



**CENTRO DE INVESTIGACIONES Y ESTUDIOS SUPERIORES EN
ANTROPOLOGÍA SOCIAL**

EL HONOR Y LA VERGÜENZA SEXUAL EN EL CONTEXTO *PURHÉPECHA*

T E S I S

QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE

DOCTORA EN ANTROPOLOGÍA

P R E S E N T A

Ana María Ramírez Herrera

Directora de Tesis: Victoria Chenaut

México, D.F. Octubre 2013



**CENTRO DE INVESTIGACIONES Y ESTUDIOS
SUPERIORES EN ANTROPOLOGÍA SOCIAL**

**EL HONOR Y LA VERGÜENZA SEXUAL
EN EL CONTEXTO *PURHÉPECHA***

T E S I S

QUE PARA OPTAR AL GRADO DE

DOCTORA EN ANTROPOLOGÍA

P R E S E N T A

ANA MARÍA RAMÍREZ HERRERA

DIRECTORA DE TESIS: DRA. VICTORIA CHENAUT GONZÁLEZ

MEXICO, D. F. NOVIEMBRE DE 2017

AGRADECIMIENTOS

Para realizar esta tesis recibí múltiples apoyos por parte de amigos y familiares que estuvieron durante el proceso de recopilación de información, redacción y culminación del trabajo.

Primeramente, quiero agradecer el apoyo económico brindado por CONACYT durante los años que cursé el Doctorado en Antropología Social en el Centro de Investigación y Estudios Superiores en Antropología Social (2000-2003).

A Leticia, a Néstor, a Eréndira y a Felipa, por alojarme durante diferentes ocasiones, dispensarme su amistad, por interesarse en mi investigación, por apoyarme y participar en la misma, facilitándome lo necesario para el diario registro de la información recopilada.

A toda la gente de las comunidades *purhépecha* que me abrieron sus puertas, su corazón y su pensamiento para poder realizar este trabajo.

A Victoria Chenaut por su paciencia y dedicación. Su orientación siempre oportuna y sus comentarios me guiaron en este camino, y que aunque lo hice largo, nunca se dio por vencida. Infinitas gracias por esperar y apoyarme para culminar este proceso.

A Guillermina Ochoa Lázaro, por sus innumerables pláticas y reflexiones que hicieron que mi trabajo tuviera sentido y seguridad. Además de abrir una puerta para continuar con esta labor de escritura siempre enfocada en aportar al conocimiento de la cultura *purhé*. Anhele el día que logremos nuestro primer artículo juntas.

Considero que no existen palabras para mostrar el profundo agradecimiento que siento hacia mi familia. Mis hermanos: Mario Alberto, Olivia y Eduardo, y hasta mis sobrinas Mariana y Aranza, que siempre creyeron en mí y nunca dejaron de animarme.

Finalmente y en un lugar muy especial, quiero agradecer a Juan Gallardo por sus regaños, enojos, ánimo y hasta terapia que acompañaron este proceso. Sus pláticas, la lectura del trabajo y el compartir sus profundos conocimientos sobre la cultura conmigo, lograron que este documento fuera posible.

A mi compañera y amiga del doctorado Hiroko, con quien comparto similitud en pláticas académicas e intercambio de información entre nuestros amados lugares de estudio. Selvia y Ángeles agradezco su infinita amistad.

Y a mis padres, dedico este trabajo; los amo.

ÍNDICE

Introducción	1
Antecedentes	1
Metodología	8
Contenido	17
Capítulo I Conociendo la sierra <i>purhépecha</i>	22
La comunidad de San Francisco Cherán	24
La familia: roles de género	30
Aprendiendo los roles de género	48
Adolescencia y madurez: mostrar lo aprendido	64
Conclusiones	84
Capítulo II Rendición de cuentas	87
La concepción moral entre los <i>purhépecha</i>	96
<i>Sĩruki Pani</i> “De qué raza vienes”	106
<i>No sėsi irekani</i> : “No pueden vivir bien”	108
<i>Uátsĩ k’ėratiecha</i> : “Quedadas”	112
<i>Isku janti uėrasti</i> : “Mujer de la casa de las putas”	115
“Vamos viendo con quién casarnos”	120
“Si te quieres casar, ya sabes lo que tienes que hacer”	125
Recato entre las “quedadas”	132
El chisme como mecanismo de orden social	136
Conclusiones	137

Capítulo III Las alianzas matrimoniales y <i>el costumbre</i>	139
La fuga	141
El rapto	154
El ritual del perdón o <i>puátperakua</i>	158
Pedir la mano	161
Proceso de una fiesta concerniente a una boda en Turícuaro	163
Proceso de una fiesta concerniente a una boda en Cherán	171
Vida en matrimonio	176
Matrimonio, roles de género y prestigio social	183
Conclusiones	186
Consideraciones Finales	188
Bibliografía	195

INTRODUCCIÓN

Antecedentes

En 1997 me acerqué a la sociedad y cultura *purhépecha*, en específico a la comunidad de San Francisco Chéran, Michoacán, con el objetivo de realizar un estudio que se concretaría como mi tesis de licenciatura.¹ Chéran se ubica en la región denominada como la “sierra”, que es una de cuatro que componen el territorio de asentamiento *purhépecha*.² En 1998 pude repetir la experiencia y el gusto de estar en la sierra, esta vez en el marco de mis estudios de maestría, durante el cual se fue generando una nueva inquietud que presenté como propuesta de investigación, referida también a la temática de la mujer, a los estudios de género, que de igual forma se concretó en tesis de posgrado.

En esta,³ mi interés se centró en conocer los procesos por los cuales los individuos construyen sus identidades de género al interior de su cultura, y uno de mis principales supuestos fue que esta diferenciación respondía a una valoración desigual del trabajo femenino y masculino aprendida desde la infancia; entonces mis entrevistas y observaciones estaban dirigidas a consignar información al respecto, adentrándome en los escenarios doméstico-familiares y comunitarios. Sin embargo, durante mi estancia en campo y entre pláticas con mis informantes, identifiqué que las mujeres hacían referencia constante a ciertas reglas de comportamiento, con las voces castellanas: “andar bien”, ser “bien vista”, “no andar feo”, “platicar bien”, “no tener antecedentes”, entre otras; que en esta cultura se sintetizan en conceptos indígenas tales como *p’indekua*, *k’ashumbikua*, *k’urátsikua* y *siruki pani*, en cuya traducción se denotan nociones de pudor, vergüenza, recato, prudencia y de respeto respectivamente.⁴

¹ Ramírez Ana María, Jalife Claudia, 1997, *Mujer, sida y estigma social: un estudio de caso en Chéran Michoacán*. Tesina para optar al grado de Licenciatura en Sociología, UAM-X, México.

² Las tres restantes regiones son conocidas como: “el lago”, “la cañada de los once pueblos”, y la “ciénaga de Zacapu”.

³ Ramírez Ana María, 2002, *La vida cotidiana de las mujeres purhépecha de Chéran y la construcción de identidades de Género*, Tesis para optar al grado de Maestría en Estudios Étnicos del CET, COLMICH, Zamora.

⁴ Los *purhépecha* traducen el concepto *p’indekua* como “el costumbre”, y denota ideales de conducta que deben seguir los individuos. El concepto *k’ashumbikua* refiere a ideas de cortesía, buenas maneras, buena educación,

Aunque no se consideró como prioritario analizar en ese momento estos señalamientos recurrentes, por no reconocer su inserción en la visión del mundo, su peso normativo ético y moral, así como su carácter relacional con los procesos de construcción de identidades de género, sí quedó descrito, sin embargo, durante el proceso de recopilación de la información, su referencia fue constante en las pláticas en espacios diversos e implicó a una cantidad de informantes, lo que denotaba que la valoración de lo femenino y lo masculino es un aprendizaje continuo en la vida de los individuos. A veces no era que se refirieran a ellas mismas, sino que se comentaba lo que otras mujeres habían hecho, y si lo habían hecho bien o mal. Fue entonces que para ese estudio resultó solo un capítulo llamado: “Honor, moral y sexualidad”, en donde mostré precisamente aquellos señalamientos a los que las mujeres hacían tanto énfasis, y que parecían ser de capital importancia para ellas. Expuse de manera muy general cómo en la cultura *purhépecha* se espera que las mujeres cultiven un sentimiento de vergüenza y buena reputación, lo cual se encuentra conectado con su ciclo vital: el entrenamiento doméstico, la virginidad como virtud prematrimonial, la fidelidad en el matrimonio y la abstinencia sexual en la vejez. Argumenté que esto es parte importante en la organización de la vida sexual de las mujeres en Cherán. Describí cómo el honor sexual de la familia se transmite por línea femenina y cómo afecta directamente al honor masculino, a diferencia del honor social o bienes patrimoniales, lo cual se hereda por línea masculina; ello permitió explicar la importancia que las mujeres *purhépecha* dan a los “antecedentes” familiares, que ellos refieren con la voz *siruki pani*.

De ese estudio también surgieron más preguntas al respecto, mismas que exigían atención y motivaban una investigación correspondiente. Pude hacerlo, y

entre otros aspectos, y designa, por implicación, al que sabe comportarse apropiadamente dentro de la familia y con la comunidad de acuerdo con las enseñanzas de los mayores. Por su parte, *k'urátsikua* hace referencia a tener respeto, saber escuchar a otros, tener vergüenza, saber obedecer. *Siruki pani* puede ser traducido como “tener antecedentes” o “cargar antecedentes”; tiene que ver con cualidades de comportamiento individual que se heredan en el grupo o linaje, y que se arraigan estigmatizando o ennobleciendo al apellido familiar. El concepto expresa ideas de “prolongación” genealógica o “prolongación” sin límite de tiempo (Franco, 1994: 216).

busqué profundizar más en los aspectos normativos y su conceptualización cultural, inquiriendo respuestas a interrogantes tales como: ¿quién define lo que está bien visto o mal visto en la cultura *purhépecha*?, ¿por qué la generalidad de las mujeres comparten un mismo “ideal” a seguir?, ¿qué pasa cuando esto no se lleva a cabo en la práctica?, ¿por qué las mujeres se preocupan tanto por tener buenos antecedentes?, ¿de cuántas generaciones se acepta o se tiene creencia que se heredan esos antecedentes?

Fruto de esta última experiencia en la comunidad de Cherán, también vislumbré ciertas relaciones de poder existentes entre las mismas mujeres, como es el caso de la suegra sobre la nuera, donde culturalmente la primera es la encargada de vigilar el “honor” masculino: el de su hijo. En otro nivel, más allá del ámbito familiar, también distinguí que las mujeres son, en la mayoría de los casos, las principales interesadas en vigilar que las otras mujeres se comporten de acuerdo con las normas y roles establecidos para su género. Así, me surgieron también más preguntas específicas, a saber: ¿por qué son las mujeres las más interesadas en seguir las normativas de conducta?, ¿cómo se ejerce el poder entre las mismas mujeres?, ¿esto es a través de la relación entre suegra-nuera, o también al interior de la familia en la relación madre-hija-hermanas?, ¿por qué se dan estas relaciones de poder y con respecto a qué? Estas nuevas interrogantes conllevan un supuesto que postula que, detrás de las prácticas sociales de hombres y de mujeres en la cultura *purhépecha*, existe un trasfondo ideológico eventualmente referido en el lenguaje cotidiano, el cual, en situaciones dadas, guía la conducta según parámetros locales de ética y moral.

Todas estas preguntas se dirigieron a descifrar, en esta nueva investigación, cómo hoy se percibe y se define, entre los *purhépecha*, el “deber ser” de la mujer o ideal de conducta femenino, más allá de las actividades socialmente consideradas como “femeninas” o “masculinas”. Entendiendo que se trata de señalamientos interiorizados en el ejercicio del diverso quehacer cotidiano, desde la infancia hasta la vejez, interesa conocer cuál es la visión social y simbólica subyacente a ese orden

de las cosas, orden susceptible a ser verbalizado y transmitido en el lenguaje, y que se construye a partir de la diferencia genérica en la sociedad *purhépecha* del siglo XXI. En este sentido, para esta nueva investigación me enfoqué en observar lo que pasaba no solo en el discurso, sino también en la práctica, por lo que mi búsqueda en campo tuvo que centrarse en mirar el actuar y el decir cotidiano de los individuos, tomando en cuenta su edad, su sexo, su posición en la familia, en la comunidad, su clase social y las situaciones concretas de interacción, contextualizando todo ello en el amplio marco de la norma social según el ideal de “el costumbre” *purhépecha*.

La pregunta central que guió esta nueva investigación es: ¿cuáles son los factores ideológicos, sociales y culturales que intervienen en la construcción del “deber ser” femenino y masculino en la cultura *purhépecha*, y que proveen de ciertas directrices de carácter ético y moral, necesarias para que mujeres y hombres actúen de determinada manera en situaciones concretas?

Este estudio pretende mostrar cómo a partir de una añeja matriz cultural indígena *purhépecha*, presente en un conjunto de axiomas revalidados en el discurso cotidiano, en voces como *p'indekua*, *k'ashúmbikua*, *k'urátsikua* y *siruki pani*, por ejemplo, se exaltan cotidianamente esos modelos ideales del “deber ser”, y cómo los individuos, dependiendo del sexo, la edad, la clase social, estatus en la familia y comunidad y en determinadas circunstancias, discurren asumirlos como preceptos aunque decidan practicarlos o no en situaciones reales. Los *purhépecha* no son sujetos pasivos de su cultura, por lo que no necesariamente existe uniformidad en el pensar y en el hacer del grupo; así, se intenta mostrar cómo los cambios y continuidades en las normas y valores constituidos histórica y socialmente, con respecto a los ideales de conducta de hombres y de mujeres, son interiorizados y reproducidos por los individuos en forma de *habitus* (Bourdieu, 2007), entendiendo este último no solo como una simple reproducción de reglas del pasado, sino como el resultado de interpretaciones y recreaciones de esas reglas a través de la experiencia vivida de cada uno de los actores. Las voces *p'indekua*, *k'ashúmbikua*, *k'urátsikua* y *siruki pani*, tienen que ver con la visión del mundo y por

tanto están cargadas de valor; refieren un marco general que caracteriza a la sociedad *purhépecha* y que provee a los individuos de elementos para recrear constantemente su identidad. Son voces que conllevan fuertes contenidos ideológicos y una continuidad histórica, pero que también encierran conocimiento acumulado sobre una multiplicidad de aspectos relativos a la vida práctica, al orden colectivo, al imaginario indígena, algunos de los cuales han sido abordados por otros investigadores.⁵ Reitero, en este trabajo me centro en estudiar los roles establecidos o socialmente normados para hombres y para mujeres.

