándolos en una capilla católica. Este acto dio inicio al levantamiento de los cuatro barrios que conforman el poblado. La autoridad civil, sospechada de colusión con los criminales, se fugó el mismo día, y cuatro barricadas fueron instaladas por la población para prepararse a la contraofensiva de los criminales. La necesidad de preservar el medioambiente – representado por el bosque, por las fuentes de agua potable que éste contiene, y por la modalidad específica y sostenible en qué la población utiliza estos recursos – se erigió desde un inicio como la principal demanda del movimiento³. La población permaneció movilizada hasta inicios de 2012 (Santillán Ortega 2018, 105), momento en que se instauró un nuevo sistema de gobierno por “usos y costumbres⁴” que perdura hasta la actualidad⁵.

Desde el inicio del levantamiento la movilización popular se organizó gracias al encuentro de los habitantes, especialmente las mujeres, alrededor de “fogatas” (“*parhangüecha*” en p’urhépecha), es decir de cocinas colectivas ubicadas en las calles, a las que acudían los vecinos de las manzanas aledañas. Estas unidades, activas día y noche, concentraron una variedad sorprendente de funciones durante los meses en que estuvieron activas. En ellas se cocinaron y se consumieron en común las reservas de cada familia y los víveres enviados desde el exterior, asegurando la subsistencia colectiva durante los meses de crisis. En ellas se tomaron decisiones asamblearias, se instalaron imágenes santas, se rezó y se transmitió la historia oral de la comunidad. Ellas fueron centros estratégicos

³ Ver *infra*, figura 5: “alto al saqueo de nuestros recursos naturales”.

⁴ Es decir, la legalización de una forma de organización del gobierno local según pautas culturales locales y de tradición oral, que excluyen por lo general el sistema de partidos políticos. En la actualidad numerosas localidades indígenas han optado por este estatuto – especialmente en el estado de Oaxaca (Recondo 2007) –, lo cual se ha vuelto legalmente posible a partir de la firma en 1990 por parte del gobierno mexicano del “Convenio 169 sobre pueblos indígenas y tribales” de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) y cuya aplicación ha sido impulsada por el levantamiento en 1994 del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en Chiapas (Burguete Cal y Mayor 2008). En el caso de Cherán, el gobierno por usos y costumbres se articula en tres niveles: la fogata (varias por barrio), la asamblea de barrio (cuatro asambleas en total) y los consejos de gobierno comunal (un consejo mayor con tres representantes por barrio, y otros consejos con el mismo número de representantes por barrio).

⁵ Cherán habría sido la primera localidad michoacana a emprender la lucha armada contra el narcotráfico, anticipando así la formación de las autodefensas michoacanas en Tierra Caliente (Le Cour Grandmaison 2016, 110). Si bien la comunidad ha gozado de una cierta notoriedad en el ámbito de la antropología cultural desde los años ’40, estos eventos han hecho de Cherán un pueblo ilustre por fuera del mundo universitario. Parte de su popularidad es debida a la homónima canción, compuesta por distintos artistas de fama internacional pocos meses después del levantamiento para sostener a la comunidad en su lucha. El municipio de Cherán es igualmente el primero del estado de Michoacán a acceder al estatuto de “usos y costumbres”.

desde donde se controló la circulación, se articuló la comunicación interna para la defensa militar del territorio y se gestionó el reclutamiento de rondines para la guardia comunitaria⁶. Ellas siguen siendo parte integral del sistema de gobierno por usos y costumbres⁷, aunque activas únicamente durante el periodo de elecciones y en cada aniversario del 15 de abril.

Figura 2 – Esquema de distribución de fogatas en el entramado urbano de la comunidad. “F” corresponde a una fogata, integrada por los vecinos de los hogares que se encuentran en las zonas rayadas del mismo color (es decir en las cuatro esquinas aledañas).

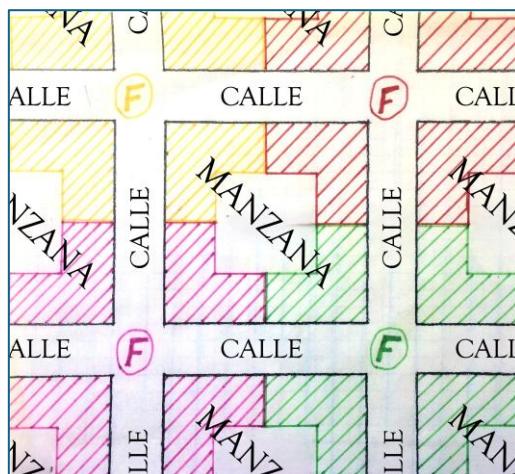


Figura 3 – Grupo de mujeres en una fogata en 2011. En imagen, la Virgen de Guadalupe (autor: Pedro Campos Vicente).



⁶ Para más detalles sobre el funcionamiento de las fogatas véase Ojeda Dávila 2015; Romero Robles 2016, 85-86; Rosas Tomás 2019, 160-171; Santillán Ortega 2018, 96-106; Velázquez y Lepe 2013.

⁷ Ver *supra*, nota 4.

Figura 4 – Una fogata del barrio cuarto. Sobre la derecha, altar con una virgen de Guadalupe (autor: Pedro Campos Vicente).



Figura 5 – Preparación de alimentos en una fogata, 2011 (autor: Pedro Campos Vicente).



Diversos investigadores se han interrogado sobre el origen de esta forma peculiar de organización colectiva y sobre su adopción generalizada. Si por un

lado tres barricadas fueron instaladas en las orillas del poblado con presencia principalmente masculina (al igual que la ronda armada que combatió en los bosques), al interior la población se distribuyó en más de un centenar de fogatas, organizadas principalmente por mujeres vecinas⁸. Esta forma de organización se habría generalizado en los cuatro barrios del pueblo en las primeras dos semanas del levantamiento, de modo espontáneo y permanente (Santillán 2014, 150-151). Dado el éxito del levantamiento, tras el cual el poblado recuperó el control de sus bosques y acabó con el fenómeno de la tala, puede afirmarse que la gente logró organizarse más eficazmente que la criminalidad organizada.

La distribución espacial de las fogatas (ver *supra* figura 2) habría retomado una antigua organización territorial del gobierno municipal que reposaba sobre la figura masculina del jefe de manzana, organización que estaba en desuso en el momento del levantamiento⁹. Anteriormente esta figura hacía remontar los reclamos de la población a las autoridades, gestionaba servicios públicos de proximidad y reclutaba mano de obra para las necesidades de la comunidad, como la ronda nocturna o la celebración de una fiesta religiosa, única función que seguía vigente (Santillán 2014, 150). Lo que había por lo tanto sido un cargo masculino en desuso se convirtió en pocas semanas en un espacio asambleario y de vida organizado por colectivos de mujeres e instalado en la vía pública. La cuestión que surge es por lo tanto: ¿cómo se ha dado esta organización? ¿Por qué las mujeres coincidieron en participar a la lucha de este modo? ¿Por qué se generalizó la fogata como modo de organización al interior del pueblo?

¿La cocina como repertorio de acción colectiva?

Las repuestas que han sido elaboradas coinciden en que las fogatas de 2011 se inspiran de la cocina (*parhangua*¹⁰) doméstica – es decir del fogón donde se

⁸ Se tiene registro oficial de 189 fogatas activas en ese período (Colin Huizar 2019, 158; Santillán Ortega 2018, 103), cifra que se eleva, si se consultan otras fuentes, a 240 (Ojeda Dávila 2015, 10) o 350 (Castellanos y Gil 2011).

⁹ Para Cherán el primer registro de esta figura resale a 1940 (Beals 1946: 104, 106). Es posible que la figura de “jefe de manzana” haya sido creada por las reformas territoriales borbónicas de 1782 (Exbalin 2012), recuperada por el México independiente en 1812 (Pulido Esteva 2017) e integrada en 1892 a la organización del tejido urbano de las comunidades p’urhépecha (García Mora 2013, 35-36). Sobre el vínculo entre la organización por jefe de manzana y las fogatas ver Velázquez Guerrero 2013, 122-123; Santillán Ortega 2014, 149-150; Márquez Méndez 2016, 99; Pinto Escamilla 2016, 153-154; Mirra 2022, 79.

¹⁰ La lengua p’urhépecha no dispone de un vocablo para traducir “cocina” en el sentido de “pieza o sitio de la casa en el cual se guisa la comida” (Diccionario de la Real Academia Española). “*Parhangua*” (plural: *parhangüecha*), significa “las tres piedras sobre las cuales se enciende un fogón” (Pérez y Hernández 2000, 120; Velázquez Morales 2019, 116). Por extensión se llama del mismo modo a todo espacio donde se instala este fogón para cocinar, incluso cuando el fogón está

preparan los alimentos en las casas de Cherán. Según esta perspectiva, la fogata ya “existía, aunque sólo dentro de los hogares, pero el día del levantamiento, al instalarse en las calles, cobra un nuevo sentido, ahora público–privado” (Pinto Escamilla 2016, 135). Dicha interpretación, que podemos encontrar bajo diversas formas en numerosos trabajos¹¹, se basa en ciertas prácticas comunes a ambas: la preparación y distribución de alimentos en cuyo contexto se reúnen los miembros de la familia, se discuten asuntos domésticos, y se transmite la cultura oral p'urhépecha. Esta idea ha encontrado su legitimidad – y probablemente su origen – en las declaraciones de algunas protagonistas del movimiento de 2011 quienes, interrogadas sobre los inicios de las fogatas, explican que en los primeros días del levantamiento comenzaron por sacar sus fogones à la calle para acompañar a sus esposos (Santillán 2014, 150).