Desde mi perspectiva, es a través de estas voces que podemos acercarnos a los modos por los cuales la sociedad *purhépecha* conceptualiza su visión sobre el “ideal femenino” y el “deber ser” en la cultura, y mantiene cierta organización social en torno a la sexualidad, a partir de clasificar ciertas prácticas como apropiadas o inapropiadas, morales o inmorales, institucionalizándolas y enmarcándolas socialmente en normativas y reglamentaciones hacia la sexualidad de la mujer, con la finalidad de forzar el matrimonio monógamo y asegurar una descendencia legítima. Al mismo tiempo, analizar estas formas de institucionalizar y reglamentar la sexualidad en esta cultura, nos permite entender por qué los individuos *purhépecha* parecen organizar sus múltiples y variadas actividades para reflejar o expresar el género y, por ende, están dispuestos y predispuestos a percibir el comportamiento de los demás bajo una luz similar.

De acuerdo con West y Zimmerman (1999), hacer género implica un complejo de actividades perceptivas, interactivas y micropolíticas socialmente guiadas que conforman actividades particulares como expresiones de la *naturaleza* femenina y de la masculina. Entonces, los individuos son los que hacen género, pero es un hacer situado y realizado en presencia real o virtual de otras personas

⁵ Por ejemplo, Franco (1997) en su estudio titulado *La ley y la costumbre en la Cañada de los Once Pueblos*, muestra cómo la costumbre, en tanto derecho consuetudinario, se inscribe o funciona como mecanismo de defensa y oposición frente al conflicto existente respecto a la tenencia de la tierra, promovido por la ley jurídica o positiva. Gallardo (2002 y 2008) retoma estos valores en sus investigaciones sobre medicina tradicional y hechicería, para tratar aspectos sobre las concepciones de salud y de enfermedad en su relación con la conducta inmoral o transgresora al interior de la cultura.

que se supone están orientadas a su producción, como veo que sucede en la sociedad *purhépecha*. Por eso, a decir de West y Zimmerman, el género, más que una propiedad individual, es un elemento emergente de situaciones sociales: es tanto el resultado como la razón fundamental de varios arreglos sociales y es un medio de legitimar una de las divisiones más fundamentales de la sociedad. Para estas autoras, producir el género no solo implica vivir según conceptos normativos de feminidad o masculinidad, sino que finalmente son los individuos los que deciden comprometerse con una conducta, la cual tiene riesgo de ser evaluada por otros. Entonces, hacer género consiste en saber manejar situaciones para que, sin importar particularidades, el resultado sea visto y visible en un contexto como apropiado para el género (femenino o masculino). Sin embargo, aunque los individuos son los que hacen género, la empresa tiene un carácter fundamental interactivo e institucional, porque rendir cuentas es una característica de las relaciones sociales y su lenguaje es extraído del terreno institucional en el que dichas relaciones tienen lugar (West y Zimmerman, 1999). En este sentido, los miembros pertenecientes a una sociedad llegan a comprometerse con un proceso de autorregulación, al vigilar constantemente su propia conducta y la de los demás con respecto a sus implicaciones de género, como sucede entre los *purhépecha*.

West y Zimmerman mencionan que para someter su propuesta teórica a un escrutinio empírico, se puede comenzar con una reconsideración del proceso por el cual los miembros de una sociedad adquieren el aparato categórico necesario y otras habilidades para convertirse en seres humanos con género. En este sentido, su propuesta me sirve como guía para identificar precisamente cómo los individuos pertenecientes a la sociedad *purhépecha* mantienen, reproducen y legitiman los convenios institucionales basados en la categoría sexual, y donde son sancionados si no lo hacen y se les puede pedir rendir cuentas (no así a los arreglos institucionales). Las autoras afirman que para poder lograr un cambio social a este respecto, se debe buscar tanto en el nivel institucional como cultural de la categoría sexual y en el nivel interactivo del género. Así, siguiendo a West y Zimmerman, mis estrategias de campo estuvieron encaminadas precisamente a documentar y

mostrar esos arreglos institucionales a partir de entrevistas a informantes de edades y sexo distintos, y que se ubican en una posición específica dentro de la familia para establecer cómo se espera que ellos actúen dentro de su sociedad. También en las entrevistas se les pidió a los informantes que hablaran sobre *otros* que habían seguido o no las convenciones sociales, en virtud de ir construyendo lo que los propios individuos entienden sobre la norma social y las conductas ideales, según un trasfondo ideológico que difícilmente argumentan si no es a pregunta expresa. Las entrevistas estuvieron apoyadas con la observación y la observación participante, para poder ir consignando de qué manera los individuos de esta cultura actúan en situaciones concretas, tanto en la vida diaria como en algunos eventos solemnes y festivos en el ámbito del ciclo ritual.

Jane F. Collier (2009) ha analizado *la subjetividad moderna* en su estudio llevado a cabo en Los Olivos, población española de la región de Andalucía, y aquí la autora se centra especialmente en explorar cómo ciertos individuos seguían las convenciones sociales, o pensar por ellos mismos. En los 60 encuentra que la organización de la desigualdad social estaba dada en función de la propiedad heredada y era lo que determinaba el ingreso y estilo de vida familiar, versus la organización de la desigualdad que encuentra en los 80, donde la ambición y el impulso personal de un individuo parecía determinar su ocupación e ingresos, dándose así los “logros ocupacionales” (Collier, 2009: 69). Collier explica esto como producto de un gran cambio en el contexto socioeconómico de la población, lo que tiene como consecuencia una transformación de la acción individual. La autora identifica que entre los dos períodos hay una diferencia sutil en los conceptos y prácticas de los que la gente echa mano para manejar las presentaciones de sí mismas, y para interpretar las acciones de los demás. Esta situación es similar a lo que ocurre en Cherán, y por ello la propuesta de Collier también me sirve como guía para explorar precisamente cuáles han sido los cambios socioeconómicos que ha atravesado esta población en particular, y toda la región *purhépecha* en los últimos 60 años en términos de la herencia de la tierra, del trabajo, de noviazgo y matrimonio y de la educación. Aunque estos son aspectos tratados generalmente, se conectan

con las experiencias individuales de cada uno de mis informantes, mujeres y hombres, que precisamente hablan y actúan con y/o frente a las convenciones sociales en situaciones concretas.

Para identificar esos cambios socioeconómicos, me di a la tarea de revisar bibliografía existente sobre la región *purhépecha*⁶ que me acercara al contexto de cambio en ese periodo y, por ende, poder contextualizar la información obtenida en campo, ya que a diferencia de Collier, mis periodos de estancia en Cherán fueron más constantes, tuve que recurrir a los discursos de los “antiguos” para entender más sobre las convenciones sociales. Sobre las experiencias personales de mis informantes, algunos datos los consigné en las entrevistas, pero en varias ocasiones tuve que registrar las conversaciones en el diario de campo, ya que algunas de las pláticas con mis informantes sobre aspectos de su vida privada, por sensibilidad y respeto, no fueron grabadas. Realicé entrevistas a algunas mujeres de edades diferentes que estudian o trabajan fuera de su comunidad, y que encaran otra forma de mirar su cultura, y quienes, a pesar de tener el apoyo por parte de su padres y esposos, me expresaban los conflictos que tienen con sus madres, suegras, tías o abuelas que no están de acuerdo con esa manera de actuar y de pensar, debido a sus experiencias particulares y a las opiniones externadas por parte de la gente de su comunidad.

Metodología

Para esta investigación relacionada con las ideas y los comportamientos ante las normas que rigen la vida de los hombres y mujeres *purhépecha*, se utilizó el método etnográfico básico a nivel de campo. Si bien es cierto que para recoger el punto de vista de las personas estudiadas en sus propias palabras, y no elucubrar acerca de lo que pasa en el interior de sus cabezas, no hay recetas, reglas o método infalible en sentido estricto, las técnicas etnográficas, en su conjunto, permiten una

⁶Mummert, 1988; Franco, 1994 y 1998; Castro, 2004; Foster, 2000; Márquez, 1986; Castillejas, 1993; Miranda, 1988, entre otros.

recopilación detallada del contexto socio-cultural en el cual estas ideas y comportamientos ocurren. Así, aunque el trabajo etnográfico se mantuvo enfocado en las mujeres y sus familias, este método me permitió acercarme al *ethos* en el cual estas mujeres existen como individuos, como integrantes de un grupo, de una comunidad, de una región. El método etnográfico es lo suficientemente flexible y riguroso como para ser adecuado a las circunstancias y mantener un principio de no dar nada por hecho.

Como mencioné, el interés por esta temática se desprendió y formalizó a partir de investigaciones anteriores. Aunque estas implicaron romper con la continuidad del trabajo *in situ* deseada, ello no representó un impedimento para reafirmar relaciones de confianza con familias de Cherán, así como de otras comunidades serranas y de la región de la Cañada de los Once Pueblos. Considero que la consolidación y formación de estas relaciones, y de conocimientos previos sobre determinados aspectos de la cultura, incidió positivamente en la percepción de las personas sobre mi persona, la intensión de mis preguntas y, por extensión, en las características de sus respuestas: superficiales o discretas, reflexivas, breves o nutridas. Ello me permitió profundizar más respecto al significado de la *kashumbikua* o la *kurátzekua*, y las concebí como categorías locales de carácter normativo asentadas en el tiempo, en todos los órdenes de la dinámica comunitaria. Así vistas, asumí que denotan aspectos críticos de la vida social, toda vez que forman parte de la visión del mundo y se reflejan en las interacciones cotidianas; asumí que determinan el hacer y el no hacer de mujeres y de hombres, al desarrollarles una moral, crearles un sentido de pertenencia, y un patrón de conducta que permea todas sus relaciones sociales. Entonces observé “con otros ojos” las relaciones sociales, con el afán de acercarme y entender un poco más sobre esos aspectos de la cultura, que no pueden ser medidos en parámetros cuantitativos, esperando dar cuenta de evidencia susceptible de analizar en términos culturales, apelando al sentir de los protagonistas: al punto de vista de la población en su comunidad.

Siempre fue emocionante para mí regresar a Cherán y encontrarme con los conocidos, quienes cada vez me hacen sentir que soy bien recibida. Enterarme en qué acababan todas aquellas historias de las que había sido confidente, me gustaba, lo mismo que conocer qué nuevas noticias había sobre “fugas” de jovencitas concertadas con sus novios, sobre pleitos con suegras, alianzas matrimoniales, sobre brujerías en perjuicio de matrimonios o de parejas de novios, de individuos o de familias, etcétera. Este periodo de campo tuvo lugar a partir de octubre de 2002 y hasta febrero de 2004.⁷

Inicialmente, mi nuevo trabajo de campo se centró en obtener información general para elaborar una etnografía de la familia, y datos referentes a ideas, prácticas y comportamientos nativos respecto al honor y la vergüenza sexual. En esta búsqueda inicial tuve en mente algunas ideas de Pitt-Rivers (1979) que me apoyaron metodológicamente para iniciar con la elaboración de estas concepciones⁸ (sobre la cuestión del “honor” y los “antecedentes” principalmente), que luego de someterlas a contraste mostraron cierta limitación explicativa; sin embargo, a partir de ello y de la información recabada en mi área de estudio, reelaboré mi concepción de “honor” y “vergüenza sexual”, pues los datos sugerían elementos de diferencia entre lo encontrado y consignado por Pitt-Rivers y lo que sucede entre los *purhépecha*: aquí estas son cuestiones que se traducen en valores culturales, que también apelan a tiempos y espacios apropiados o sancionados. Esto es, que las palabras honor y vergüenza sexual no existen como tales en esta cultura, o no existen al modo como lo consiga Pitt-Rivers, por lo que consideré como alternativa trabajar con términos y categorías más convenientes o apropiados, que no equivalentes, que me permitieran una mayor comprensión o entendimiento de estos valores y, eventualmente, ser capaz de generar ambientes y condiciones de elocución para platicar sobre este tema escabroso con las personas.

⁷ Es importante señalar que el periodo y la información que abarca esta investigación es de 1997 y hasta 2006, y por lo tanto no se incluyen los acontecimientos ocurridos en Cherán a partir del 2011.

⁸ Estas ideas están plasmadas en un trabajo anterior (Ramírez, 2002: 40-70).

Las concepciones *purhépecha* asociadas al honor y la vergüenza sexual que en ese momento identifiqué, fueron: *kashumbikua*, *siruki pani*, *sesi ambeni*, *sesi jamani* y, posteriormente, *kurátzekua*. En un sentido general, *kashumbikua* se traduce como “cortesía”, “buenas maneras”, “buena educación”, entre otros aspectos, y designa, por implicación, al que sabe comportarse en la sociedad *purhépecha* de acuerdo con las enseñanzas de los ancianos. *Siruki pani* puede ser traducido como “tener antecedentes” o “cargar antecedentes”; expresa una “prolongación” genética, linaje o el parentesco entre ciertas personas, pero también indica el arraigo de un comportamiento en esa “prolongación”. *Sesi ambeni* se puede traducir como “ser bien visto(a)”. *Sesi jamani* como “andar bien” y, dependiendo del contexto en el que esta frase se utiliza, se referirá a tener un buen comportamiento ante la comunidad. La traducción en español que más se asemeja a *kurátzekua* es “tener o sentir vergüenza”.

Distinguir los contextos en los cuales estas voces son utilizadas, así como por quiénes y bajo qué circunstancias, sostuvo una posterior ruta de trabajo: indagar cómo fueron utilizadas en el pasado y cómo se utilizan o entienden actualmente. El identificar su contenido ideológico operante en el tiempo y su evidencia en prácticas cotidianas concretas, me proporcionaría información sobre qué pasa con las mujeres y hombres que no cumplen con las normas que dicta su cultura, cómo se comportan la familia y la comunidad cuando no se cumplen esas normas, cómo se negocian esas faltas, quiénes participan en esa negociación, por qué algunas normativas se siguen y otras no y en qué contextos emergen con más frecuencia.

Para clarificar esto, decidí dividir mis estancias de campo entre tres comunidades regionalmente reconocidas como muy conservadoras; además de Cherán, trabajé en Turícuaro en la sierra, y en Santo Tomás en la región de la Cañada de los Once Pueblos;⁹ buscaba nuevas relaciones, hallar información clave

⁹ Turícuaro es una tenencia del municipio de Nahuatzen, vecino de Cherán. Santo Tomás tiene aproximadamente 500 habitantes; la región de la cañada está comprendida en el municipio de Chilchota. Las principales actividades comerciales son la porcicultura, la ganadería, la fruticultura, la realización y venta de artesanía de barro. También está el trabajo asalariado temporal, pues muchas mujeres y hombres trabajan en la

respecto a un contexto más general sobre la nociones y conformación de la familia *purhépecha* y las concepciones de los valores que me interesaba investigar. Elegí estas dos últimas comunidades porque, además, ya contaba con al menos un conocido, y porque son pueblos que conservan la lengua *purhépecha* como medio principal de comunicación.

La lengua *purhépecha* es una lengua contextual. Aprendí que abordar y consignar algunas cuestiones culturales a partir del lenguaje original, permite entender más del contexto de acciones y pensamientos de los que da cuenta la palabra, algo que su traducción al español difícilmente provee. Este aprendizaje inició en las aulas donde cursé la maestría en Estudios Étnicos, y ahora continúa gracias a otro tipo de maestros: ancianos y adultos, jóvenes y niños de los pueblos donde trabajo. No hablo la lengua, mi grado de entendimiento es poco, aunque gracias a la diversidad de maestros *purhépecha* he ido entendiendo cosas que de otra forma no hubiera sido posible. Creo que mi atrevimiento por abordar un tema que merece discreción, y mi iniciativa por entender la lengua, fue algo reconocido como un esfuerzo por la gente, misma que me abrió las puertas de sus hogares donde se animaron a platicar “más profundamente” conmigo. Cabe decir que la idea de ser grabadas en audio les incomodaba, y la mayor parte de las veces se me requirió que no lo hiciera. Así, realicé algunas entrevistas con personas ancianas y adultas, pero la mayor parte de esas pláticas están registradas en mis libretas de notas y en el diario de campo.

Además de la información específica sobre los valores, también fui consignando información para nutrir mi etnografía de la comunidad, y que me permitiera contextualizar, en tiempo y en situación local, todo aquello que me contaba la gente; es decir, entender por qué expresiones como “necesitas alguien

pizza de distintas frutas y verduras en las tierras de los municipios vecinos de Tangancícuaro y Zamora, y en las ladrilleras ubicadas tanto en la misma cañada como en Tangancícuaro. Sin embargo, en la época de lluvias (junio-noviembre) no hay trabajo, por lo que la mayoría de los hombres optan por irse de “contratados” hacia Estados Unidos.

que te haga sombra”,¹⁰ cobraban sentido en tales situaciones y momentos de la vida comunitaria.

Durante las entrevistas, siempre busqué aprovechar un ambiente propicio o generarlo, para inquirir sobre algunas acciones que se consideraban como “mal vistas”, y que ya me habían sido relatadas anteriormente; fomentaba el ánimo de mis entrevistados buscando que me confirmaran cierta información y que me relataran más casos al respecto. Pocas veces pude distinguir y saludar a algunas de las mujeres que la población refería como “mal vistas”. Con dos de ellas pude trabajar con cierta frecuencia, pues así lo consintieron; me fueron relatadas algunas situaciones y acciones socialmente reprobadas, pero solo una de las protagonistas asumía que, en efecto, sí era “mal vista” por la comunidad.

En ese sentido, el hecho de que las transgresiones a la norma fueran contadas por no transgresoras, provee información sobre el peso del discurso del “ideal” aplicado a los demás, y sobre las valorizaciones implícitas en la percepción acerca de “el otro”: el que sí supone ser transgresor. La información que obtuve con respecto a las sanciones meritorias a la transgresión de estas mujeres es reducida; los testimonios son recurrentes sobre una sanción general o englobante, que recae en toda la familia y, según el caso, la sanción conlleva cierto estigma moral que trasciende por generaciones. En otras palabras: la principal sanción que podría unificar a todos los casos es la “sanción social”, la manera en que la comunidad percibe a estas mujeres y las “sentencia” en su discurso incriminatorio, a través de frases acusatorias como: “anda feo”, “no tiene vergüenza”, “debería de trabajar en lugar de andar con señores casados”, etcétera.

En los testimonios que acusan las transgresiones de los demás y las de sí mismo, fueron tomando sentido otras frases metafóricas referidas al honor femenino y a la sanción social, frases que con frecuencia también había escuchado en mis

¹⁰ Tener a “alguien que te haga sombra” se refiere específicamente a que, como mujer, tienes padres que te respaldan ante los demás, tienes una familia que te apoya. Cuando mueren los padres, te quedas sin ese respaldo o apoyo, a menos que seas una mujer casada: tu esposo y su familia son los que te hacen sombra.

estancias; por ejemplo, en estos testimonios, la frase “rendición de cuentas” obtiene un mayor sentido en términos de la severidad del castigo y de su imparcialidad. En efecto, una de las mujeres referida como “mal vista” por ser madre soltera, no fue invitada para representar a su ahijada de bautizo en el ritual del “perdón”, previo a la boda de la ahijada, ya que esta “despreciaba” a su madrina por no haberle dado un buen ejemplo. Este hecho le impidió a la mujer mostrarse socialmente como madrina y, en otro nivel, desempeñar una función paliativa de su estigma como madre soltera, función que de cierta forma exaltaría otras virtudes compensatorias a favor a su imagen según la percepción local, al presentarse cumpliendo obligaciones sociales frente a los demás, asentando que es un miembro útil a la comunidad.¹¹

Al existir una fuerte referencia de los informantes sobre esta y otras frases como “de qué raza viene”, “esta es nuestra raza”, “de esos vienen”, me di a la tarea de elaborar algunas genealogías que mostraran el *siruki pani*, o los “antecedentes” buenos o malos que tenían algunas de estas familias. Los “antecedentes” son defectos y virtudes que se ponen en entredicho durante eventos rituales, alianzas matrimoniales, concertación de compadrazgos, durante las prácticas de trueque entre familias y en otras transacciones. Por ejemplo: si una mujer “no vivió bien” en su matrimonio y se separó, este “antecedente” lo heredarán la mujeres de su familia a través de varias generaciones. Del mismo modo, encontré casos en los que el ser “quedada” o casarse grande, también es “mal visto” y, más que un acto aislado en la familia, es una condición ritualmente contagiosa o inherente a la vida de las mujeres pues se considera que puede ser heredada. Los “antecedentes” de estas genealogías que registré indican algo en común: que el estigma trasciende a tres generaciones, por lo menos.

¹¹ Como en otras sociedades, el sistema de compadrazgo es muy importante como medio de ser identificado o notado en la comunidad, en este caso, los padrinos y madrinas, principalmente los de bautizo, tienen fuertes obligaciones hacia sus ahijados, y una de ellas radica justamente en fungir como consejeros y estar presentes en todas las situaciones críticas del ciclo vital del ahijado, sobre todo en su confirmación, en su primera comunión y en su boda, aunque también es usual que lo acompañe en el marco del festejo de ciertos logros personales.

Un aspecto importante al obtener información crucial para mi investigación fue que tuve la oportunidad de charlar e interactuar con jóvenes en diversos espacios, fuera de sus pueblos; estas pláticas con hombres y con mujeres me permitieron ver cómo los individuos no siempre siguen las “normas que rigen la conducta” como lo establece la comunidad, sobre todo por que no existe alguien a “quien rendirle cuentas” en esos espacios ajenos o fuera de la comunidad. Muchos de ellos se convirtieron en mis amigos y, como tales, siempre se mostraban “abiertos” y relajados cuando nos encontrábamos para platicar. Sus pláticas fueron más abiertas y me contaban lo que pasaba en su familia o en su comunidad, así como sobre sus propias acciones fuera de su pueblo o sobre sus conflictos que enfrentan al querer hacer “cosas distintas”; se quejaban de que al regresar a su pueblo deben acatar las normativas, en aras de no exponer la honorabilidad (*sési ambéni*) de su familia ante la comunidad. Debido a la confianza que existía entre nosotros, al estar escuchando sus confidencias sobre cuestiones que tal vez de otra manera no me hubieran contado, confidencias que hacían crudas alusiones a mi temática de investigación, hacía que por momentos yo misma detuviera a la persona durante su narración, pues me sentía obligada a preguntarle: ¿estás consciente de que todo lo que me estás contando me sirve para mi investigación?, ¿te importaría si lo uso como información? Afortunadamente, siempre hubo el consentimiento para poder hacerlo; aun así, por tratarse de un asunto íntimo, privado o que merece discreción, he preferido ser discreta sobre su identidad y usar seudónimos para referirme a ellas y a ellos.

Durante los últimos cuatro meses de trabajo de campo, se presentaron ciertas situaciones y acontecimientos esperados por mí, y las condiciones para documentarlos fueron favorables. Tuvieron lugar un número de “fugas”, y pude enfocarme en el registro de dos casos de manera extensa. Uno sucedió en Santo Tomás y otro en Cherán. La importancia de estos dos casos radica en que antes, durante y después de la “fuga” se hicieron presentes discursos y acciones, entre familias, que enaltecían el “seguir las convenciones sociales” y criticaban el hecho de “hacer las cosas por voluntad propia”. Pude seguir los procesos muy de cerca.

Desde la elección respectiva del eventual consorte, “la fuga” por común acuerdo, y el “perdón”, ya existía un cierto sentimiento que claramente ponía en entredicho el *k’ashumbikua* y el *sīruki pani*. Por otro lado, fueron sucesos importantes, en tanto me vi incluida como observadora directa y confidente de una o de otra familia involucrada; el estar tan cerca de los hechos “frescos” o vivirlos me sirvió como tema de conversación posterior con algunos otros habitantes, y usar el suceso como “ejemplo” para hacer más preguntas, sobre si se había hecho lo correcto o no y, a partir de ahí, me fueron relatados otros casos.

Considero que la información obtenida en campo tiene ciertas limitantes, por ejemplo, sobre la representatividad del número y características de los entrevistados. No trabajé con hombres de igual manera que con las mujeres; así lo hice atendiendo lo aprendido por experiencias pasadas,¹² y por respeto a las reglas locales de interacción. En su caso, preferí entrevistar solo a los hombres integrantes de las familias con las cuales había vivido, o con las que había cultivado una amistad fundada en cierto tiempo de convivencia con las esposas o hijas de los varones entrevistados; la información que me proporcionaron es valiosa, y la considero apropiada y pertinente para abordar el tema que ahora me ocupa. Otra limitante la representa el hecho de que no pude ser testigo directo de la concreción de las bodas referidas a las “fugas” que sí testifiqué, lo que supone haber dejado de consignar todas y cada una de las etapas del proceso ritual que implica una alianza matrimonial en la cultura *purhépecha*. Considero que esto me hubiera permitido entender más, en general, sobre las críticas que suelen existir en torno a cada

¹² Durante mi trabajo de campo, en el marco de mis estudios de maestría, me vi envuelta en un malentendido. Como mujer, mi persona se puso en entredicho en términos de honorabilidad y decencia, por el hecho de entrevistar a hombres casados. Sucedió que al ir caminando por una calle de Cherán, con una de mis informantes, cerca de la plaza central nos encontramos con cuatro mujeres que venían caminando en dirección contraria y, al pasar cerca de nosotras, una de ellas gritó: “¡esa!, esa es la zorra. Sí, ella es la zorra que anda con mi marido”. Las cuatro mujeres continuaron caminando, y mientras se alejaban exteriorizaban insultos que no pudimos escuchar, pero mi informante, con un tono asustado, me preguntó ¿has platicado con hombres?, ¿con cuáles hombres has platicado? Yo sabía que no podía platicar con hombres casados, y lo había evitado durante mi estancia. Mi informante insistió en que mejor me regresara a Zamora, lugar donde radicaba en ese entonces, explicando que las cuatro mujeres iban hacia la iglesia, que ahí platicarían de mí con más personas, y que yo corría peligro de que me fueran a linchar. Posteriormente comenté el suceso a una anciana del pueblo, misma con la que había vivido algún tiempo, y por su intermediación se solucionó todo al quedar asentado que fue un malentendido.

alianza matrimonial y, en particular, lograr un análisis más nutrido sobre una boda que describo en el capítulo III, donde el ahora esposo no es de la comunidad de la esposa sino ciudadano, y no comparte la costumbre de su cónyuge, misma que se vio envuelta en un asunto de respeto y de traición a la norma de su pueblo, cuando se consideró que su boda civil y religiosa “no se hizo con tradición”, pues no se celebraron los rituales correspondientes a las bodas tradicionales. Considero que el abordaje y análisis de los aspectos religiosos y rituales de una alianza matrimonial, merecen hacerse a través de una investigación particular.

En general, la información obtenida en campo me permitió extender mi visión acerca de cómo funcionan los valores de honor y vergüenza sexual en esta cultura. Ahora, estudio estos valores entendiendo su carácter dinámico, que se están reconstruyendo, reinventado y reordenando constantemente, sin dejar de funcionar definiendo roles de género. Los actores sociales eligen acatarlos o no, y también suelen utilizarlos, hacer referencia a ellos o manipularlos, dependiendo de la situación social y del contexto en el que están inmersos.

Contenido

De acuerdo con lo dicho, esta investigación pretende mostrar ciertos convenios culturalmente institucionalizados que permean la dinámica cotidiana en la sociedad *purhépecha*, pues son restrictivos de la conducta social de mujeres y de hombres; son acuerdos preexistentes e incuestionables, cuyo contenido ideológico muestra la vigencia de una añeja matriz cultural. A través de su estudio podemos asomarnos a la visión del mundo en la que existen como ideales de conducta, como definitorios de los roles de género y del “deber ser”, y entender un poco más respecto a las maneras por las cuales los individuos “demuestran”, en la interacción cotidiana, actuar conforme a esos ideales.

Es así que en el primer capítulo mostraré un panorama general de las comunidades de estudio, señalando su similitud dada por características

compartidas en ámbitos como la economía, la composición familiar, la organización comunitaria, la norma tradicional y, sobre todo, en el ámbito de los valores y del “ideal de conducta” en la construcción de los individuos: como hombres, como mujeres. Señalaré cuál es el peso que tienen en la conciencia las prescripciones y reglas que rigen la conducta del individuo en sociedad, particularmente aquellas referidas a la conducta honorable y moral. Las tres comunidades muestran un panorama similar de contradicciones en este ámbito, donde lo socialmente establecido parece tambalearse o no corresponder con los requerimientos de todo el conjunto social, pero se sigue perpetuando por hombres y mujeres, mismos que declaran que ciertas cosas deben cambiar. Veremos que ello tiene que ver, en los tres casos, con la importancia que reviste el sentido de pertenencia y de familia, y con el hecho de que son cuestiones que se aprenden desde la infancia, durante el proceso de enseñanza-aprendizaje en el núcleo familiar.