Figura 6 – Mujer en su *parhangua* doméstica, 7/10/2017 (autor: F. Lifschitz).



construido en cemento. Actualmente es habitual disponer también de cocinas de gas. Sin embargo lo más frecuente es que se disponga igualmente de un fogón, las cocinas de gas no siendo adecuadas para preparar buena parte de los alimentos tradicionales.

¹¹ Véase por ejemplo Calveiro 2017, 206; Colin Huizar 2014, 55; Gómez Durán 2012, 37; Lariagon y Piceno 2016, 140; Velázquez Guerrero 2013, 121.

Coincido con esta interpretación en afirmar que la fogata como forma de organización surge de modo espontáneo, retomando prácticas que son habituales para las mujeres en tiempos de paz. Según la teorización de Charles Tilly, historiador de la movilización social, “toda población dispone de un repertorio limitado para llevar a cabo una acción colectiva”, es decir de algunos “medios alternativos para actuar conjuntamente según intereses compartidos” (Tilly 1986, 390)¹². En ciertas poblaciones este repertorio deriva de la organización de la vida cotidiana más que de modalidades organizativas específicamente políticas, cuyos códigos a menudo no son manejados por el conjunto de la población.

No coincido, sin embargo, en buscar este “repertorio de acción colectiva” para las fogatas de Cherán en la cocina doméstica, ya que esto da por sentado precisamente aquello que debe ser explicado, a saber su carácter colectivo: ¿cómo es posible que las prácticas domésticas realizadas en las cocinas particulares se hayan trasladado imprevista y eficazmente a cocinas colectivas? Es decir, ya no al interior de una familia residencial¹³, sino que coordinando diferentes familias vecinas. ¿De qué práctica cotidiana surge dicha coordinación? Si se supone que existe una separación neta entre los ámbitos privado (cocina doméstica) y público (fogata en la calle), ¿cómo han hecho las mujeres para pasar de uno a otro sin preparación y sin que la cooperación sea ella misma una práctica habitual?

En este artículo analizaré un conjunto de prácticas habituales de cooperación entre mujeres en que se entremezclan los dos ámbitos. Estas se desarrollan en las fiestas del ciclo religioso y del ciclo de vida celebradas en la comunidad. Más precisamente, me concentraré sobre la organización de la cocina al servicio de dicho complejo ceremonial. Diversos estudios historiográficos han revelado los vínculos estrechos entre las fiestas populares y las revueltas populares en Europa (Bercé 1976), tanto como detonador – por ejemplo el carnaval (Le Roy Ladurie 1979) – que como estructurante – el *charivari* francés (Tilly 1986) o la *rough music* inglesa (Thompson 1993, 467-538)¹⁴. Si bien el levantamiento de 2011 se dio

¹² Traducción mía.

¹³ Por “familia residencial” se entiende aquí el grupo de parientes que viven bajo un mismo techo y comparte cotidianamente una misma cocina o fogón.

¹⁴ Los únicos textos académicos que sugieren un vínculo entre las fogatas y las fiestas han sido escritos por habitantes del pueblo: Velázquez y Lepe 2013, 67 (donde apenas se menciona) y Rosas Tomás 2019, 162. Existe igualmente un grupo de jóvenes de la comunidad, que se reúne bajo el nombre de “fogata Kejtstani”, que ha comenzado a reflexionar en los últimos años sobre los vínculos entre las mujeres, las fiestas y el levantamiento. La omisión por parte de los investigadores externos llama aún más la atención si se considera que la interpretación clásica en antropología sobre la organización política de los pueblos indígenas de Mesoamérica ha sido durante décadas la organización de los cargos cívico-religiosos como complejo político-ceremonial, que integra al conjunto de los núcleos familiares de la comunidad, y sólo a ellos, en un único sistema social.

en plena Semana Santa¹⁵, no es aquí mi propósito explorar la fiesta como detonador sino como estructurante de la movilización popular¹⁶.

Este interés deriva de tres trabajos de campo realizados en la comunidad¹⁷. Inicialmente, mi objetivo no era el de adentrarme en las fiestas – cuya existencia ignoraba – sino el de estudiar el gobierno por usos y costumbres resultante del levantamiento de 2011. El enfoque de mi investigación se modificó a medida que intenté comprender cómo vivían el sistema de gobierno los sectores mayoritarios de la población, es decir aquellos que no manejan los códigos y el lenguaje de una cultura política asimilada en un contexto universitario o en diálogo con instituciones gubernamentales, en particular las mujeres. En este contexto, dos observaciones me sugirieron la existencia de un vínculo entre fogatas y fiestas.

¹⁵ Lo cual permitió que la defensa armada fuera llevada a cabo, en los primeros días, utilizando la pirotecnia que ciertas familias del pueblo habían fabricado para la fiesta de Octava de Resurrección.

¹⁶ Según Tilly (1986, 76), el vínculo estrecho entre la organización de la protesta y la organización de la vida cotidiana desaparece en Europa desde mediados del siglo XIX, y con él el vínculo directo entre fiesta y movilización popular. Este deja paso a formas de organización específicamente políticas, como la constitución de un comité sindical, de un partido, la organización de un meeting, de una manifestación, la ocupación de una universidad, de una fábrica, etc. La creación de una esfera de acción política separada recuerda el proceso de creación de una esfera económica autónoma en el mismo período (Polanyi 1944). El rechazo explícito a la organización por partidos políticos es una de las características del movimiento popular de 2011, lo cual llevó a la adopción del sistema de usos y costumbres.

¹⁷ El primero, de agosto a noviembre de 2017, el segundo de septiembre de 2019 a marzo de 2020 y el tercero de abril a agosto de 2022. He residido con una familia del pueblo en todas estas ocasiones. Los conocimientos sobre la organización de las fiestas provienen de mi participación en todas aquellas enunciadas más adelante (ver *infra*, cuadro 1), desde el momento de la preparación, que puede durar meses, hasta el de la celebración. En éstas he ocupado el rol de invitado, el de ayudante y, en dos ocasiones, el de co-organizador. En lo que respecta a las fogatas, mis datos provienen de siete de entre ellas escogidas al azar en los barrios segundo y tercero. Las conversaciones con las mujeres que las integran y que las han fundado me han llevado a sostener la tesis objeto del presente artículo, que les dedico en signo de agradecimiento.

Figura 7 – Madre e hijo frente su *parhangua* doméstica, 9/10/2017 (autor: F. Lifschitz).

La primera ocurrió en el período entre el 12 de diciembre y el 6 de enero, que en Cherán – y en México en general – se conoce como la “Guadalupe-Reyes”. Durante ese mes grupos de vecinos suelen organizar en la calle frente a sus casas lo que se llama precisamente “fogata-baile” (ver *infra* figura 8), apelación que precede los eventos de 2011 según todos los testimonios recogidos. Estas fogatas-baile, organizadas para recibir y entretenir a los migrantes de Estados Unidos que regresan al poblado en esas fechas, serían la reproducción de dos fogatas de carácter más íntimo y familiar que se acostumbra celebrar en el mismo período: la del 24 y la del 31 de diciembre. Para la ocasión las familias suelen pasar la noche en la calle frente al propio hogar, sacando sillones, mesas, altavoces y encendiendo fogones¹⁸.

¹⁸ Diversas prácticas ligadas al uso de fuego por fuera del espacio doméstico están relacionadas al hecho de velar. Anteriormente en el período de maduración de los campos de maíz se solían instalar fogatas de guardia en los montes durante las noches, llamadas “*kuáris*” (Rosas Tomás 2019, 162-163; Velázquez Morales 2019, 114). Igualmente, en Cherán se vela a un difunto la primera y/o segunda noche de su deceso encendiendo una fogata frente a su hogar. Se instala un cobertizo con sillas y se recibe una cantidad de personas que sería, según los habitantes, proporcional a su valor para la comunidad (que generalmente no baja del centenar). Estos aportan ingredientes y reciben alimentos mientras pasan la noche velando alrededor del fuego.

Figura 8 – Anuncios de futuras fogatas-baile, diciembre 2019 (autor: F. Lifschitz).



La segunda pista proviene del lenguaje que emplean muchas mujeres para hablar de las fogatas de 2011, ya que éstas utilizan los mismos conceptos morales con que hablan de la participación colectiva (y socialmente necesaria) en las fiestas. En una ocasión una mujer me explicó que “ya antes de que hubiera el problema¹⁹, pos [pues] siempre nos tocaba ir. ‘Que va a tocar ir a uechantan [ayuda mutua], se va a casar un sobrino’, y ahí vamos a hacer tamales.” En otras palabras, a las mujeres les “tocaba” ir a la fogata para cocinar para ciertos compromisos como ya les tocaba antes (y les sigue tocando) ir a cocinar para las fiestas. “Tocar” tiene en este contexto una connotación vinculada a compromisos comunitarios y familiares, especialmente ayuda mutual en fiestas, en cuanto parte de un sistema normativo de reciprocidad que constituye para las mujeres una práctica habitual²⁰.

Si por lo tanto las fogatas-baile sugieren un vínculo entre la práctica de la fogata callejera y el calendario religioso y festivo de la comunidad, la segunda pista

¹⁹ Buena parte de mis interlocutores se refieren a este período como al “problema” más que como al “levantamiento”, término que se utiliza más seguido en discursos oficiales y en textos.

²⁰ Numerosos trabajos sobre economía festiva en comunidades mesoamericanas muestran la existencia de estos sistemas de valores y su importancia en la vida comunitaria. Véanse por ejemplo Cancian 1965; Chance y Taylor 1985; Cohen 1999; Greenberg 1981; Monaghan 1990.

sugiere que la normatividad de este calendario festivo se aplicaría a las fogatas de 2011, particularmente en lo que concierne la organización de las mujeres en la cocina para las fiestas, que llamaremos de aquí en adelante “cocina festiva” para diferenciarla de la “cocina doméstica”.

La cooperación culinaria por fuera del hogar

Hablando específicamente de los saberes que tienen las mujeres acá como en las fiestas, en las tradiciones, en la fogata... siempre hablamos de las fiestas porque cuando cae una fiesta se juntan las mujeres a organizar y son las que mueven... y nosotras creemos que no es fortuito lo que pasó con la lucha, no es algo que un día se hizo y fue espontáneo... no... se sostiene gracias a que la comunidad tiene mecanismos de organización y esos mecanismos de organización cuando... bueno, yo los vi, en el Calvario, veía la gente traer cosas, comida y eso... eran las mismas dinámicas bajo las cuales se organizan las fiestas (una joven de Cherán, miembro del colectivo “fogata *Kejtstani*”, octubre 2022).

Las fiestas que se celebran en la comunidad son numerosas y se rigen según diferentes sistemas consuetudinarios (comisión, mayordomía, cabildo, etc.)²¹. Todas ellas, sin excepción, son financiadas y organizadas por los mismos habitantes según son nombrados como autoridades festivas o “cargueros” o bien en cuanto jefes de hogar (“caseros”), en lo que concierne a las fiestas del ciclo de vida. Para los fines de este texto no es necesario detallar las diferencias entre los distintos modelos organizativos, ya que todos comparten un mismo sistema de preparación y distribución de alimentos²².

²¹ Estos sistemas habrían influenciado la estructura formal del gobierno de usos y costumbres instaurado en 2011, como sugiere uno de los miembros de la primera “comisión” de autoridades comunales que se estableció durante el conflicto con el narco: “La coordinación general no surge de la nada, pues surge de las comisiones de fiesta, o sea, siempre son 12, 13 [integrantes] pues. Entonces de allí surge esa idea” (Pedro Chávez Sánchez, 01/06/2024, entrevista proporcionada por Francesco Mirra).

²² Cabe destacar que la cocción colectiva de alimentos para rituales y fiestas es central no únicamente entre los *p'urhépecha*, sino que en varias poblaciones de Mesoamérica (Carrasco 1961; Cohen 1999; Katz 2013; Monaghan 1995). Sin embargo, los estudios etnográficos dedicados son raros y recientes. Apenas hace dos décadas se ha comenzado a estudiar la organización de la cocina festiva en relación con la estructura parental de los grupos (ver López Millán 2008, Pérez de la Torre 2024).

Figura 9 – Tipos de fiestas según la costumbre de Cherán. Marcados con un asterisco (*) aquellos en que es consuetudinario dar de comer a sus invitados; con dos asteriscos (**) aquellos en los que la cantidad o el tipo de comida que se da es tal que necesita la organización de una cocina festiva; con una letra “o” aquellos en que cocinar es opcional.

<i>Fiestas del ciclo de vida</i>	<i>Fiestas del calendario católico</i>
1. Bautismo**	10. San Francisco (santo patrón) **
2. Cumpleaños/Onomástico*	11. Octava de Resurrección**
3. Quinceañera**	12. Novenario de un santo**
4. Perdón (ingreso de una futura esposa en un hogar) °	13. Carnaval
5. Clausura (diploma) **	14. Corpus Christi**
6. Boda (segundo día) **	15. Levantamiento de un Niño Dios*
7. Atole (tercer día de una boda) **	16. Comisión (7 santos/fiestas) **
8. Combate (finalización del tejado de una casa) *	17. Mayordomía (33 santos/fiestas) **
9. Entierro y novenario**	18. Cambio de cabildo (Inmaculada)**
	19. Domingo de Palmas**
	20. Día de muertos

La figura 9 sintetiza los tipos de fiesta que se celebran en la comunidad²³. La mayoría de ellas implican la distribución de una cantidad de alimentos tal que es necesario instalar en la calle o en un terreno baldío una cocina más grande que la cocina doméstica de los organizadores. He calculado un promedio de 156 días en el año en los que se organiza una o más fiestas donde esto es consuetudinario, lo cual proporciona una idea sobre la frecuencia de estas cocinas festivas²⁴.

²³ Existe un fenómeno de reproducción de este ciclo ritual en ciertas localidades rurales de los Estados Unidos donde se instalaron importantes colonias de migrantes. Este proceso de expansión de la cultura de Cherán lleva más de tres generaciones desarrollándose (Leco Tomás 2009, 270-312; Leco Tomás 2017).

²⁴ He establecido este cálculo reconstruyendo el calendario festivo del ciclo anual según las fiestas observadas, al cual he sumado únicamente las bodas (es decir no se han contabilizado las otras fiestas del ciclo de vida en que se prepara una cocina festiva, pues no dispongo de cifras). Las cifras de las bodas son las del año 2017, proporcionadas por los registros parroquiales. Cuando diferentes

Cada cargo es generalmente asumido por una pareja de casados²⁵, quienes encarnan no solo los diversos aspectos ceremoniales sino también la organización material de la fiesta. En lo que concierne a la carguera, es ella quien asume la organización de la cocina festiva²⁶. Sin embargo, ésta no puede cumplir en primera persona dicha tarea, dada la cantidad de ocupaciones que su cargo conlleva, de modo que su rol se limita más bien a delegar a varios grupos de mujeres la preparación de los alimentos, según normas consuetudinarias. De este modo, una carguera debe manejar las reglas de a quién le “toca” ayudar y cómo se le debe convocar, debe supervisar qué se cocinará, cómo, cuánto y cuándo. En síntesis, afrontar un sinnúmero de cuestiones para cuya resolución se basará sobre normas consuetudinarias que emplean diferentes tipos de vínculos parentales entre mujeres para componer los grupos y para distribuir las tareas culinarias²⁷. De este modo, la dimensión de los grupos puede variar según la importancia de la fiesta, pero en todos los casos éstos estarán compuestos por diferentes familias residenciales vinculadas por distintos lazos de parentesco.

Si por lo tanto la colaboración entre diferentes familias residenciales es una característica que la cocina festiva comparte con la fogata, la naturaleza del vínculo entre los grupos que colaboran no parecería ser la misma: en 2011 son familias vecinas las que han formado las fogatas, no necesariamente familias emparentadas. De ser así ¿por qué en las fogatas se seguirían normas sociales que generalmente se aplican entre parientes?

De facto las fogatas de 2011 también estaban formadas por distintos grupos de familias residenciales aparentadas. Tomemos por ejemplo una fogata del barrio segundo. La figura 10 representa un grupo familiar al interno de ésta, y las relaciones de parentesco que lo conforman. En ésta, cinco familias residenciales, es decir cada uno con su propia cocina doméstica, hacen parte de la misma fogata en cuanto vecinos emparentados mediante sus miembros masculinos. En todas las fogatas estudiadas se ha observado este fenómeno, que podría depender del ciclo de desarrollo doméstico (Goody 1962), es decir de los cambios cílicos por los que pasan los grupos domésticos (en este caso las familias residenciales) según pierden

fiestas paralelas han tenido lugar el mismo día, lo cual es muy corriente, esto ha sido contabilizado como un solo día/fiesta.

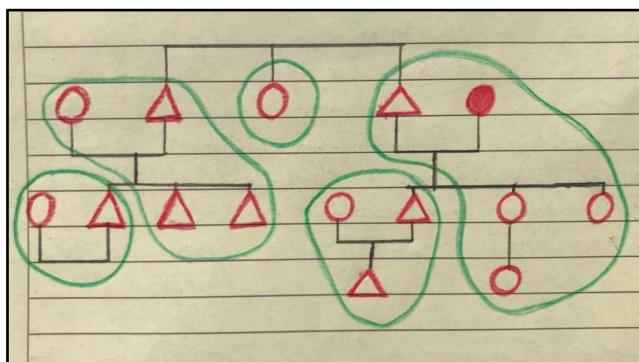
²⁵ El papel de las mujeres en estos sistemas de cargos, presentes en gran parte de las comunidades indígenas de México, ha sido poco estudiado hasta la fecha (ver Mathews 1985; Stephen 2005).