Se irán vislumbrando patrones de conducta a través de describir las actividades que hombres y mujeres desarrollan en el marco de su edad, estado civil, y posición de autoridad dentro la familia y de la comunidad. Este panorama nos servirá para entender la transmisión generacional y la vigencia de una matriz cultural *purhépecha*, de un estilo de vida exaltado en el discurso por un sector particular de la población, mismo que lo defiende por vivirlo o considerar haberlo vivido, como en el caso de los adultos mayores y ancianos.

En el segundo capítulo, mostraré de qué manera se expresan, por los mismos informantes, las ordenanzas y valores culturales relativos a la *k'ashúmbikua* y a la *k'urátsikua*, cuyo olvido conlleva sanción social a modo de estigma, y cómo ambas conceptualizaciones funcionan como referentes que obligan constantemente a las personas a “hacer género”, según especificaciones que aluden a su edad, estado civil, posición de autoridad, etcétera. Buscaré mostrar cómo, para los *purhépecha* del siglo XXI, el actuar conforme a estas normas y reglas, permite dar continuidad a un cierto orden social, que para las mujeres entrevistadas es desfavorable, pero aceptado por obligación y protección del honor de su familia. Veremos cómo a partir

de ese orden de las cosas, las mismas mujeres han sido y siguen siendo las principales encargadas de vigilarse a sí mismas. De igual forma, entendiendo que entre los *purhépecha* funciona la idea de que el comportamiento “bueno” o “malo” se hereda a las futuras generaciones, se expondrá el significado que tiene, dentro del actuar de los individuos, el *siruki pani*, el cual involucra nociones de “prolongación” que también dirigen el quehacer de las personas según lo establecido por la tradición.¹³

Son nociones que intervienen en la conciencia de los individuos al momento de tomar ciertas decisiones en el marco de la unidad doméstica, de la familia extensa y de la comunidad. Es a partir de esa idea de “prolongación” que se explica por qué existe una vigilancia constante hacia la propia conducta y hacia la de los demás. Es una situación que West y Zimmerman han trabajado en otros contextos, y que refieren como una especie de “rendición de cuentas” con sus implicaciones de género que atañen a toda la comunidad, por el hecho de vivir o formar parte de la misma, donde cualquier acción o decisión que se tome tendrá implicaciones tanto en el honor personal como en el honor familiar. Se mostrará cómo el honor se inscribe en esferas diferentes; un honor social que se mantiene y hereda por línea masculina y un honor sexual que se mantiene y hereda por línea femenina. Ello nos permitirá entender por qué las mujeres son las principales interesadas en vigilar y mantener su honor intacto, así como el de sus parientes mujeres, con el afán de no exponer a su descendencia al estigma comunitario. Es una situación relativa a la moral y los roles asignados por género, que también se revela indirectamente en las conversaciones cuando se dice que: “es la mujer la que avisa al hombre de la tradición”. Esto se ilustrará a partir de genealogías y casos, donde existe un estigma

¹³ Franco (1994) da cuenta de una diversidad de contenidos culturales implícitos en el concepto *siruki*, destacándose su sentido de “tradición”; es un asunto complejo que el autor trata desde la perspectiva de quien ha crecido en esas enseñanzas, resultando conveniente recurrir a sus palabras para un mejor entendimiento; de acuerdo con él: los *p'uhépecha* viven su tradición como una ‘prolongación’ que arranca del pasado y se dirige hacia el futuro. Esa ‘prolongación’ la concibe como ‘algo’ que se extiende en el tiempo y camina con él; que tiene dinamismo pero escapa a los sentidos como algo tangible, visible o audible, aunque es asible como una base o sustento cuando un grupo social (la comunidad indígena) encuentra en él, precisamente, el apoyo para manifestarse en determinadas conductas o actos.

por parte de la comunidad hacia determinadas familias; es una condición “heredada” y arraigada que cuestiona el honor del grupo hasta por tres o más generaciones.

En el tercer capítulo se mostrará el proceso de gestión que implica una alianza matrimonial, a partir de la descripción de las etapas y mecanismos por los que se llega a tal alianza, a través de la “fuga” o el “raptó” y la pedida de mano, así como descripciones de la práctica extendida llamada “perdón” y la fiesta de la boda. Estos casos conllevan situaciones ritualizadas, donde se hace referencia a los ideales que suponen las normativas sobre el “deber ser” de todos los involucrados, pero que en la práctica también se reinterpretan, se interiorizan e, incluso, se manipulan dependiendo de la posición de autoridad que ocupa el actuante, tanto en jerarquías familiares como en jerarquías rituales comunitarias. Con la descripción de estos casos busco mostrar cómo cada individuo “hace género”, al actuar de determinada manera a partir de ciertas atribuciones sostenidas por su posición de autoridad, y qué implicaciones tiene este actuar en la “rendición de cuentas”, tanto frente a la familia como frente a la comunidad. Los casos nos permiten mirar una cultura dinámica, donde más allá de seguir un ideal, este se cuestiona y las normas se negocian, se modifican y se interpretan constantemente, en función de situaciones, problemas y necesidades actuales reales.

Quiero mostrar los cambios y continuidades en las concepciones sobre el ideal subyacente a los roles definidos para hombres y para mujeres, desde la perspectiva de los protagonistas, misma que denota cierto dilema entre elegir seguir las convenciones sociales o “hacer las cosas por ellos mismos”, como dicen los entrevistados. Parece un asunto de opinión que conlleva ciertos desacuerdos entre grupos de edad, o entre lo que algunas personas consideran como correcto y bien visto y entre quien piensa que las cosas tienen que cambiar, contexto en el cual la “rendición de cuentas” con respecto al género adquiere otra perspectiva, sobre todo para las mujeres que han vivido o tenido experiencias fuera de su comunidad. Notaremos que los arreglos institucionales y las normativas del ideal masculino o femenino son, en ocasiones, cuestionados; que encuentran resistencia o se toman

como una mera sugerencia, que se asumen o manipulan de acuerdo con situaciones, tiempos y lugares.

Siguiendo este argumento, también se puede entender por qué, en ocasiones, los hombres que han salido fuera de su comunidad son más permisibles respecto a los actos de las mujeres de su familia (hijas, hermanas, esposas), a diferencia del pensar popular más conservador que reprobaría y sancionaría dichos actos, y a diferencia también de la opinión de algunas mujeres mayores, madres y suegras, que por su posición de autoridad sobre las hijas o nueras, y por ser las principales vigilantes de la tradición, no están de acuerdo con ello, ya que, desde su perspectiva, su propio honor sexual es el principal afectado. Hombres y mujeres, desde su posición de autoridad, viven y aplican las convenciones que rigen la vida en sociedad y las relaciones interpersonales.

CAPÍTULO I. CONOCIENDO LA SIERRA *PURHÉPECHA*

Recuerdo la primera vez que fui a hacer trabajo de campo a la comunidad de San Francisco Cherán, ubicada en la denominada “sierra” *purhépecha*.¹⁴ Fue en 1997 cuando estuve en ese lugar, que también es cabecera municipal. Era mi primer encuentro como investigadora ante una población que es considerada indígena (Beals, 1992; Stewar, 1992). Recuerdo que aquella vez se descompuso el camión que nos llevaba de la ciudad de Morelia hacia Cherán y se quedó varado a la mitad del trayecto, sobre la carretera que comunica al municipio de Nahuatzen con Cherán. Era mediados del mes de julio y las lluvias ya se habían hecho presentes con mucha frecuencia. Algunos pasajeros decidimos bajar del autobús a admirar los paisajes de los cerros que rodean estas poblaciones, completamente tupidos de pasto y de hierbas, pero especialmente de pinos y encinos. Se podían ver las tierras sembradas en la planicie y algunas mazorcas ya creciendo en las verdes cañas; las milpas enaltecían el verde paisaje de bosques serranos. Eran aproximadamente las cuatro de la tarde y, aunque el sol brillaba en el cielo, no hacía tanto calor, pues había nubes que lo tapaban constantemente. Súbitamente cambió nuestra atención, pues comenzamos a ver una espesa niebla que descendía rápidamente del cerro que estaba frente a nosotros. Nunca habíamos visto algo semejante y fue impresionante. No entendíamos cómo la niebla podía descender tan rápido, pero no era niebla en realidad, sino una densa lluvia que venía hacia nosotros. El ruido de la precipitación también era muy fuerte, y fue por eso que nos dimos cuenta que era lluvia lo que se precipitaba velozmente hacia donde nos encontrábamos varados. De pronto la lluvia nos alcanzó y mojaba nuestras ropas, entonces corrimos hacia el camión para guarecernos. Fue la primera de muchas experiencias gratificantes que viví en Cherán. Creo que esos paisajes fueron una causa que haría nacer un vínculo especial con la región y con sus habitantes, a pesar de que a consideración de personas que viven fuera de Cherán, este “es un pueblo muy feo”.

¹⁴ El territorio de asentamiento *purhépecha* está conformado por cuatro regiones: la Sierra, el Lago, la Ciénega de Zacapu, y la Cañada de los Once Pueblos.

La vida y la economía de la región están vinculadas a estos paisajes de verdes parcelas y de cerros cubiertos de pinos y encinos. San Francisco Cherán basa su economía, en mayor o menor medida, en la agricultura, la ganadería, la artesanía, el comercio, el trabajo asalariado, la explotación forestal. En la región, en general, la explotación forestal no siempre beneficia a las comunidades, y cuando así sucede el beneficio tampoco es colectivo. Se extrae del bosque combustible para los hogares o fogón que ellos llaman *parangua*, pero principalmente resina y madera; esta última se vende en rollo y en tabla, aunque muy poca es transformada por algunas familias en muebles labrados, juguetes, utensilios de cocina. La madera también tiene como fin la producción de tarimas (base de carga) y cajas o huacales que demanda la creciente producción de aguacate de las huertas de la región *purhépecha* y de fuera de ella. Aquí cabe señalar que el bajo costo de huacales es clara evidencia de que la madera utilizada es de origen ilegal; el comprador de huacales de Zamora, Uruapan, Pátzcuaro y Morelia, por ejemplo, apenas paga el trabajo y los clavos, pues la madera es claramente regalada. Lo anterior trae presión sobre los bosques y la necesidad de un aprovechamiento sustentable que no existe, sino al contrario.¹⁵

En Cherán, la comercialización de juguetes y utensilios menores es local, aunque ocasionalmente se hace en ciudades cercanas como Zamora, Pátzcuaro y Morelia, o en ciudades de estados vecinos como Guadalajara. Cherán mantiene comunicación constante con estas y otras ciudades desde la década de 1940, cuando se construyó la carretera que también atraviesa y divide al pueblo. A las afueras del pueblo, a los lados de la carretera, se pueden ver varias tiendas o abarroteras, además de talleres de elaboración de muebles, locales de venta de ropa y de artesanías de madera para los turistas que van de paso por esta carretera.

¹⁵ Para principios del siglo XX se calculaba una masa boscosa de cuatro millones de hectáreas en Michoacán, de las que solo quedan un millón y medio (*La Voz de Michoacán*, julio 22 de 1990); solo en las dos últimas décadas de ese siglo se perdieron dos mil quinientas hectáreas de bosque exclusivamente en la región de la sierra *purhépecha*. Aquí la explotación forestal ya era grave en el primer tercio del siglo XX, a partir de la extracción de volúmenes importantes de madera para la elaboración de durmientes que exigían las rutas de ferrocarril; luego se requirieron más cantidades de madera para soportes de túneles de minas situadas en el oriente y en el sur del estado.

En la región de la sierra, además de la elaboración de muebles, la artesanía produce máscaras y textiles; esta última destaca en las comunidades de Nahuatzen, donde se confeccionan gabanes, y en Turícuaro donde se elaboran rebozos, fajas, manteles, blusas. Esta última comunidad también produce molcajetes y metates regionalmente apreciados, aunque hoy su manufactura es por pedido, pues los artesanos también son campesinos y nada les garantiza poder vivir trabajando la roca de tiempo completo, descuidando sus parcelas.

La agricultura es de autoconsumo en estos municipios; se cultiva maíz, frijol, haba, calabaza y avena forrajera. La ganadería se centra en los bovinos, porcinos, ovinos y caballar en número muy reducido, la crianza de aves no significa mucho en las economías domésticas.

En general, el comercio no es muy significativo en estos municipios serranos, a excepción de Cherán, donde el comercio se presenta como principal actividad económica. Es un centro económico importante para la sierra; además de las grandes y pequeñas abarroteras, abundan las misceláneas, los vendedores itinerantes y son también abundantes los pequeños puestos domiciliarios.

En Cherán, como en otras comunidades aledañas, el principal recurso natural es el forestal, pero en los últimos años este recurso ha sido sobreexplotado o aprovechado en forma poco racional, pues, como anunciamos, la madera se va, ya que son pocos los que la transforman en artículos de uso ornamental o práctico. El bosque también se ha visto afectado por los incendios forestales, además de la tala clandestina o ilegal, y son escasos o nulos los programas de reforestación; por ello, actualmente hay poca reserva y esta disminuye.

La comunidad de San Francisco Cherán

San Francisco Cherán es el municipio más grande de la región *purhépecha*. Está poblado en gran parte por indígenas que hablan la lengua,¹⁶ aunque

¹⁶ Principales resultados por localidad 2005 (ITER) INEGI.

actualmente es más común que se utilice el español como medio de comunicación. La población total del municipio es de 18,141 habitantes, de los cuales 9,440 son mujeres y 8,701 son hombres.¹⁷ En Michoacán, el municipio consta de una cabecera que administra diferente número de tenencias, rancherías u otras unidades más pequeñas, mismas que son representadas por delegados locales electos y llamados jefes de tenencia. Cherán es cabecera municipal y administra dos tenencias o rancherías: Santa Cruz Tanaco y Rancho Casimiro Leco. Los residentes de estas unidades juegan un papel político igual que el de los habitantes de la cabecera; en la práctica, el gobierno local se controla desde esta última, donde también se concentra la gran mayoría de la población; aquí, según las estadísticas, habitan 12,331 personas, de las cuales 6,471 son mujeres y 5,860 son hombres; Santa Cruz Tanaco cuenta con 2,860 habitantes, y Rancho Casimiro Leco con 400 habitantes.¹⁸

San Francisco Cherán se ubica sobre una meseta o loma, a su vez rodeada de cerros cuya altura es variada. Al centro del pueblo se observa la plaza central, desde la que sale una red de calles dispuestas en una malla rectangular, que hace concesiones a las irregularidades del terreno, por ejemplo, en desniveles o barrancos. En la plaza pueden verse construcciones importantes como la iglesia, el curato y la presidencia municipal. El resto de las construcciones distribuidas alrededor de la plaza son comercios. Una pérgola se levanta en uno de los extremos del plano central y, en los diez últimos años, varias modificaciones físicas se han podido observar tanto en el interior y exterior de la iglesia como en las calles que la flanquean, lo mismo que en la explanada de la pérgola.