²⁶ Los hombres juegan un papel marginal en este aspecto de la organización de las fiestas. Los pocos que están presentes permanecen sentados en los bordes del espacio de la cocina esperando que las mujeres los soliciten para trasladar objetos voluminosos como sacos de maíz, ollas y cargas de leña, para ir a hacer recados o, durante la fiesta, para servir las mesas.

²⁷ López Millán (2008) utiliza los términos de “organizadora” y “persona clave” para distinguir entre la mujer que celebra la fiesta y aquella encargada de algunos de los aspectos materiales, como la cocina.

o adquieren miembros a lo largo de los años desde el momento de su fundación (en este caso por una pareja) hasta el de la muerte de los fundadores. En el caso de Cherán, y de muchas poblaciones de México, este patrón residencial está vinculado con la combinación de las reglas de herencia con aquellas de residencia post-marital.

Figura 10 – Grupo de parientes al interior de una fogata de 2011. Los círculos verdes representan las diferentes familias residenciales.



Existen dos modos socialmente aceptados en Cherán para iniciar una unión matrimonial: el muchacho pide la mano de la muchacha a sus padres, y la pareja espera hasta la celebración de la boda para residir juntos; o bien, lo cual es más frecuente, la pareja simula un rapto ("robo de la muchacha") que consiste simplemente en regresar a la casa de los padres del joven para pasar la noche. Si la joven acepta esto, sus padres son alertados inmediatamente por los padres del joven, y al día siguiente se considera que ambos "ya se casaron"²⁸. A menos que la familia del muchacho esté en una situación material muy crítica, la costumbre es que a partir de este momento la mujer integre el grupo doméstico de los padres del hombre (residencia virilocal), y no se separe de éstos hasta que la pareja haya conseguido los medios para residir aparte. La parcela en que se encuentra la residencia de los padres suele ser repartida entre los hijos y, en menor medida, las hijas (especialmente las solteras o aquellas cuyo marido no dispone de bienes), sobre todo cuando mueren de los padres. De este modo, en cada generación se produce una parcelación del bien inicial, y diferentes ramas de la misma familia heredan terrenos adyacentes²⁹.

²⁸ Lo cual implica, entre otras cosas, que pueden tener hijos legítimamente. La fiesta de "perdón" (ceremonia pre-marital) y de "boda", confirman y legalizan la unión en términos comunitarios, de modo que tienen tanta o más importancia para las familias de la pareja que para la pareja misma.

²⁹ Se trata de lo que David Robichaux denomina "patrilinea limitada localizada" (Robichaux 1997, 199-200).

Si bien estas normas constituyen tendencias generales, que conocen múltiples excepciones y se combinan con circunstancias particulares, ellas explican el patrón general de distribución de los miembros de la familia en casas vecinas, y de este modo la articulación de los grupos que forman las fogatas:

- 1) familias residenciales (sub-grupos);
- 2) parentelas (grupos familiares o familias residenciales emparentadas entre ellas, como en la figura 10);
- 3) fogata (macro-grupo de parentelas vecinas).

¿Cómo se organiza la colaboración entre estos distintos niveles grupales en las cocinas festivas? ¿Existe una correlación con la organización en las fogatas?

Cooperación entre parientes de sangre

Un grupo de parientes como el de la figura 10, donde están presentes no sólo abuelas, madres e hijas sino que también parientes colaterales como tíos y primas, suele llamarse en antropología una “parentela”. Cada miembro hace parte de ésta por filiación, es decir mediante la descendencia de un progenitor o, en ciertos casos como en este, por alianza matrimonial con un miembro de la misma³⁰. De este modo toda mujer pertenece tanto a la parentela de su padre como a la de su madre (filiación bilateral o cognaticia), contrariamente al caso de la filiación unilineal (Barry *et al.* 2000, 765). Esto implica que la parentela de cada individuo es la misma que aquella de sus hermanos y hermanas, mientras que es diferente de la de sus primos y primas, aunque éstas coincidan en algunos segmentos. Las parentelas bilaterales se superponen, es decir que cada miembro pertenece a diferentes parentelas al mismo tiempo pero no necesariamente a las mismas que los otros miembros del grupo – contrariamente a los grupos unilineales.

La combinación de parientes que hacen parte de una parentela bilateral depende por lo tanto del ego que se tome en consideración. En lo que concierne las cocinas festivas, este ego es la mujer que organiza la fiesta, lo cual implica que cada cocina festiva organizada en el transcurso del tiempo, incluso por mujeres parientes, tendrá una combinación diferente de integrantes. Es decir de ayudantes

³⁰ La definición exacta de “parentela” ha sido objeto de debate, no siendo claro si hay que incluir analíticamente en la misma únicamente a los miembros cognaticios, es decir a los parientes consanguíneos (Freeman 1961, 204-205), o también a los afines, es decir a los parientes por alianza (Mitchell 1963, 351). Cabe aclarar que por “alianza” se entiende en antropología el vínculo que une a dos personas tras la celebración de un matrimonio entre parientes de ambas. En español se puede utilizar igualmente el término de “pariente político”.

reclutadas entre las parientes consanguíneas o las esposas de parientes consanguíneos.

Si, por ejemplo, una mujer – llamémosla doña Ana – organiza una fiesta, ella convocará a su parentela para ayudarla en el “quehacer”, es decir para trabajar en la preparación de los alimentos. Si su hermana organiza una fiesta, doña Ana trabajará junto con una parentela idéntica a la suya, ya que ambas hermanas cuentan con los mismos parientes tanto del lado paterno que materno. Pero si es su prima hermana materna la que le pide ayuda para su fiesta, doña Ana cocinará junto con los miembros matrilaterales de su propia parentela, y con los miembros patrilaterales ya no de su parentela, sino que de la de su prima. Estos miembros patrilaterales serán en otras ocasiones convocados a otras “ayudanzas”, posiblemente en tanto que miembros matrilaterales, de modo que todas las parentelas están conectadas, directa o indirectamente, por cada matrimonio que se haya celebrado en ellas. Se trata de un mecanismo de integración entre mujeres que no son directamente parientes, fundado sobre la colaboración en la cocina para la fiesta.

Sin embargo, este mecanismo de integración no se limita únicamente a los tipos de parientes mencionados. La mano de obra reclutada según estos vínculos consanguíneos puede no ser suficiente para llevar a cabo el deber de una mujer frente a su fiesta. La cantidad de invitados varía, pero lo más frecuente es que sean varios centenares, y en ocasiones superen el millar. Dar de comer a todos, invitados y ayudantes, a menudo más de una vez en el día, necesita varios días de trabajo por parte de varias decenas de personas. Por lo tanto, una mujer, carguera o casera que sea, puede movilizar otros vínculos para agrandar su cocina festiva.

Cooperación entre parientes espirituales

Al igual que en gran parte de Latinoamérica (Mintz y Wolf 1950), en Cherán una familia puede adquirir vínculos parentales con otra sin que sus miembros contraigan matrimonio entre sí, mediante la institución del compadrazgo (parentesco espiritual). Contrariamente a ciertos lugares donde se suelen elegir como compadres a parientes cercanos³¹, en Cherán se suelen buscar compadres con los que no se tenga ningún vínculo³². De este modo dicha institución es utilizada para alargar su círculo de parientes. Los habitantes utilizan siempre los términos genéricos de “compadre” y de “comadre” para dirigirse a estos parientes espirituales, pero existen tres modos distintos de volverse tales:

³¹ Por ejemplo en España (Foster 1953, 4).

³² Incluso no es infrecuente que se busquen a desconocidos para volverse compadres. Es decir, que cualquier pareja de la comunidad puede recibir de un momento a otro la visita de otra pareja pidiendo, por ejemplo, apadrinar a su hijo.

Compadres de bautismo/comunión/confirmación

Estos son elegidos por los padres de un niño o niña para la celebración de cada uno de estos tres sacramentos. La pareja que apadrina se vuelve en el momento de la ceremonia compadre de los padres del niño. De este modo, habiendo cumplido todos los sacramentos del niño o niña, sus padres tendrán tres parejas distintas de compadres.

Compadres de velación

Al llevarse a cabo la boda por la iglesia, una pareja suplementaria de padrinos es escogida, generalmente por los padres del novio, para apadrinar a la pareja que celebra su casamiento. Estos padrinos son la cuarta pareja que se vuelve compadre con el padre y con la madre de cada novio³³.

Compadres de rito de compadrazgo³⁴

En la misma celebración los hermanos, hermanas, primos y primas de los padres y madres de los novios, junto con todas las categorías de padrinos ya mencionados, se reúnen alrededor de una estera de juncos (petate) para celebrar la “ceremonia de compadrazgo”, bajo los auspicios de un rezandero o *uandari*³⁵. De este modo los progenitores de los novios y toda su generación se vuelven compadres entre sí, lo cual integra la relación espiritual a la alianza matrimonial.