El caserío se divide en cuatro barrios. Estas divisiones parecen responder a las irregularidades del terreno en el que se asienta, y socialmente funcionan con relación a las elecciones o comicios locales, ocupación de cargos oficiales y ciertas obligaciones municipales y ceremoniales. El barrio I está al noroeste y es conocido como *Jarhúkutin*. Se dice que este nombre significa “en el bordo” o “algo que está

¹⁷ INEGI. Censo de Población y Vivienda 2010.

¹⁸ Estos datos fueron obtenidos en la Presidencia Municipal.

en una esquinita”, aparentemente refiriéndose a su posición sobre el bordo de la barranca más grande, o su posición contra una pequeña colina sobre el bordo noreste del pueblo. El barrio número II se llama *Kénhiku*: “de abajo”, o barrio de abajo, y es el barrio del suroeste. El barrio número III, del sureste, es *Karhákua*, de arriba o barrio “de arriba”. El barrio IV, es *Parhíkutin*. Esta palabra significa “pasar al otro lado” y se refiere a la posición del barrio sobre el bordo de una barranca (Beals, 1992: 231).

Se observan algunas viviendas esparcidas fuera del caserío principal o de los barrios. En las periferias de estos, los lotes son un poco más grandes y la densidad de la población es menor, aunque actualmente la expansión del poblado hacia los campos inmediatos es constante (véase el mapa).



Además del templo principal ubicado en la plaza central, existe en el barrio III una capilla llamada el templo de “el Calvario”, donde se venera a la virgen de la Asunción, siendo esta atendida en su aseo y vestimenta por mujeres con cargo de *uananias*.¹⁹ En este espacio comunitario también se observan algunas

¹⁹ Mujeres solteras, doncellas que tienen a su cargo el cuidado de la virgen.

modificaciones físicas, principalmente en el atrio del templo, que desde hace un par de años (2001) cuenta con piso de adoquín y con una pequeña pérgola. En sus cercanías hay también venta de abarrotes en casas particulares y comercios fijos de fruta. En esta capilla, lo mismo que en la iglesia principal, todos los días, durante las mañanas, se establecen algunos negocios informales en los que se venden aguas frescas, frutas y frituras y, por la noche, los puestos de tamales, pozole y atoles de grano no faltan.

En la calle principal, llamada Independencia, que establece los límites posteriores del terreno de la iglesia, extendiéndose transversalmente hacia los costados de la misma, todas las construcciones muestran remodelaciones recientes, y en ellas se ven comercios con todo tipo de productos y servicios: ropa, accesorios automotrices, frutas y verduras, abarrotes y licores, papelería y artículos escolares, madera, materiales para construcción y ferretería, servicios de internet, video-juegos y video-clubs, pollerías, carnicerías, farmacias, establecimientos de comida en los que se preparan hamburguesas, hot-dogs, carnitas y paleterías que además venden sopas instantáneas y palomitas de microondas, comida consumida principalmente por niños y jóvenes.

En el mercado, ubicado a espaldas de la iglesia pasando la calle principal, además de los negocios establecidos de abarrotes, vegetales y comida, todos los días se pueden ver mujeres de la localidad que venden queso fresco, pan, pescado, frutas de las huertas locales, leche y tortillas hechas a mano.

Los miércoles y sábados se establece un tianguis y los principales productos que este ofrece son verduras y frutas, artículos de barro, de plástico y de peltre, ropa y zapatos “americanos” usados, además de los negocios locales que venden ropa y que son muy concurridos. La joyería de fantasía, así como de plata y oro, también se deja ver; de estos últimos metales destaca la oferta de aretes con diseños particulares, cuyo uso en toda la región le confiere especial distinción a la mujer *purhépecha*. Algunas mujeres de las comunidades del lago se trasladan a

Cherán para vender pescado fresco y charales secos. Hay también algunos puestos donde se venden enseres de cocina de madera, provenientes de Paracho, e igualmente se comercializa alfarería de barro de Huancito y de otras comunidades de la Cañada de los Once Pueblos.

Cherán está situado a la altura del kilómetro 25-26 de la carretera Nacional Carapan-Uruapan, la cual fue construida en 1940, y es la que se convierte en la calle Independencia que pasa por el centro de la población, a espaldas de la iglesia. Esta carretera es parte de una ruta mayor: la carretera nacional México-Guadalajara. En Carapan, donde ambas se unen, existe una desviación hacia la ciudad de Zamora. Aguirre Beltrán (1952) señala que la carretera Carapan-Uruapan fue planeada durante el gobierno del general Lázaro Cárdenas, y que originalmente no pasaría por la comunidad de Cherán, pero que por órdenes del general se decidió que la vía de comunicación pasara por Cherán, con el objeto de lograr el mejoramiento social y cultural de esta comunidad; Aguirre Beltrán agrega que, aun cuando aumentó el costo de la obra, se sintió que se lograría la aculturación del pueblo más conservador y más densamente poblado de la Meseta Tarasca.

Si bien algunos investigadores y personas oriundas de la comunidad consideran que en Cherán se han perdido algunas costumbres como el uso del vestido tradicional, el uso de la lengua, y se han introducido otros cambios a raíz de nuevas alternativas laborales y cambios relacionados a la migración; sin embargo, creo que Cherán sigue siendo uno de los pueblos más tradicionales en lo que corresponde a las normativas, reglamentaciones del “deber ser” y comportamientos de hombres y mujeres dependiendo de su edad, rol familiar y estado civil.

Con respecto a la migración, la región *purhépecha* y la comunidad de Cherán formaron parte del Programa Bracero, convenio binacional que, como se sabe, fue firmado por los gobiernos de México y Estados Unidos; tuvo una vigencia de veintidós años (1942-1964) y fueron contratados cientos de trabajadores agrícolas. En el caso de Cherán, durante ese periodo, solo los hombres migraban; según

dicen, no era “bien visto” que las mujeres esposas de los braceros lo hicieran, ya que desde entonces se esperaba que se quedaran en casa a esperar al migrante. En la mayoría de los casos, estas mujeres quedaban bajo el resguardo de los suegros, aunque se dice que unas cuantas esperaban al esposo migrante en su propio domicilio; estos eran y son casos excepcionales, pues era y es “mal visto” que una mujer casada viva sola, forzosamente deberá vivir con su familia o con la de su esposo, mientras este último regresa.

Como en otras sociedades, la migración conlleva cambios en los roles sociales y económicos dentro del núcleo familiar. Anterior a la migración, el hombre, de una manera o de otra, ayudaba a la mujer en la tarea de la crianza de los hijos; en consecuencia, al migrar el hombre, todas las responsabilidades de alimentación y vestido, educación, vigilancia, etcétera, recayó en las mujeres, pero no solo en las madres, sino también en las tías y abuelas del lado paterno, aunque en menor medida. A decir de algunas mujeres que atravesaron por esa experiencia, criar hijos durante la ausencia del esposo era atravesar por una serie de penurias económicas y, además, sobrellevar consecuencias sociales por el hecho de “estar solas”. Según dicen, el dinero que traían sus esposos una vez que regresaban era insuficiente; entonces, quienes realmente terminaban por mantener a la familia durante la ausencia del esposo eran ellas. Comercializar productos fuera del hogar se convirtió en el sustento económico de muchas esposas de migrantes y de muchas otras mujeres; unas y otras se ocuparon y ocupan en elaborar servilletas de tela bordadas, pan, tortillas de maíz, y los venden en la localidad o en pueblos cercanos. Algunas otras mujeres acuden al trabajo asalariado como recolectoras de verduras en los cultivos agrícolas de Zamora. Esto no era y no es “bien visto” por la comunidad e, incluso, algunas de las mismas mujeres que lo hacen sienten pena al decirlo o aceptarlo, ya que ellas, dicen: “están casadas y esa es responsabilidad del hombre”. El hecho es que se convirtió en una forma común de autoempleo para las mujeres, no solo en Cherán sino en la mayoría de las comunidades *purhépecha*.

El poblado está en comunicación constante y continua con el exterior, pues existen diferentes servicios de transporte local y foráneo; unos ofrecen servicio desde las seis de la mañana hasta las nueve de la noche, y los camiones de paso arriban a Cherán cada 15 o 20 minutos. Existen dos rutas de combis, una circula al interior del poblado y su terminal está ubicada a un costado del mercado; la otra ofrece traslados hacia la vecina comunidad de Nahuatzen. También está un sitio de taxis comunitarios, o que transportan a varias personas a Paracho o hasta Uruapan.

La familia: roles de género

Como en otras sociedades, la familia puede ser considerada como el núcleo de la praxis cultural, en este caso, *purhépecha*, ya que, además de ser la que estructura la temprana socialización de los individuos, también los prepara para la vida social, política y económica cuando se convierten en adultos. La mujer es parte fundamental en la socialización primaria y en la educación de los niños, función que desempeñan usualmente en el espacio de la cocina, espacio que ha sido y es fundamental ya que ahí los familiares pasan gran parte de su tiempo reunidos. Lo hacen no solo para comer durante las horas indicadas, sino también para “ponerse al día” sobre las noticias acerca de la familia y sobre lo que ocurre en la comunidad. En la cocina se educa a los hijos en una forma de pensar y de vivir, y se juzgan las transgresiones familiares, por ejemplo, se reprobarán o aprobarán comportamientos de algún pariente, se planearán asuntos posteriores al mismo, etcétera.

Las construcciones o casas tradicionales²⁰ en su mayoría han sido reemplazadas por construcciones “de material”, y también se observan cambios en la conformación interior y exterior de las cocinas. Cada vez son menos las cocinas *purhépecha* en las que todavía se observa la forma tradicional de construcción: un cuarto con cobertizo construido usualmente de vigas de madera y piezas de tejamanil, acaso de adobe o de ambos materiales, con el techo cubierto de teja de

²⁰ *Kumánchikua* es el nombre para la habitación tradicional *purhépecha*, que está conformada por dos alojamientos generalmente de madera: esta y aquel, llamados troje; por lo regular, en una se ubica la cocina y en otra los usos son variados: almacén de maíz, dormitorio.

barro. El techo tiene un espacio por donde saldrá el humo de la leña; en la parte central está la *parangua*²¹ o fogón, donde siempre habrá brazas y leña lista para alimentar el fuego, y poder preparar los alimentos. Junto a las paredes de la cocina y sobre el suelo se colocan dos o tres cántaros (o botes de plástico), mismos que contienen el agua para beber y para la preparación de los alimentos. Suspendida del techo, con dos lazos y a una altura de uno a dos metros del suelo, hay una tabla como de uno y medio metros de largo por treinta centímetros de ancho que sirve para guardar algunos alimentos como sal, azúcar, piloncillo, harina, etcétera. En diferentes sitios del domicilio ellos suelen almacenar el maíz, y lo hacen en forma de manojos de mazorcas que también suspenden en una cuerda horizontal. Estas distribuciones o usos de los espacios para almacenar maíz en los domicilios varían de una familia a otra, pues otras familias almacenan su maíz en algún rincón de la casa y no aglutinan las mazorcas en manojos.

La composición de la familia se modifica cuando un individuo migra o cuando se desvincula de aquella para integrarse en una nueva familia o formarla, a raíz del matrimonio. El patrón de residencia se basa en el principio patrivirilocal; los varones heredan la propiedad, y en algunos casos puede observarse a la familia extensa residiendo en un solo domicilio; en la sociedad *purhépecha* es la mujer la que normalmente se desprende de su familia para ir a residir en la casa de la familia de su esposo. Una vez casadas, las hijas abandonan el hogar, mientras que los hijos permanecen con su cónyuge y sus hijos en el hogar de sus padres. No es extraño que la base parental de la familia se amplíe, convirtiéndose en familia extensa. En general, los *purhépecha* consideran esta composición extensa de la familia como transitoria, aunque también es necesario señalar, a partir de lo observado en trabajo de campo, que existen ciertos matices organizacionales que coadyuvan en el cambio transitorio de condición social, es decir, los recién casados: el hijo y la nuera, comparten la *parangua* de los padres por lo menos hasta el nacimiento de su primogénito; entonces, si la familia sigue creciendo, la pareja instalará una segunda

²¹ Por lo general, la *parangua* está conformada por tres piedras también llamadas *paranguas*, mismas que sostienen al comal o a las ollas.

parangua en el mismo hogar, marcando con ello una subdivisión económico-administrativa dentro de la familia. Por ejemplo, en Santo Tomás,²² pueblo ubicado en la Cañada de los Once Pueblos, observé algunos casos sobre este tipo de subdivisión; en uno de ellos, el hijo varón menor vive en casa de sus padres desde que se casó, hace 16 años, pero cuando nació su primera hija se les pidió que hicieran su propia cocina, como una forma de separar a las familias. Los casos varían dependiendo del número de miembros de la familia extensa, así como del espacio disponible para construir otra *parangua* dentro de la cocina original.

La mayoría de los matrimonios en Cherán son resultado de un proceso que implica lo que llamaríamos fases, una de las cuales es la llamada “fuga”;²³ aquí, la nueva pareja va a vivir a casa de la familia paterna del novio; la nuera tiene la responsabilidad de ayudar a la suegra en todas las labores que se les encomiende, sin embargo, si el hijo no está de acuerdo, puede exigir a su madre que no le designe actividades a su esposa. En este caso, los padres acordarán “acivilar” (casar por el civil) lo más pronto posible a los muchachos, para que ellos inicien o formalicen sus responsabilidades como matrimonio; sin embargo, ambos tendrán que asumir sus tareas y labores mientras vivan en dicha casa.²⁴ Esto lo observé principalmente en la comunidad de Santo Tomás. En Cherán se me aseguró que no es opcional que la nuera ayude o no a la suegra, por el contrario, se sabe que esa es una de las obligaciones que se espera que las muchachas realicen al casarse, es decir, respetar y obedecer las órdenes de la suegra. Además, en comunidades como

²² Santo Tomás es una tenencia de las once que contempla el municipio de Chilchota, ubicado en la Cañada de los Once Pueblos. Tiene aproximadamente 500 habitantes y todos hablan el idioma *purhépecha*; la mayoría habla también español. Las principales actividades comerciales son la porcicultura, la ganadería, la fruticultura, la realización y venta de artesanía de barro. También está el trabajo asalariado temporal, pues muchas mujeres y hombres trabajan en la pizca de distintas frutas y verduras en las tierras de Tangancicuaro y Zamora, y en las ladrilleras ubicadas tanto en la Cañada como en Tangancicuaro. Sin embargo, en la época de lluvias (junio-noviembre) no hay trabajo, por lo que la mayoría de los hombres optan por irse de “contratados” hacia Estados Unidos.

²³ Una pareja de jóvenes decide que quieren formar una familia, pero no tienen el permiso o la autorización de los padres y, de forma consensuada, ambos se fugan. Es una práctica diferente a otra bastante socorrida en las comunidades *purhépecha* a la que llaman “rpto”, misma donde la joven es llevada contra su voluntad. Una y otra práctica se efectúan en el conocimiento de que, de esta manera, los familiares de ambos, y ella en especial, no tenga otra alternativa más que acceder a casarse con el joven que la raptó o con quien se fugó. De esto se hablará más a profundidad en el capítulo tres.

²⁴ *Infra*.

Cherán, aun cuando el marido nunca regrese a casa de sus padres por causas de migración, la esposa deberá permanecer indefinidamente con la suegra, incluso si el marido ya formó otra familia en Estados Unidos, algo que no es raro según cuentan las personas, no solo de Cherán sino de la mayoría de las comunidades *purhépecha*.

Como apunté en otro estudio (Ramírez, 2002), las mujeres organizan sus actividades en función de las necesidades familiares, así, algunas de estas tareas podrán llevarse a cabo dentro o fuera del hogar. Lo anterior se basa principalmente en la observación de las actividades de mujeres que se dedican al hogar, al cuidado de los hijos y al aporte económico con la venta de artesanías o productos comestibles, durante sus ratos libres. Las edades de estas mujeres, al ser entrevistadas, oscilaban entre los 40 y los 70 años. Las mujeres más ancianas cuentan con una escolaridad de hasta tercer grado de primaria, que fue donde les enseñaron a leer y escribir. Las mujeres más jóvenes, algunas terminaron la primaria y muy pocas alcanzaron el primer año de secundaria.

Ir al molino constituye una de las tareas diarias de las mujeres *purhépecha*, pues aunque ya existen varias tortillerías mecánicas en la comunidad de Cherán, aún se continúan haciendo tortillas hechas a mano, pues como dicen localmente: "saben mejor". No solo eso, ir al molino implica otras actividades de socialización entre mujeres, de las que a su vez resultan solidaridades, intercambios de artículos y alimentos, alianzas rituales: padrinzgos, gestión de las bodas de los hijos.

El bosque también es un espacio en el que las mujeres desenvuelven parte de su vida cotidiana. Por ejemplo, muchas son las encargadas de ir por la leña para el fogón, aunque también aprovechan el viaje y recolectan algunas hierbas comestibles o flores para hacer algún té. En mayo se acostumbra recolectar quelites para preparar *atápacua*;²⁵ además, el contacto de las mujeres con el bosque va más allá de un solo espacio de permanencia temporal. La sociedad *purhépecha* tiene

²⁵ Guiso que se prepara con regularidad y que consiste en espesar una salsa roja o verde con masa de maíz.

una relación simbiótica con su entorno, lo respetan, lo cuidan, le piden permiso, como lo apunta Gallardo (2008: 171) en su escrito:

Sociedad que se ha desarrollado interactuando con su entorno a través de relaciones ancestrales, la *p'urhépecha* percibe el mundo con un sentido religioso; humaniza o personifica a la naturaleza y junto con la tierra la refiere como la madre: *Naná Cuerajperi* o "madre o señora que desata, que crea, engendra o que concibe".

En palabras de una mujer adulta oriunda de la sierra, donde se desempeña como *tsinájpiri* o curadora:

Se le debe agradecer a *Naná Cuerajperi* [la naturaleza] por facilitarnos lo que necesitamos para darle fuerzas al enfermito... Cuando se trata de colectar raíces se deber respetar la raíz principal, para que la planta siga con vida, con un pedazo de raíz secundaria es suficiente... La hora más indicada es en la mañana, cuando las plantas tienen la fuerza del rocío y de preferencia en luna llena porque es cuando *Naná Cuerajperi* les da sus poderes mejores...²⁶

Esta relación se expresa no solo en el bosque. Las casas *purhépecha* contarán con un huerto familiar, y ahí las mujeres adultas realizan rituales petitorios y ofrendas, a través de las cuales dialogan con los astros y con los fenómenos atmosféricos, apelando por lluvia y otros beneficios (Gallardo 2002); las casas, además, albergarán diferentes animales, aves de corral y mascotas caminando libremente entre las personas, y lo mismo estarán llenas de flores, plantas e incluso árboles que formarán parte del entorno de la casa. Las mujeres dedican tiempo a "arreglar sus plantitas para que crezcan bien", refiriéndose a su deseada floración.

Se levantan desde muy temprano y organizan su día dependiendo de las actividades que tendrán que realizar. Primero revisan que tengan nixtamal²⁷ listo para ser enjuagado y llevar al molino, si no es así, tendrán que desgranarlo y prepararlo, lo cual les llevará aproximadamente dos horas. Sin embargo, si calculan que el tiempo no les alcanza o no tienen nixtamal para pelar, acudirán con alguna de sus vecinas para comprar la cantidad que les haga falta.

Si el nixtamal está listo, se encaminan al molino de su preferencia y traen la masa para proceder a "echar tortillas": se encenderá el fogón, se colocará el comal

²⁶ *Ibíd.* p. 189.

²⁷ Después de desgranar el maíz, lo ponen en ollas con agua y agregan cal, lo hierven en el fogón y lo dejan reposar, esto, según dicen, con la finalidad de que "se limpie".

y se comenzará a "tortear". Esta es una de las actividades en el que las mujeres invierten más tiempo, mismo que podría medirse por cubeta que se llena de tortillas. Dependiendo del número de familiares que tengan, deberán echar una o dos cubetas diarias, cada una de las cuales representa 15 kilos de masa aproximadamente; así, una cubeta para el almuerzo y otra para la comida. El tiempo requerido para echar tortillas es de dos a tres horas por cada cubeta. Algunas veces, si hay otra mujer en la casa, una vez que esta haya almorzado, se turnará la actividad, dando lugar para que almuerce la que comenzó a tortear.

Lavar las prendas de vestir es otra de las actividades en la que se invierte mucho tiempo, aunque no es una actividad que se desarrolle diariamente; ellas dejan que se acumule cierta cantidad de ropa durante la semana, para así dedicar un día completo a lavar. Para quienes no cuentan con agua corriente en sus viviendas, el tiempo invertido puede ser mayor, pues tendrán que trasladarse hacia algún aguaje: escurridero o arroyo, o "acarrear el agua" de alguna de las tomas públicas instaladas en el pueblo. El número de horas que se pasa una mujer lavando depende del número de integrantes que haya en la familia y del número de hijas para ayudar. Claro que muchas mujeres utilizan lavadora, incluso, muchas más acuden a una u otra de las lavanderías que también las hay en el pueblo. Lavar es una actividad que también depende del clima y del suministro y reservas de agua; si está nublado, ellas decidirán lavar otro día; por otro lado, el agua no siempre fluye y, cuando lo hace, no todos la pueden costear.

Quienes lavan en el arroyo de la barranca comentan que les agrada más lavar allá, pues además de que el agua corre constantemente y la tarea se les facilita, igualmente aprovechan la ocasión para comentar sobre tópicos diferentes relativos a la vida familiar y comunitaria, algo que también hacen en el marco de ir al molino. No es raro que en estas ocasiones y en estos espacios germinen eventuales alianzas matrimoniales y parentescos rituales, como decíamos, producto de los vínculos que ahí se establecen entre las mujeres, cuando caminan y

conversan en grupo o en pareja hacia el arroyo y cuando dialogan frente a frente mientras lavan.

Algunas veces optarán por darse un baño y, así, de otra forma aprovecharán mejor el viaje. Este tipo de espacios también se tornan de cierta privacidad cuando las mujeres se bañan ahí, pues elegirán un lugar donde estén protegidas de miradas, aunque siempre están listas para cubrirse con el rebozo. Podría decirse que son espacios privativos de la mujer, restrictivos del acceso general, al menos siguen motivando respeto en la población varonil de adultos y de ancianos. Los hombres que también acostumbran bañarse en el arroyo de la barranca no son pocos, aunque ellos lo harán en otro sitio al que llaman “el chorrillo”, que es un lugar donde nace o brota el agua del cerro. Las mujeres, por lo regular, no acuden a ese sitio donde dicen que el agua es más clara, pues ahí, señalan: “puede haber algún muchacho que se esté bañando”, lo que denota algún aspecto relacionado a nociones de rectitud, vergüenza o pudor, que pesan en la conciencia del *purhépecha* y que se verbalizan con las voces *k'uratzekua* o *sesi jamani*, lo cual se tratará en el siguiente capítulo.

Las mujeres que no van a lavar su ropa al arroyo de la barranca, ya que este les queda demasiado retirado, recolectan agua en un escurrimiento llamado *cumitzaro*²⁸ si les queda cerca, o esperarán a que llegue el agua en algunas de las tomas o llaves públicas que existen en varios puntos de la comunidad. En el llamado centro del caserío, existe una red de tuberías instalada, aunque el líquido solo llega hasta las casas que hayan contratado y pagado el suministro; si no es así, deberán surtirse de este elemento cuando llegue a las piletas que se encuentran en las calles. Por lo general el agua llega un día por semana, por lo tanto, se deben llenar todos los tambos, cubetas o tinas de aluminio con las que cuenta la casa, con tal de abastecerse del mayor número de litros posibles, para así esperar la llegada del agua la semana siguiente. Normalmente, ese día se bañan todos los integrantes de

²⁸ Es un lugar en la pendiente de un pequeño cerro ubicado entre los barrios *Jarhúkutin* y *Parhíkutin*, donde por muchos años ha existido una pila de almacenamiento construida de concreto.

la familia y, si el suministro dura el tiempo suficiente, también se lava la ropa acumulada. Como se mencionó, en algunas casas ya cuentan con lavadora, pero estas se utilizan ocasionalmente, cuando hay abundancia de agua y esta emerge con suficiente presión.

A la hora de la comida, que es entre las dos y tres de la tarde, algunas de las mujeres que están lavando en la barranca interrumpen su labor, pues irán a sus viviendas para ayudar a sus hijas o nueras a servir la comida y hacer las tortillas; es muy común observar que mientras comen los demás integrantes de la familia, las mujeres sigan "echando tortillas calentitas". Una vez que se ha terminado de comer, se le entrega el plato a la mujer que lo sirvió y se le agradece: "*dios meiamuke*" (muchas gracias), a lo que ella contestará: "*tata diosiri konspengasti*" (dios provee). Es común que se haga una especie de sobremesa, mientras alguna de las mujeres recoge los platos sucios y los friega (lava). Aquí es donde los integrantes de la familia platicarán sobre lo acontecido durante el día en el pueblo, o sobre alguna noticia de la que se hayan enterado los varones mientras estaban fuera trabajando.

Posteriormente, las mujeres que estaban lavando regresarán a su actividad, mientras que las que se quedan en el hogar prepararán nixtamal para el día siguiente, e irán a dar de comer a los animales del corral (en caso de que los tengan) o se dedicarán a alguna actividad comercial. Quienes se quedan también preparan la cena, harán un atole o tortillas de harina.

Muchas mujeres acudirán al bosque para recoger leña cuando no la puedan comprar; pese a que esta labor está fundamentalmente asignada a los hombres, ellos la delegan a ellas en tanto atienden los trabajos en el campo. Por esta razón, ellas tendrán que ir al cerro acompañadas por un burro, cuando lo tienen, si piensan traer más de una carga; en otros casos, ellas se "amacharán"²⁹ el haz de leña en la espalda. El tiempo que invierten en ir por leña varía dependiendo de la distancia que habrán de recorrer, pues actualmente ya no hay tanta leña en las faldas de los

²⁹ Palabra usada localmente para referirse a que las mujeres se sujetarán con su rebozo algo en la espalda.

cerros, por lo que se tienen que internar en el bosque y, a veces, la labor implica que inviertan medio día. Existen personas dedicadas a comercializar la leña, y cuando las mujeres tienen suficiente dinero para comprarla preferirán hacerlo, pues esto les ayuda a economizar tiempo. Tener leña en sus hogares es fundamental, pues muchas mujeres todavía cocinan con fogón; ellas prefieren hacerlo y no usar la estufa, por cierto miedo que les infunde el gas, pero principalmente porque, según dicen: "... aquí nos calentamos en el fogón, porque en ese de estufa no podemos calentarnos juntos". Además, el fogón tradicional es o funciona como espacio de interacción familiar, y como dijimos, espacio donde se cuentan historias y, además, se recrean ideas acerca de los roles femeninos, por ejemplo.

El trabajo que realiza una mujer se intensifica cuando está recién casada y llega a vivir a casa de sus suegros; ahí no solo tiene que realizar las tareas que permitan la reproducción de su marido y ella, también debe acatar las órdenes de su suegra y ayudar a lavar la ropa y echar tortillas para todos los individuos que viven ahí (mínimo 3 personas más); lo mismo deberá hacer la limpieza de toda la casa, etcétera. Son actividades que la nuera suele realizar sola, más que hacerlo como ayuda para la suegra. Esto se puede pensar como una forma de entrenamiento: cuando ella viva en casa propia y tenga hijos, podrá asumir con éxito la organización del hogar.