El ser compadres comporta numerosos deberes de ayuda mutua. En lo que concierne a las comadres esto significa entre otras cosas ayuda en la cocina festiva, a lo largo de toda una vida. Es decir que ella integra el grupo de parentela que su comadre (ego) convoca para ayudar en su fiesta³⁶.

³³ Recientemente se ha creado la costumbre de nombrar otros padrinos semejantes para la celebración de la boda, como pueden ser padrinos de pastel, de vino, de biblia, etc. pero por el momento no he podido estudiar la colaboración de estas nuevas categorías de padrinos en las cocinas festivas.

³⁴ Contrariamente a las otras dos categorías, no hay para esta tipología de compadre un término que la distinga.

³⁵ Se trata de una figura laica cuya reputación como persona respetable y buen rezador (*uandari* significa literalmente “aquel que habla”) le permite oficiar ciertos ritos católicos vinculados a las fiestas (pedimiento de novia, plegarias a algún santo específico, etc.).

³⁶ De este modo, incluso si doña Ana es invitada a cocinar en una fiesta de su hermana, el grupo de la *parhangua* no será exactamente el mismo que el suyo, ya que estará integrado también por los compadres de su hermana, diferentes de los suyos.

Existe sin embargo una categoría de comadres, aquella que coincide con lo que en la terminología española se denomina “consuegras”, que implica un deber de ayuda más importante y por así decir transitivo a otras mujeres. Las comadres-consuegras no se ayudan individualmente como las demás, sino que constituyen un segundo ego que moviliza a su propio grupo de “ayudanza”, con su parentela y sus comadres. Se trata de lo que los habitantes llaman *“uechantan”*, institución compleja que rige también la repartición de tareas al interior de la cocina festiva, como veremos a continuación.

La *uechantan* entre derecho y reciprocidad

Uechantan quiere decir ir a hacer tamales y tortillas, como por ejemplo nosotros que somos parientes de la hija, de la mujer. Como esta nieta que se casó allá, vamos a ir a uechantan. Y mojkutpin, nosotros vamos a cambio de quehacer. (...) Por ejemplo, yo te voy a hacer un mojkutan a ti (...) porque tú vienes de otra familia, de pariente de una mujer. Y se casa ella y tú eres [su] pariente (...) nosotros vamos a hacer el quehacer y [luego] a hacer mojkutpin para que ya no nos digan a nosotros para hacer el quehacer. Cada quehacer que va a haber, ya no vamos a ir, ya no nos toca, porque ya hicimos el cambio de quehacer.

(Doña Chope, habitante de Cherán)

Cada vez que una mujer – llamémosla aún “doña Ana” – organiza una celebración, ella tiene el derecho consuetudinario (llamado *uechantan*) de convocar a la madre de su nuera para hacerse ayudar, es decir a su comadre-consuegra. Esta otra mujer – llamémosla “doña María” – convoca a su propio grupo de “ayudanza”, compuesto de mujeres parientes (consanguíneas, aliadas o espirituales). Todas estas mujeres la ayudarán a cocinar para doña Ana, pero de un modo específico. Este grupo (“de tortillas”) se dedicará a preparar únicamente diferentes alimentos a base de maíz (tortillas, *corundas*³⁷, y tamales) que serán consumidos durante la fiesta, con los ingredientes que le procura doña Ana. Por lo que concierne a los otros alimentos (principalmente salsas, verduras, arroz o carne), éstos son elaborados por un grupo compuesto por la misma doña Ana, junto con su propio grupo.

El grupo de doña María deberá cocinar en toda ocasión que doña Ana solicite, hasta el día en que eventualmente esta última case a otro hijo varón. En la fiesta de bodas de éste, tres grupos familiares estarán presentes: el de doña Ana, el de su nueva comadre-consuegra y el de su antigua comadre-consuegra, es decir doña María, quien cocinará por última vez para doña Ana. Finalizando la comida,

³⁷ Bollo compuesto de masa de maíz, verduras y grasa de cerdo, envuelto en hojas de maíz y hervido al vapor. Suele consumirse en toda la región *p'urhépecha* durante las fiestas.

mujeres y hombres del grupo de doña María tomarán los utensilios con los que han cocinado, se pintarán la cara con el hollín de las cazuelas, y bailarán la danza de transmisión del deber de *uechantan* – la “danza de *mojkutpin*” (cambio) – junto con los parientes de la nueva comadre, quienes reciben el deber.

Figura 11 – Una mujer encendiendo uno de los fogones de una *parhangua* festiva (foto: F. Lifschitz).



En lo que concierne las fiestas que organiza doña María, si ella no dispone de un grupo de parentela suficientemente grande como para cocinar, ella puede solicitar a su vez a doña Ana para que acuda con su propio grupo de “ayudanza”. Sin embargo, a ésta no le tocará el maíz, sino la comida, respetando la división de quehaceres según la cual al grupo vinculado con el lado de la mujer le toca el maíz, y a aquel vinculado con el lado del hombre el resto de los alimentos. Si doña María tiene un hijo casado podrá solicitar a la madre de éste, es decir a su consuegra-comadre, para cocinar los alimentos a base de maíz.

La *uechantan* implica que mujeres que no tienen ningún vínculo directo con aquella que solicita la ayuda – ni por consanguinidad, ni por alianza, ni espiritual – y que no tienen parientes consanguíneos en común – es decir, no forman en ningún caso parte de una misma parentela – integrarán la misma cocina festiva³⁸.

³⁸ Para un análisis más detallado de esta institución ver Lifschitz 2019. Cabe notar que los raros estudios sobre cocinas festivas por fuera del área *p'urhépecha* (López Millán 2008, Pérez de la Torre

La capacidad de una mujer para convocar ayudantes por fuera de sus parientes consanguíneos es por lo tanto proporcional a su capacidad para festejar los sacramentos católicos de sus hijos (bautismo, confirmación, comunión y matrimonio), es decir su capacidad para instaurar vínculos rituales.³⁹ Sin embargo, la ayuda por parte de las diferentes categorías de parientes está también condicionada por el respeto de los códigos de reciprocidad. Si bien todas las prestaciones personales son descritas por las mujeres en términos de derecho ("le toca"), es decir como derivadas únicamente de la naturaleza del vínculo, dicho derecho es equivalente para las dos partes⁴⁰. Es decir que una mujer debe acudir a otra en cuanto parientes, pero también en cuanto ésta la ha ayudado a su vez, o la ayudará en un futuro⁴¹.

2024) describen con exactitud sorprendente los mismos aspectos, dinámicas y modalidades de organización que los que he observado en Cherán, con una excepción: la estructuración de los grupos de ayuda mediante la norma de la *uechantan*. En otras palabras no tengo conocimiento de sistemas análogos de distribución de tareas según una diferenciación asimétrica entre mujeres comadres/consuegras, aunque la literatura es aún muy exígua para descartar que existan sistemas similares en otros pueblos mesoamericanos.

³⁹ La evidencia etnográfica que presentamos inválida la tesis del "contrato diádico" de George Foster (1961) por lo que concierne a las mujeres. El autor pretendía analizar la naturaleza de las relaciones sociales por fuera del hogar en las comunidades indígenas mesoamericanas como contratos entre pares de individuos: "The contracts are dyadic in that they occur only between two individuals; three or more people are not brought together. The contracts are noncorporate, since social units such as villages, barrios, or extended families are never bound. Even nuclear families cannot truly be said to enter contractual relations with other families, although spouses often honor the obligations inherent in each other's contracts" (*ibid.*, 1174). Como hemos visto los compadrazgos no constituyen únicamente relaciones entre dos individuos, sino que entre dos parejas, y mediante estos vínculos espirituales éstas se incorporan a grupos de ayuda que se relacionan con otros grupos.

⁴⁰ Salvo en el caso de la relación asimétrica entre comadres-consuegras, ya que el deber no es el mismo según se trate de la madre del esposo o de la madre de la esposa. Sin embargo, una serie de observaciones, de las que trataré en otro trabajo, indican que esta asimetría es particular y que se basa en una reciprocidad inicial al momento de la instauración del vínculo entre las comadres.

⁴¹ Esta combinación entre una lógica de reciprocidad y un derecho derivado del vínculo parental también ha sido notada por Pérez de la Torre en su estudio de una comunidad *náhuatl* de la región de Texcoco (2024, 176-177).

Figura 12- Grupo de mujeres haciendo tortillas en una *parhangua* festiva según la norma de la *uechantan* (foto: F. Lifschitz)



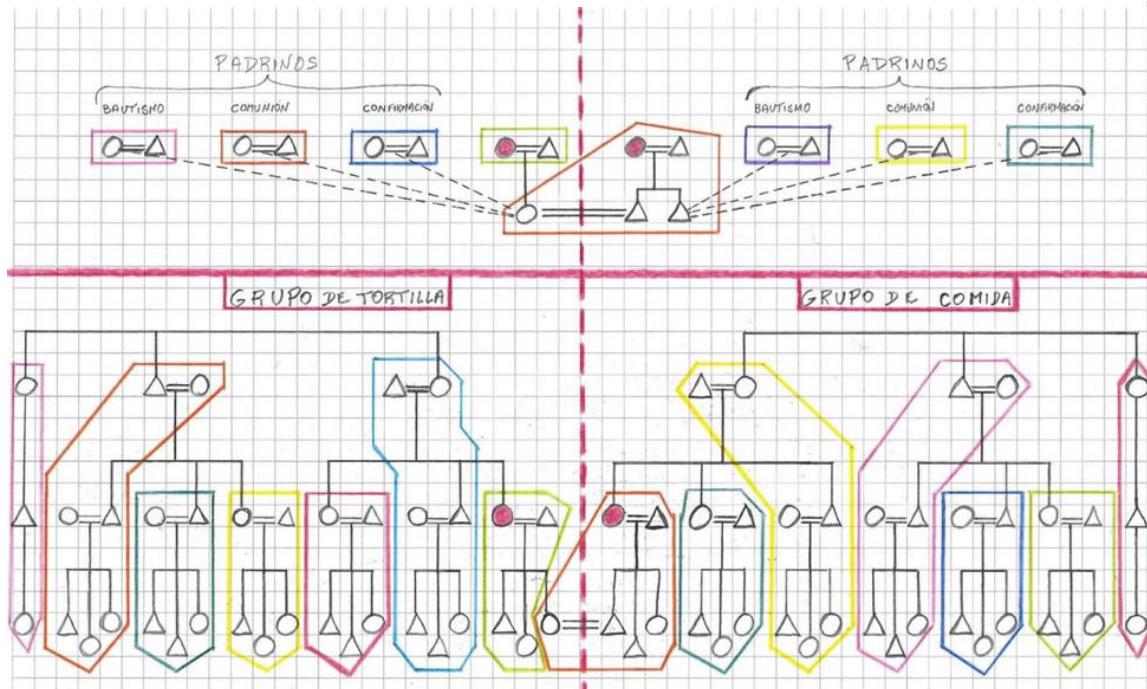
Esta reciprocidad puede establecerse igualmente entre vecinas, donde el deber no deriva de la naturaleza del vínculo sino de un momento inicial del ciclo de reciprocidad. Es decir, a las vecinas no les “tocaría” participar en la “ayudanza”, pero pueden acudir sabiendo que en ocasiones análogas ellas podrán a su vez pedir ayuda a la mujer que las ha solicitado, de modo que el servicio ofrecido gratuitamente crea una especie de crédito en mano de obra para el cual se utiliza el término local de “prestado⁴²”.

En conclusión, la normatividad de los grupos de ayudanza culinaria en las fiestas de Cherán hace que la colaboración entre mujeres por fuera del hogar sea una práctica habitual. Esta colaboración concierne tanto a los parientes de sangre, espirituales, por alianza, como a las vecinas. Buena parte de las mujeres que colaboran en los grupos de cocina no comparten vínculo parental directo y sin embargo participan todas de la misma red de ayuda.

⁴² Sistemas de intercambio análogos son frecuentes en la población indígena en México, como es el caso de la *guelaguetza* o de la *saa sa'a* en Oaxaca, donde los créditos y deudas de cada hogar hacia los demás son anotadas en cuadernos específicos (Monaghan 1995; Cohen 1999).

¿Puede observarse esta cultura relacional entre mujeres en las fogatas de 2011? ¿Se han movilizado en aquel entonces normas como la de la *uechantan*?

Figura 13 – Modelo ficticio de algunos de los grupos que conforman una cocina festiva según subgrupos residenciales. Cada color corresponde a una familia residencial diferente. En el centro, en rojo, las dos comadres-consuegras, representadas en la parte inferior con sus vínculos consanguíneos, y en la parte superior con algunos de sus vínculos espirituales (no están representados los vecinos, algunos vínculos de alianza y algunos padrinos).



Fiesta y devoción en tiempos de guerra

Durante los meses de conflicto armado las fogatas también organizaron algunas de las fiestas del pueblo. El empleo de lógicas de ayuda análogas a las mencionadas para llevar a cabo estos compromisos representa una prueba ulterior del vínculo entre fogatas y cocinas festivas en las prácticas de sus protagonistas.

No se me reveló el fenómeno de los festejos en las fogatas de 2011 sino hasta los últimos meses de mi investigación. Si no hubiera dado con esta información de modo casual, lo más probable es que hubiera concluido mi estudio de campo ignorando este aspecto. Poco he podido por lo tanto investigar sobre él, pero lo que resulta de ese poco es que algunas fiestas del calendario católico, e incluso del ciclo de vida, tuvieron lugar durante el levantamiento, con las limitaciones propias a un período de guerra. ¿Cómo explicar la omisión colectiva de que han hecho prueba mis interlocutoras? Este olvido tiene a mi parecer razones precisas, a saber que en aquellos meses se había prohibido el consumo de alcohol en el pueblo, y que este consumo se identifica a menudo con la actividad festiva. Por consiguiente,

en el contexto de una entrevista, la respuesta más frecuente a la pregunta “¿ha habido fiestas durante el levantamiento de 2011?” ha sido: “no, el vino estaba prohibido”. Sin embargo, intentando explorar los vínculos entre el movimiento y la religión, mis interlocutoras me revelaron que ciertas festividades fueron celebradas en ese período, “con comida pero sin alcohol”.

Como explica doña Rosa en la cita que abre este artículo, en ese entonces el párroco de la localidad apoyó el levantamiento, e incluso, según ciertas fuentes, participó en el primer consejo de gobierno provisorio que se formó tras la expulsión de las autoridades y que organizó la ronda armada para reconquistar las tierras comunales. Los primeros prisioneros del levantamiento fueron retenidos en las instalaciones de la capilla del Calvario, y muchas de las personas que participaron en esas primeras horas de revuelta salían de misa. De este modo la religiosidad popular ha insuflado vigor al movimiento desde sus inicios, y la oración ha sido una actividad cotidiana en las fogatas (ver altares en figuras 3 y 4). Si bien algunos sacerdotes acudieron a la comunidad para guiar las oraciones en las fogatas, buena parte de éstas han sido llevados a cabo por rezanderos (*uandari*) hombres y mujeres.

En octubre de 2011, es decir tras seis meses de movilización popular, como de costumbre se realizó el “novenario” para la imagen del santo patrón del pueblo, San Francisco. Una mujer me explicó que esto fue llevado a cabo porque la imagen de san Francisco “tiene que salir a peregrinación, cuando está llegando la fiesta de él [sic]”. Se dice que la imagen exige que lo lleven a pasear y que le hagan su fiesta. Según ciertos relatos que retoman episodios de la historia local, no cumplir con su voluntad puede tener consecuencias nefastas.

En tiempos de paz la imagen es recibida en un hogar donde se arma una cocina festiva y se ofrece de comer durante día y noche a toda persona que desea “venir a visitarlo”. Los visitantes traen ofrendas con que se decora un gran arco donde se lo transporta de regreso al templo, para que un nuevo carguero lo recoja tras la misa matutina y repita el procedimiento, lo cual sucede nueve veces antes del día de su fiesta. En 2011, la imagen santa fue recibida por nueve fogatas distintas, durante nueve días. Para la ocasión, la fogata vecina a la de doña Rosa recibió el cargo: “Lo trajeron y ya nos tocó ir a hacer tortillas a todos los de las fogatas de por aquí, ésta y otras que estaban por aquí derecho [indica una calle]”. Mientras que a su fogata le tocó preparar las tortillas, a la fogata que “tuvo al santo” le tocó hacer la comida. “El gasto”, es decir el costo de los ingredientes, lo “sacaron” (pagaron) los integrantes de dicha fogata, de modo que la de doña Rosa nomás tuvo que aportar su mano de obra, como en toda cocina festiva según la norma de la *uechantan*.

En otra ocasión, otra fogata celebró una boda, y unos meses más tarde la pareja casada recibió la mayordomía del Niño Dios, que también se celebró en la

fogata. De hecho, la boda fue celebrada para que la pareja pudiera asumir este cargo legítimamente, siendo el matrimonio religioso condición para su desempeño. En ambas ocasiones, otras fogatas aportaron su ayuda para la cocción de un solo ingrediente, ya sea el maíz o los diferentes ingredientes de la comida, y la fogata que asumió el cargo pagó los alimentos. Del mismo modo, a esta fogata le tocó cocinar en el funeral de una anciana, esta vez el arroz (tarea de la que generalmente se ocupan las comadres de bautismo).

Según explican las mujeres que me han confiado estos hechos, los ciclos de reciprocidad engendrados de este modo tanto entre fogatas vecinas (en cuanto grupo) tanto entre vecinas al interior de las fogatas (en cuanto individuos) sobrevivieron a los meses de movilización de las fogatas en 2011, de modo que es posible encontrar actualmente en las fiestas de Cherán a vecinas que regresan “ayudanzas” cuyo origen remonta a este período.