Esta cuestión se intensifica cuando nacen los hijos. Durante los meses de embarazo no es muy común que una mujer salga de su casa. Normalmente se quedan ahí hasta el día del parto, y realizan solo actividades que no la pongan en riesgo de aborto. Una vez que una mujer da a luz, recibe la ayuda de sus familiares mujeres durante los primeros quince días después del parto. Su madre le lava su ropa y la del recién nacido; la suegra le hace la comida mientras ella no pueda levantarse. Aunque se le prohíbe que levante cosas pesadas hasta después de los cuarenta días reglamentarios de "guardar" (cuarentena), sí puede realizar otras tareas. Al finalizar los primeros quince días, si no tiene quien la ayude, barrerá estando en cuclillas o lavará su ropa estando hincada. Cuando finaliza la

cuarentena, si no ha tenido ninguna complicación, deberá regresar a cumplir todas sus labores originales. El amamantamiento de los niños a veces se extiende hasta por dos años, pero esto no debe interferir con el cumplimiento de sus actividades, por lo que se cargan o amachan a los niños en la espalda con su rebozo a donde quiera que vayan. Si existen hijas mayores y la madre tiene que realizar actividades como hacer pan o algún otro alimento para vender, se les encarga el cuidado de sus hermanos y solo los acercará a la madre para que les de de comer. Las madres también son, por supuesto, las encargadas de vigilar la salud del marido y de los hijos, de curarlos cuando se enfermen. Si se considera que la enfermedad de los niños no es muy grave, casi siempre los curan con hierbas o plantas que conocen haciendo preparados con ellas; en dado caso, acudirán con sus hijos a donde las diferentes curadoras locales, o acudirán a la clínica alópata que corresponde a su barrio.

Por ende, el cuidado de los niños también es una actividad cotidiana de las mujeres; ellas los bañan, los preparan para ir a la escuela y los llevan a la misma. Actualmente casi todos los niños y niñas asisten a la escuela, así como los jóvenes solteros en edad de estudiar secundaria y preparatoria. De estos, un buen número de varones no terminan su formación, pues prefieren emigrar hacia Estados Unidos o buscarán empleo en sitios más cercanos, que no en la comunidad pues difícilmente lo hallarán.

Las mujeres pueden ir de un lugar a otro: a la calle, a la barranca, al tianguis, al mercado, a la plaza, etcétera, aunque con la finalidad única de cumplir con los quehaceres en los que se han entrenado. Sin embargo, ellas se sienten pertenecientes únicamente al espacio privado, ya que ahí es donde ellas ejercen cierta autoridad, y pasan la mayoría del tiempo cumpliendo con sus obligaciones de amas de casa y/o elaborando productos para la venta, como pan, atole, tortillas, etcétera.

El área de la vida privada de la mujer es pensada como el espacio doméstico circunscrito por un recinto delimitado, y en donde se realizan determinadas actividades que implican cierta privacidad. La ideología subyacente a la *parangua*, por ejemplo, apela a un tipo de actividad en un tipo de espacio, vinculados ambos a cierto actor social. No solo es el espacio donde se elabora la comida o alrededor del cual se convive y se concreta la comunicación que involucra al grupo familiar; la *parangua* representa muchas cosas, incluyendo otros aspectos relativos a la mujer o a la madre; es espacio que también da seguridad; en la *parangua* se entierra el cordón umbilical, quedando el nuevo ser unido a la tierra a través de su resguardo; *parangua* puede traducirse como “estar o poner en el vientre”, y se infiere que es el vientre de la madre tierra (Gallardo, 2008: 175).

La vida pública, en cambio, es el dominio de la colectividad, el de las relaciones sociales “importantes”, o dominio adjudicado a los hombres.

La delimitación de un espacio privado supone estar relacionado con aquellas actividades que en una cultura se identifican con aspectos propios de la vida privada; algunas de las que aparecen con más frecuencia en Cherán son el cuidado del cuerpo, la experiencia de la vida sexual y de la vida reproductiva; también la elaboración de la comida y las experiencias de socialización.

Las mujeres *purhépecha* que se dedican al hogar son definidas por la eficiencia de su labor en el espacio de la casa. Ahí ocupan su tiempo, mismo que trasciende, pues puede traducirse en percepciones diferenciadas de su quehacer en el presente y en el pasado. El concepto del tiempo, aplicado al quehacer de la mujer y que establece sus límites dentro de la casa, se organiza autónomamente; sin embargo, dicha organización siempre dependerá de las responsabilidades hacia las personas que componen el grupo doméstico, la familia extensa y amistades cercanas, así como la propia organización de los tiempos y espacios de estos últimos. Esto se puede observar, principalmente, en el hacer y no hacer de las mujeres que decidieron vivir de acuerdo con los “roles ideales” o normativizados.

Son en su mayoría mujeres de entre 40 y 70 años, cuya educación, en el seno familiar, fue transmitida por la madre, la abuela y otras mujeres de su familia. El papel de estas mujeres está fuertemente jerarquizado. En su momento, solo la madre u otras mujeres mayores de la familia se encargaban de educar a las pequeñas hasta la adolescencia. Era en esta etapa cuando las niñas adquirían los conocimientos básicos para educar a sus propios hijos, atender a la familia y jugar el rol de género que les pertenecía. Las mujeres que actúan lo más apegado a estos ideales, desde su perspectiva y de la comunidad, son las consideradas como *k'ashumbiti*, *sesi jaman* o *sesi ambeni*, es decir, son quienes siguen las enseñanzas de los “anteriores”, quienes “andan bien”, que “son bien vistas” y respetan *el* costumbre.

Como en otras sociedades, en la *purhépecha* son los hombres los encargados de trabajar y proporcionar el sustento económico a la familia. Para hacerlo, interactúan principalmente en el espacio exterior y es ahí donde se definen como varones y, como tales, la comunidad espera algo preciso de ellos. La mayoría de los hombres trabajan en el campo, o por lo menos así era hace 50 años. Actualmente esto ha ido cambiando, pues muchos hombres deciden irse a Estados Unidos en busca de trabajo, lo mismo que a ciudades mexicanas como Morelia, Uruapan, Zamora y, fuera del estado de Michoacán, Guadalajara o el Distrito Federal. El comercio también se ha establecido y convertido en una opción de trabajo, tanto para los hombres como para las mujeres. Se han multiplicado los pequeños y medianos negocios familiares como las papelerías, tiendas de abarrotes, molinos de nixtamal, tortillerías, verdulerías, negocios de comida como tacos, hamburguesas, pizzas y carnitas.

También es común que se tengan diferentes actividades económicas, dependiendo de la época del año. Debido a que la agricultura en Cherán es de temporal, se ocuparán de sembrar cuando es tiempo y, cuando no lo es, realizarán otras actividades para allegarse ingresos, como hacer tejamanil;³⁰ otras actividades que involucran a ambos jefes de familia son la crianza de animales de corral como

³⁰ Tabla delgada y cortada en listones que se coloca como tejas en los techos de la casa.

cerdos o aves, y el comercio de frutas, tortillas y otros alimentos. Algunos se dedican a la elaboración de productos artesanales que, en el caso de las mujeres, son manteles y servilletas bordados, así como otras prendas de vestir. Los hombres manufacturan figuras talladas en madera: trompos, baleros y también producen muebles, mismos que se ofertan por pedido o se llevan a diferentes pueblos circunvecinos para comercializarlos en días de tianguis. Otros varones se dedican a recolectar resina de pino y otros más a la albañilería; no son pocos quienes se desplazan a las ciudades de Zamora y Uruapan, donde se emplean como asalariados. El tiempo que ocupan en su actividad laboral puede variar, pero nunca serán solo ocho horas o solo un turno al día.

El trabajo es prácticamente el elemento dominante de la vida cotidiana; precisamente en torno al trabajo se organizan las otras actividades de la diaria interacción. Como en otras áreas de la práctica social, existe una diferencia significativa entre el trabajo que realizan las mujeres y el que realizan los hombres, pues lleva implícito cierta valoración y simbolización, que resultan desfavorables cuando se refiere a la mujer.

La concepción que se tiene sobre el trabajo que realizan las mujeres en el hogar está directamente relacionada con su papel reproductivo, el cual, según se concibe, no requiere de ninguna especialización, sino que se piensa que es innato. Como anoté en otro estudio (Ramírez, 2002), las mujeres que se dedican a la elaboración de productos dentro de su hogar para comercializarlos no lo consideran como trabajo, sino que lo asumen como una más de sus actividades “normales” para ayudar a su familia. Cabe notar que así no sucede con el quehacer o el trabajo que realizan las mujeres médicas tradicionales, por ejemplo, el cual sí es pensado por ellas como trabajo pues, según dicen, a esta actividad le dedican todo su tiempo o gran parte de él, usualmente se lleva a cabo fuera del ámbito doméstico y reciben un pago monetario a cambio. Su conocimiento sobre las plantas medicinales y la elaboración de los medicamentos también se simboliza y se cree directamente enlazado con su conocimiento como mujer, enseñado y heredado por sus

antepasados mujeres, y se percibe como un oficio por los demás miembros del pueblo.

Por esta razón, cuando la mujer ayuda al marido con su trabajo, y aunque a veces ella es el único sustento económico familiar, no le provoca ningún sentimiento de autosuficiencia económica sino al contrario, ellas lo valoran como una responsabilidad de esposas, y lo conciben como una extensión de su papel de madre, de cuidadora.

Es común que las mujeres preparen alimentos para los esposos que salen al cerro por periodos largos a trabajar, sobre todo aquellos que van a sus terrenos en las periferias más profundas de Cherán, ya sea para la elaboración de tejamanil, colectar resina o trabajar las tierras que le han heredado sus padres. Estas actividades implican ausencias que oscilan entre cinco y quince días, y solo regresan a Cherán uno o dos días para abastecerse de tortillas o lo necesario para continuar en el cerro, como nos dice doña V.:

Porque él iba [al cerro], así como tres días o cuatro días. Yo por eso siempre cuando hacía pan me prevenía también la comida, y cuando yo no hacía [pan] entonces pelaba *harto* [nixtamal], y decía: "*pues va a venir él, va a venir por la tortilla*". Y ese día [yo] echaba tortilla de *harto*; [llenaba] un *chiquihuite*, unas dos cubetas grandes molía, tanto *pa'* mí y tanto *pa'* él llevar, y así... Y él se llevaba la tortilla (D.V., 65 años, viuda).

Cuando los hombres se dedican a la crianza y venta de animales, es común que las mujeres ayuden en esa labor e, incluso, en ocasiones ellas hacen las principales aportaciones significativas para iniciar el negocio, como nos comenta doña V.:

...y él también *pues*, mi señor, empezó a comprar vacas, así ya en abono[s], y me dijo: "me vas a ayudar"; y yo le dije: "sí te voy a ayudar", le dije. Por eso cuando *tráiba* (sic) de por allá las vacas, él pidió fiado, y él también iba y *tráiba* (sic) resina y resinaba y *tráiba* la resina, y yo también aquí haciendo pan y cuando ya tenía algo decía: "¿no traes tantito ya?, porque voy a ir a llevar diez centavos, yo ya saqué resina y voy a llevar". Y yo decía: "bueno". Lo juntábamos el dinero, [y él] iba ya a pagar otra vez, y decía: "tanto *nomás* nos falta, otra vez voy a ir en este mes". Y al *mero* pues, otra vez rebanaba y sacaba la resina otra vez; entre un mes sale el dinero en la resina...

Aunque la mujer aporta sustancialmente al gasto familiar o provee ayuda económica al marido para emprender un negocio, ella lo asimila como algo que así debe ser, pues así ha sido siempre: como algo “natural”. Cumplen con ello como parte de sus principales responsabilidades, que es la reproducción de la familia, en toda la extensión de la palabra, y esto nunca será cuestionado. Las mujeres lo aprenden, lo saben, lo asumen; lo han visto pasar de una generación a otra, con algunos cambios, pero para ellas eso es parte de su “deber ser”.

La participación del hombre en los trabajos relativos a la casa supone realizar algunas ampliaciones o reparaciones, tanto de la vivienda como del mobiliario, pues este también es considerado trabajo de hombres que, de ninguna manera, deben hacerlo las mujeres. Más allá de la urgencia de la reparación, ellas dicen que deben tener paciencia hasta que los hombres las realicen, pues, según dicen: “así es que hacemos aquí”.

Doña V. pidió a su hijo mayor (casado e independiente), que le construyera un tejaban,³¹ donde ella pudiera acomodar su leña sin que esta se mojase. Ella esperó pacientemente; él lo hizo más tarde que temprano pero también le construyó una nueva letrina, pues la original ya no estaba en buenas condiciones. Lo que hacen los hombres respecto al mantenimiento de la vivienda no solo se concibe y se expresa en tareas; además, se reconoce como conocimiento que supuestamente no tienen las mujeres, o que, en todo caso, no está bien visto que lo demuestren, como en los casos en que ellas se encargan de hacer ciertas reparaciones a la casa o composturas de las cercas de roca o de espacios internos como los corrales.

Sin embargo, no implica que sean los hombres quienes se encargan de estas tareas que, puede decirse, denigran o agravian socialmente a la mujer, que no al hombre que deja de asumirlas como obligación. Es interesante la visión de la mujer con respecto a lo que hace el hombre dentro del hogar: "Los hombres puro en el

³¹ Extensión del tejado de una casa, que se construye para cubrir una parte externa y sin paredes de la misma.

campo, allá; puro en el campo. Pero los hombres no hacen nada aquí [en la casa]. *Nomás* están esperando que les den de comer y ya, a jugar y es todo lo que hacen ellos aquí" (F., 48 años, soltera). Y también, "El trabajo de ellos es en el cerro y en la milpa; aquí en la casa no saben hacer [nada], puro allá en el cerro o donde les pagan el jornal" (A., 39 años, casada).

Si bien los hombres se deslindan de tales ocupaciones, también acogen la idea de que el quehacer del hogar es contrario a su rol masculino o lo cuestiona. Una mujer asegura: "Pero cuando uno les dice: "haz esto o barre tantito", [ellos] dicen: "pues ni que fuéramos jotos, ni que fuéramos jotos para que nosotros estemos haciendo, ni que fuéramos viejas". Y ya, cuando menos se les quita que no son viejas" (E, 35 años, casada).

Según este testimonio, el trabajo en casa es asunto de "viejas", y es uno que estigmatiza al hombre pues lo vincula con la figura de "joto" o no hombre, figura que, entre los *purhépecha*, se verbaliza con varias voces, una de ellas es *kuata'pani*, voz que conlleva ideas alusivas al temperamento amable, al cansancio, al que se queda en casa, al que no hace nada (Gallardo 2008: 87).