Conclusión: Más allá de la dicotomía cocina doméstica-cocina festiva

En este artículo hemos visto cómo la práctica de la fiesta crea un contexto social en que las mujeres de Cherán colaboran entre sí por fuera de la familia residencial integrando grupos de ayuda culinaria. Si de entre los “medios alternativos” utilizados para recuperar los bosques de la comunidad éstas “optaron” por cocinar en la calle, es porque éste es un modo frecuente y eficaz en que se organizan según el objetivo común de “sacar la fiesta”⁴³. No haber tenido en cuenta este aspecto de la vida local, suponiendo que la cotidianidad de las habitantes se identifica con su vida doméstica, ha inducido interpretaciones equivocadas, donde el carácter comunitario de la lucha aparece como una ruptura más que como una continuación de la organización de la población en tiempos de paz.

Sin embargo, ¿puede hablarse de cocina doméstica y cocina festiva como de dos modelos de organización opuestos? ¿Por qué asumir una división neta entre estos dos ámbitos, si las mujeres mismas no parecen recalcarlo al momento de contar su lucha? La dicotomía entre una cocina festiva y una cocina doméstica, que hemos elaborado en este texto por razones argumentativas, no refleja la continuidad que existe entre ambas desde el punto de vista de quien pasa su vida en la comunidad. Considerar que la de Cherán reposa en buena medida sobre todo tipo de relaciones de parentesco – como afirman a menudo los mismos habitantes⁴⁴

⁴³ “Sacar” en este contexto significa “lograr llevar a cabo”, “lograr realizar” una acción para beneficio colectivo.

⁴⁴ “Lo que pasa es que en Cherán, en verdad, somos todos familia”, o frases equivalentes, constituyen un motivo recurrente, a menudo en relación a la capacidad que tienen los habitantes a identificarse mutuamente incluso por fuera del pueblo. Además, puede deducirse una importante

– permite pensar de otro modo la separación entre el núcleo familiar con su cocina hogareña por un lado, y las fiestas con sus cocinas comunitarias por el otro.

Si se presta atención al ciclo de desarrollo de los grupos domésticos que conforman una cocina festiva tal como lo hemos visto en este artículo, resulta que en los dos grupos formados alrededor de las comadres-consuegras hay mujeres que tanto en su juventud como en sus primeros años de vida matrimonial han compartido la misma cocina hogareña. Es decir, mujeres que han nacido en el mismo hogar – hermanas – o se han incorporado a éste – cuñadas – y que luego han vivido con los padres del esposo – con la suegra, las cuñadas y las concuñas – hasta separarse y fundar otro grupo doméstico. En otras palabras, con el transcurrir del ciclo de desarrollo las cocinas domésticas se segmentan, o mejor dicho los grupos de mujeres que las utilizan, mientras que las cocinas festivas reúnen simultáneamente a todos estos segmentos.⁴⁵

De este modo la diferenciación entre cocina doméstica y cocina festiva puede reconducirse a aquella entre distintas representaciones de los momentos de un ciclo de vida familiar. La comunidad de familias de la que hablan los habitantes no es únicamente una realidad genealógica, sino también una práctica simbólica que se manifiesta en la organización de las fiestas. Es este conjunto simbólico de familias que ha defendido los bienes forestales que poseen en común. La conclusión del presente trabajo no es tanto que las fogatas de 2011 no pueden interpretarse como prácticas domésticas que se volvieron públicas de un día a otro, sino más bien que en este poblado *p'urhépecha* “lo doméstico” no está únicamente vinculado al hogar o a la familia residencial. La unión de la población en fogatas durante el levantamiento no ha hecho que materializar este aspecto, organizando al pueblo como si fuera un solo hogar, una sola familia, una gran fiesta.

tasa de endogamia de los datos estadísticos: Según el censo de 1990, el 98.9 por ciento de la población residente en el municipio también ha nacido en la entidad; en el año 2000 el 97.58 por ciento y en el año 2020 el 98,65 por ciento (Instituto nacional de estadística geografía e informática, *Cuaderno estadístico municipal*, Cherán, Estado de Michoacán, 1998, p. 26; Comisión nacional para el desarrollo de los pueblos indígenas, Indicadores socio-demográficos de la población total y la población indígena por municipio, 2000; INEGI, *Censo de población y vivienda 2020*, Resultados ITER).

⁴⁵ Lo mismo ha sido notado en la región de Texcoco: “La organización de los grupos domésticos se basa en la cooperación y distribución de tareas. Observé a personas que forman parte de la misma patrilinea realizar actividades como compartir alimentos, participación en grupos de trabajo, en peregrinaciones al lugar del santo protector y en los circuitos de reciprocidad para fiestas de ciclo de vida. *Observé grupos de trabajo para preparación de alimentos festivos y documenté vínculos entre mujeres que compartieron residencia en alguna etapa del ciclo de desarrollo de los grupos domésticos*” (Pérez de la Torre 2024, 171, cursivo mío).

Bibliografía

- Argueta Villamar, Arturo y Tania González Rivadeneira. 2018. "De la forêt à l'assiette. Les connaissances traditionnelles sur les champignons comestibles de la communauté P'urhepecha de Cheran K'eri". *Revue d'ethnoécologie* 13 : 41-60.
- Barry, Laurent, Pierre Bonte, Salvatore D'Onofrio, Nicolas Govoroff, Jean-Luc Jamard, Nicole-Claude Mathieu, Enric Porqueres i Gené, Jérôme Wilgaux, András Zempléni, Françoise Zonabend. 2000. "Glossaire de la parenté". *L'Homme* 154-155 : 721-732.
- Beals, Ralph. 1946. *Cherán: A sierra Tarascan village*. Washington: Smithsonian Institution.
- Bercé, Yves-Marie. 1976. *Fête et révolte. Des mentalités populaires du XVI^e au XVIII^e siècle*. Paris: Hachette.
- Burguete Cal y Mayor, Araceli. 2008. "Municipios indígenas: por un régimen multimunicipal en México". *Alteridades* 18 (35): 67-83.
- Calveiro, Pilar. 2017. "Repensar y ampliar la democracia. El caso del municipio autónomo de Cherán K'eri". *Argumentos. Estudios críticos de la sociedad* 27 (75): 193-214.
- Cancian, Frank. 1965. *Economics and Prestige in a Maya Community : The Religious Cargo System in Zinacantan*. Stanford: Stanford University Press.
- Carrasco, Pedro. 1961. "The Civil-Religious Hierarchy in Mesoamerican Communities: Pre-Spanish Background and Colonial Development". *American Anthropologist* 63 (3): 483-497.
- Carrasco Orellana, Daniela. 2015. "Creando bosque: Estrategias, resistencias y usos del bosque en la comunidad de Cherán, Michoacán". Tesis de maestría en Antropología Social, Universidad Iberoamericana.
- Castellanos, Francisco y José Gil Olmos. 2011. "En Cherán, a punto de gritar 'a las armas'". *Revista Proceso* 1803: 24-25.
- Castilleja, Aída, Gabriela Cervera, Carlos García Mora e Hilario Topete. 2003. "La comunidad y la costumbre en la región p'urhépecha". En *La comunidad sin límites. Estructura social y organización comunitaria en las regiones indígenas de México III*, coordinado por Saúl Millán y Julieta Valle, 17-111. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Chance, John y William Taylor. 1985. "Cofradías and Cargos: An Historical Perspective on the Mesoamerican Civil-Religious Hierarchy". *American Ethnologist* 12 (1): 1-26.
- Cohen, Jeffrey. 1999. *Cooperation and community : Economy and society in Oaxaca*. Austin: University of Texas press.

- Colin Huizar, Alberto. 2014. "Comunidad, Autodeterminación y Realidad Educativa en Cherán, Michoacán." Tesis de licenciatura en Antropología Social, Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa.
- . 2019. "El proyecto educativo de Cherán K'eri y la reconstitución del territorio comunal". En *Cherán K'eri : Caminos para recordar nuestra educación. Xanaruecha engajtsïni miatántajka juchaari jurhéntperakuani*, coordinado por Rocío Moreno Badajoz, 155-176. Cherán / Guadalajara: Universidad de Guadalajara / Concejo Mayor de Gobierno Comunal de Cherán.
- Exbalin, Arnaud. 2012. "Los alcaldes de barrio. Panorama de los agentes del orden público en la ciudad de México a finales del siglo XVIII". *Antropología. Boletín oficial del Instituto Nacional de Antropología e Historia* 94: 49-59.
- Foster, George. 1953. "Cofradía and Compadrazgo in Spain and Spanish America". *Southwestern Journal of Anthropology* 9 (1): 1-28.
- . 1961. "The Dyadic Contract: A Model for the Social Structure of a Mexican Peasant Village". *American Anthropologist* 63 (6): 1173-1192.
- Freeman, Derek. 1961. "On the Concept of the Kindred". *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland* 91 (2): 192-220.
- García Mora, Carlos. 2013. *El orden social purépecha*, México: Tsimarhu. Estudio de Etnólogos.
- Gasparello, Giovanna. 2018. "Análisis del conflicto y de la violencia en Cherán, Michoacán". *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad* 155 (verano): 77-112.
- Gerhard, Peter. 1986. *Geografía histórica de la Nueva España, 1519-1821*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Gómez Durán, Thelma. 2014. "El pueblo que espantó al miedo". En *Entre las cenizas. Historias de vida en tiempos de muerte*, editado por Marcela Turati y Daniela Rea, 27-49. México: Sur + Ediciones.
- Goody, Jack. 1962. *The Developmental Cycle in Domestic Groups*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Greenberg, James. 1981. *Santiago's Sword : Chatino Peasant Religion and Economics*. Los Angeles: University of California Press.
- Katz, Esther. 2013. "La cuisine et sa ritualisation en pays mixtèque (Oaxaca, Mexique)". *Amérique Latine Histoire et Mémoire. Les Cahiers ALHIM* 25. <https://doi.org/10.4000/alhim.4517>.
- Lariagon, Renaud y Mónica Piceno. 2016. "La lutte pour l'autonomie de la communauté de Cherán : Reconfiguration territoriale et subjective". *Cahiers des Amériques latines* 81. <https://doi.org/10.4000/cal.4294>.
- Leco Tomás, Casimiro. 2009. *Migración indígena a Estados Unidos : Purhépechas en Burnsville, Norte Carolina*. Morelia: Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo / Instituto de Investigaciones Económicas y Empresariales / Centro de Investigaciones México-Estados Unidos.

- . 2017. "Jaripeos Purépechas en Wendell, Carolina del Norte, Estados Unidos". *Acta universitaria* 27 (2): 83-92.
- Le Cour Grandmaison, Romain. 2016. "« Vigilar y limpiar ». Identification et auto-justice dans le Michoacán, Mexique". *Politix* 29 (115): 103-125.
- Lemus Jiménez, Alicia. 2019. "Educación comunitaria : La Ronda Tradicional en Cherán, Michoacán". En *Cherán K'eri: Caminos para recordar nuestra educación. Xanaruecha engajtsini miatántajka juchaari jurhéntperakuani*, coordinado por Rocío Moreno Badajoz, 89-112. Cherán / Guadalajara: Universidad de Guadalajara / Concejo Mayor de Gobierno Comunal de Cherán.
- Le Roy Ladurie, Emmanuel. 1979. *Le carnaval de Romans : de la Chandeleur au mercredi des Cendres, 1579-1580*. Paris : Gallimard.
- Lifschitz, Federico. 2019. "La intrigante mutación de la uechantan: aculturación, alianzas p'urhépecha y la relevancia de una costumbre femenina". *Quaderni di Thule* 46: 173-199.
- López Millán, Minerva. 2008. "« Sin ayuda no hay fiesta ». Relaciones de reciprocidad en Santa Catarina del Monte". Tesis de doctorado en Antropología Social, Universidad Iberoamericana.
- Stephen, Lynn. 2005. *Zapotec women*. Austin: University of Texas Press.
- Márquez Méndez, Carolina. 2016. "Revaloración de la vida: la comunidad p'urhépecha de Cherán, Michoacán ante la violencia, 2008-2016". Tesis de maestría en acción pública y desarrollo social, El Colegio de la Frontera Norte.
- Mathews, Holly. 1985. "'We Are Mayordomo': A Reinterpretation of Women's Roles in the Mexican Cargo System". *American Ethnologist* 12 (2): 285-301.
- Medina Pérez, Alberto y Jesús Alveano Hernández. 2000. *Vocabulario español-p'urhépecha / p'urhépecha-español*. Madrid: Plaza y Valdes.
- Mintz, Sidney y Eric Wolf. 1950. "An Analysis of Ritual Co-Parenthood (Compadrazgo)". *Southwestern Journal of Anthropology* 6 (4): 341-368.
- Mirra, Francesco. 2022. "Cherán K'eri : des femmes en lutte pour la Nana Echeri entre reconfiguration et resignification du pouvoir. Quel usage de l'écoféminisme ?". Tesis de maestría en Études du développement, Université Panthéon Sorbonne.
- Mitchell, William. 1963. "Theoretical Problems in the Concept of Kindred". *American Anthropologist* 65 (2): 343-354.
- Monaghan, John. 1990. "Reciprocity, redistribution, and the transaction of value in the Mesoamerican fiesta". *American Ethnologist* 17 (4): 758-774.
- . 1995. *The covenants with earth and rain : Exchange, sacrifice, and revelation in Mixtec sociality*. Norman: University of Oklahoma Press.

- Ojeda Dávila, Lorena. 2015. "Cherán: El poder del consenso y las políticas comunitarias". *Política Común* 7. <http://dx.doi.org/10.3998/pc.1232227.0007.007>.
- Pérez de la Torre, Nancy. 2024. "Uso del método genealógico para el estudio de las ayudas en fiestas del ciclo de vida en Santa Catarina del Monte, Texcoco". En *Parentesco y reciprocidad en América Latina: lógicas y prácticas culturales*, compilado por Javier Serrano, David Robichaux y Juan Pablo Ferreiro, 165-182. Edición digital, Asociación Latinoamericana de Antropología.
- Pinto Escamilla, Rodrigo. 2016. "La parangua. Institución instituyente en la autonomía de Cherán". Tesis de maestría en Filosofía y Ciencias sociales, Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente.
- Polanyi, Karl. 1944. *The Great Transformation: Economic and Political Origins of Our Time*. Nueva York: Rinehart
- Recondo, David. 2007. *La política del gatopardo: multiculturalismo y democracia en Oaxaca*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social / Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.
- Robichaux, David. 1997. "Un modelo de familia para el "México profundo"". En *Espacios familiares. Ambitos de sobrevivencia y solidaridad*, 187-213. México: PUEG / DIF / CONAPO / Universidad Autónoma Metropolitana-de Azcapotzalco.
- Romero Robles, David. 2016. "Cherán mediante sus usos y costumbres confronta la realidad jurídica y política de México". Tesis de maestría en Derecho, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.
- Rosas Tomás, Francisco. 2019. "Cherán k'eri: Reestructuración de saberes comunitarios, la experiencia de los jóvenes en el movimiento autonómico". Tesis de doctorado en Educación, Universidad Iberoamericana de León.
- Santillán Ortega, Victor. 2014. "El ejercicio del poder desde la resistencia indígena. Cherán, Michoacán, 2011-2014". Tesis de maestría en Ciencias sociales, FLACSO México.
- . 2018. "La sociedad de los comuneros: Procesos políticos y relaciones de poder en Cherán, Michoacán". Tesis de doctorado en Sociología, El Colegio de México.
- Silva, Elías. 2017. "Espacios, aspectos e intereses de la educación desde la manera propia en Cherán". En *Cherán K'eri. 5 años de autonomía*, coordinado por Fernanda Martínez, Yunuen Torres, Meriene Betancourt, René Olvera y Alberto Colin, 53-66. Cherán: Concejo Mayor de Gobierno Comunal de Cherán.

- Solomieu, Blandine. 1982. "El papel del parentesco en una comunidad tarasca : San Felipe de los Herreros (1981)". *Nueva Antropología. Revista de Ciencias Sociales* 5 (18): 209-232.
- Thompson, Edward Palmer. 1993. *Customs in Common*. London: Penguin Books.
- Tilly, Charles. 1986. *The Contentious French*. Cambridge, Mass.: Belknap Press.
- Velázquez Guerrero, Verónica. 2013. "Reconstitución del territorio comunal. El movimiento étnico autonómico en San Francisco Cherán Michoacán". Tesis de maestría en Antropología Social, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Velázquez Morales, Jurhamuti. 2019. "Nuestros aprendizajes frente al fuego. Jucha jorhenperakua ixu k'urikua". En *Cherán K'eri : Caminos para recordar nuestra educación. Xanaruecha engajtsini miatántajka juchaari jurhéntperakuani*, coordinado por Rocío Moreno Badajoz, 113-130. Cherán / Guadalajara: Universidad de Guadalajara / Concejo Mayor de Gobierno Comunal de Cherán.
- y Luz Lepe Lira. 2013. "Parankuecha, Diálogos y Aprendizajes : Las Fogatas de Cherán como Praxis Educativa Comunitaria". *International Journal of Multicultural Education* 15 (3): 61-75.
- West, Robert. 1948. *Cultural Geography of the Modern Tarascan Area*. Washington: Smithsonian Institution.

Federico Lifschitz

Es doctorante en Antropología social en la École des hautes études en sciences sociales de París bajo la dirección de Anath Ariel de Vidas (MONDA-CERMA). Graduado en Filosofía teórica en Pisa (Italia) comenzó el estudio de la antropología tras instalarse en Francia en 2015. Durante sus estudios realizó trabajos de campo en París, Agadir (Marruecos) y Cherán (México).

Contacto: federico.lifschitz@gmail.com

Recibido: 27/06/2025

Aceptado: 21/11/2025

Copyright © 2025 The Author(s)

The text in this work is licensed under the Creative Commons BY 4.0 International License
<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>.