Esto nos muestra la manera en que se simbolizan los roles, desde puntos de vista complementarios y en espacios diferentes de la vida diaria; son siempre dinámicos, como lo es la percepción del mundo y de la sociedad en que se vive, y que de ninguna forma permanece al margen de lo que pasa en el exterior.

Lo que ellas y ellos hacen o no hacen implica al pasado, al presente y al futuro; la norma tradicional pesa en la conciencia, aunque especialmente en la de ellas; a unas y a otros les ofrece puntos de referencia en cuanto al comportamiento permitido, pero a ellas parece preocuparles más lo que sucede cuando se cruzan líneas prohibidas, en determinada situación.

Sin embargo, ambos géneros presentan resistencia frente a situaciones donde su rol es invadido o amenazado. Por esta razón, las mujeres encuentran barreras diversas para poder incorporarse y progresar en el ámbito público, porque a los hombres no les interesa que lo hagan y, además, deviene negativamente en su imagen de varón. Como dijimos, es una actitud y un discurso conveniente, pues la norma se rompe diariamente. Desde hace siete décadas, el pueblo tiene contacto continuo y constante con el resto del país; en relación a la presencia de servicios públicos y la oferta de servicios privados, Cherán es más un pueblo urbano y, acaso, un pueblo moderno.

A su vez, la resistencia de las mujeres a que los hombres traspasen el ámbito doméstico se pudiera explicar porque, durante mucho tiempo, ha sido el único refugio o espacio de dominio y de poder que ellas han tenido y, según ellas declaran, les permite sentirse realmente eficientes, al grado de romper con el: “así es que hacemos aquí” o con la norma referida a su comportamiento como mujer. Ellos justifican su resistencia a compartir espacios y roles al interior de la vivienda señalando que es asunto de viejas y, a su vez, ello también justifica que se deslinden de ciertas responsabilidades en las cuales las mujeres suponen no estar capacitadas.

A partir de una división sexual del trabajo, sustentada en esta serie de representaciones que los individuos interiorizan a lo largo de su vida, se construyen subjetivamente los espacios públicos y privados, debido a que existe una línea divisoria entre lo que pueden y no hacer hombres y mujeres dentro de su sociedad. Cuando llegan a traspasar esta línea y actúan conforme a lo que se considera como el rol del “otro”, serán el centro de comentarios burlones de la gente que los observa, esto es, serán sancionados simbólicamente por los miembros de su cultura, como lo muestran los casos siguientes.

Un día, mientras caminaba por la calle principal de Cherán, donde se concentra la gran variedad de comercios, escuché que se saludaban dos hombres,

al parecer, compadres. Uno estaba atendiendo su carnicería, el otro iba de paso. El segundo llevaba en la mano una olla de aluminio. El carnicero le preguntó a dónde iba y el compadre le contestó sonriendo: "Voy por la leche compadre". El carnicero le contestó: "¡ah, chingao!, si hasta parece que no tienes vieja".

Una muchacha soltera fue nombrada carguera de una importante celebración *purhépecha*,³² cargo que compartió con siete hombres más; ella se ocupó de organizar a las mujeres de su familia para preparar la comida que se serviría el día señalado. Uno de los cargueros debería contratar una banda de música. Llegó el día de la celebración y a cierta hora tardía la banda no llegaba; resultó que el hombre que la contrataría no lo había hecho. La muchacha se empeñó en contratar alguna banda del propio pueblo sin lograrlo. Acudió por ayuda con uno de los locutores de la radio local, pero este señaló que era demasiado precipitado y no podría conseguirla tan pronto. Finalmente, en el evento no hubo banda, lo que resultó en una vergüenza para todo el pueblo, pues se trata de una celebración de los pueblos *purhépecha* en general. Días después, cuando conversé con el locutor sobre lo que había acontecido, me dijo que la muchacha o carguera no había podido contratar a ninguna banda porque era mujer y, por lo tanto, nadie la tomó en serio. "Eso es trabajo de hombres", dijo el locutor. Cabe señalar que la responsabilidad "única" de ella, radicaba en la doble encomienda de elaborar los alimentos y servirlos al sinnúmero de comensales presentes en la celebración. Así quedó concertado entre los diferentes cargueros, cuando se dividieron las responsabilidades o el trabajo.

Beals (1992: 153) documenta que para los años cuarenta:

En Cherán la división del trabajo según el sexo impide que las mujeres participen en las empresas más productivas. Las actividades femeninas se ajustan notablemente a los ideales expuestos recientemente por una persona de Europa central: hijos, cocina e iglesia. Las mujeres desempeñan todos los deberes de casa tales como cocinar, barrer y lavar, el cuidado de los hijos, hacer la mayor parte de la ropa, acarrear agua (pero no la leña a menos de que no tengan pariente varón cercano) y llevar la comida a los hombres que trabajan. Pueden recoger hierbas, hacer vestidos de mujer bordados o flores de papel para venta, hacer las compras para la casa y también hacer la mayor parte de las ventas. Si el esposo de una mujer contrata un peón durante tiempo de cosecha, ella pepeña detrás de él en el

³² Se trata de la celebración anual e itinerante conocida como "Año Nuevo *Purhépecha*", que en este caso, en el año 2001, se celebró en Cherán.

campo. No hay resentimiento contra una mujer que en una emergencia ayuda a su marido en el trabajo; pero las mujeres en realidad tienen muy poco tiempo libre.

En esa época, el rol social de la mujer estaba bien definido, al menos denotaba la persistencia de ciertos preceptos y valores, que paulatinamente se han ido desplazando. Cada individuo estaba fuertemente regido por normas basadas en la costumbre y el prestigio social, resultante del saber ser mujer u hombre. Cada etapa del ciclo de vida estaba fuertemente regida o aleccionada. La educación inicial, para el caso de las mujeres, era transmitida por la madre, la abuela y otras mujeres de su familia. En esta etapa, las pequeñas adquirían los conocimientos básicos para educar a sus propios hijos, atender la familia y jugar el rol de género correspondiente.

Los roles de género se construyen con respecto a una valoración simbólica sobre la capacidad o habilidad diferenciada de las actividades que desempeñan hombres y mujeres, pero dicha valoración no es para siempre. Aunque unos y otras interactúen en los mismos espacios y tiempos, cada cual internaliza su situación conforme a lo que se ha idealizado como femenino y masculino; es clara una tendencia a valorar en categorías occidentales. De la misma manera, se van construyendo los espacios en los que puede interactuar la mujer y el hombre; las fronteras se rebasan o se tornan negociables. Idealmente, se pretende que las mujeres deberán permanecer en el espacio privado, y solo podrán salir para llevar a cabo las responsabilidades que le atañen, pero la realidad es que las decisiones personales contravienen la norma o esos ideales.

Aprendiendo los roles de género

Cuando existe un nuevo matrimonio se espera que pronto lleguen los hijos, los cuales son muy deseados tanto por los hombres como por las mujeres. Sin embargo, existe una creciente inclinación por esperar el nacimiento de un varón, pues él será el proveedor o, como dicen comúnmente: "el que va a traer el con qué (comida)". Aunque por las niñas no existe tal inclinación, ellas también son bien

recibidas pues, finalmente, son ellas las que ayudarán a la madre en sus labores cotidianas.³³ Cuando el recién nacido es mujer, su cordón umbilical se entierra en el fogón o *parangua*, y se alude a su futuro rol de género diciendo que será *kamata uri* o “hacedora de atole”. Cuando se trata de un recién nacido varón, su cordón umbilical es colocado entre las ramas de un árbol, generalmente un encino, y se dice que será *iuiri* o “leñador”.

Los niños y niñas que tienen menos de siete o seis años juegan entre sí, y no hay distinción referida a juegos propios para varones o para mujeres, entre los distintos juegos que realizan juntos en esta edad. Por ejemplo: si juegan a los "cochecitos", las niñas y los niños interactúan sin distinción, igual pasa cuando juegan a las muñecas, donde los niños también entran en el juego y lo disfrutan.

Unos y otros, durante su infancia, generalmente ayudan al padre o a la madre con sus actividades: a sembrar, a cosechar, a cuidar los animales, etcétera, y muchas veces esta ayuda la viven como un juego. Entre los seis y alrededor de los dieciseis años, participan de la vida adulta, es decir, al mismo tiempo que mantienen los placeres y juegos de la infancia ayudan en los quehaceres de los padres y, en ello, conocen el ritmo de trabajo, su dureza y sus obligaciones. Ellas y ellos también participan en una especie de ritos de pasaje, que existen implícitos en algunas celebraciones locales como el Carnaval y la celebración del Corpus, donde, actuando determinados papeles, unas y otros se presentan públicamente como individuos en edad casadera (*infra*).

³³ En su estudio, Gallardo (2002: 84) alude a cierta noción de “destino social” que los médicos tradicionales manejan, y refieren como “misión”, y según la cual todo cheranés, mujer y hombre: debe casarse, reproducirse y asumir todas las obligaciones éticas y morales que ello conlleva. No casarse implica no reproducirse, y por lo tanto no cumplir con tal “misión”. Por otro lado, dicha “misión” también tiene que ver con roles diferenciados por género, donde el hombre es el proveedor y la mujer la responsable de las labores domésticas y del cuidado de los hijos.

Como se sabe, los individuos nacen en una cultura ya establecida que fundamenta su relación activa con el mundo, y a través de esa relación se forma la personalidad individual y social. A decir de Heller (1977: 21):

Todo hombre al nacer se encuentra en un mundo ya existente, independientemente de él. Este mundo se le presenta ya constituido y aquí él debe conservarse y dar prueba de capacidad vital. El particular nace en condiciones sociales concretas, en sistemas concretos de expectativas, dentro de instituciones concretas. Ante todo debe aprender a usar las cosas, apropiarse de los sistemas de usos y de los sistemas de expectativas, esto es, debe conservarse exactamente en el modo necesario y posible en una época determinada en el ámbito de un estrato social dado.

En Cherán, conforme los pequeños van creciendo, repiten los comportamientos de los adultos y empiezan a percibir, consciente o inconscientemente, una cierta separación entre los roles de género cuando se actúa en un ambiente de juego. Al respecto, Gabriela recuerda:

Y a veces jugábamos así a cualquier cosa, que... a veces la tierra la hacíamos como un hoyito que fuera un molino, molino de nixtamal; entonces, según yo era la dueña del molino y mi hermano que iba a moler nixtamal; pero ya después decía él: "No, es que yo soy hombre y tú eres mujer, entonces tú vas a ir a nixtamal, y yo era el molinero". Bueno (dice ella); y jugábamos ¿no?; y ya este, empezó a hacer el ruedo así pues como de molino (se ríe), y ya, jugábamos a eso; y a veces decía: "¡vamos a jugar a que éramos campesinos y teníamos nuestras tierritas!" (Gabriela, 27 años, soltera).

Con la repetición de ciertas conductas, el individuo internaliza ciertos comportamientos cargados de un contenido de valor concreto y socialmente significativo, así como de una carga ideológica. Según el testimonio, ella no puede ser la dueña del molino y los hombres de Cherán no llevan a moler el nixtamal; él debe representar al molinero pues así lo "saben", como saben también que ambos sí pueden ser campesinos. Los individuos actúan dentro de cierto orden institucional y acatan las reglas del juego, el mundo que se les presenta tiende a adoptar ciertas apariencias supuestamente inevitables y "naturales", entendidas estas por el sentido común.

Una guía en la apropiación de estereotipos de comportamiento la provee el lenguaje. Podría decirse que el destino del individuo, antes de su nacimiento como varón o como mujer, ya preexiste, en tanto está tipificado en esas dos categorías,

por las voces: *kamata uri* o “hacedora de atole” e *iuiiri* o “leñador”. Son categorías determinantes, ya dadas y entendidas como “naturales”, referidas a roles de género.

Como un elemento socializador, el lenguaje transmite mensajes sutiles que se hallan incorporados de forma a menudo inconsciente en la sociedad, como colectivo, y que los individuos internalizan y reproducen en sus acciones a lo largo de su vida. En Cherán, como en otras comunidades *purhépecha*, no es común escuchar las palabras "femenino" ni "masculino" para la designación de los roles de género. En cambio, las palabras "mujer" y "hombre" sí significan, pues conllevan cierta carga de valor. Cuando ella o él actúan conforme a los comportamientos establecidos, los demás dicen de una y de otro: *jindén uárhi*: “esa sí es mujer”, *jindéni k’ojindésti*: “ese sí es”. Son referencias distintivas, que no ocurren cuando ella o él actúan en contra de los roles establecidos, asunto que trataremos más adelante. El lenguaje es importante en la recreación de elementos que definen al hombre y a la mujer; igualmente es importante el “saber hacer” aquello que diferencia y distingue a unos de otros, frente a la opinión pública o a los ojos de la sociedad. Para esto, no siempre es necesaria la guía verbal o enunciar lo que “deben hacer los hombres” y lo que “deben hacer las mujeres”; será la necesidad de saberse mover en el ambiente, aquello que motive a los individuos a comportarse de manera adecuada y esperada por los demás.

Ya en otro estudio Ramírez (2002) había consignado que los niños y las niñas de Cherán adquieren una identidad de género y la van confirmando a lo largo de su vida, mientras rebasan su conocimiento antes fundado en la diferencia anatómica entre los sexos. Los niños(as) pueden conocer que son diferentes debido a que en realidad son biológicamente distintos, pero su identidad de género la irán construyendo paulatinamente, mediante la interrelación entre sus experiencias como mujer u hombre, en espacios y situaciones diferentes de socialización, y siempre bajo la presión y la sanción social que lo “vigila” a lo largo de su ciclo vital.

Desde niños parecen manejar nociones de identidad, mismas que no suponen cuestionar y que estructurarán sus experiencias venideras; el niño o niña construye una pertenencia a un grupo afín: masculino o femenino, y se identifica con todas sus manifestaciones en términos de personalidad: actitudes, sentimientos, comportamientos. De acuerdo con Stoller (en Lamas, 1996: 113), es una identidad de género que se convierte en el tamiz por el que pasarán todas sus experiencias durante su vida. La familia es fundamental en la construcción de la identidad genérica, ahí el pequeño crece en creencias y valores y, además, al interior de la familia aprende oficios de hombre y/o de mujer, por ejemplo, oficios artesanales como la elaboración de juguetes de madera que implican manejo de torno o el bordado en punto de cruz, respectivamente. En la familia se concretan las primeras interacciones que corresponden a la distinción de género, ahí el niño y la niña aprenden a socializar con sus afines y contrarios a la vez; es una socialización que los prepara para ingresar a otros ámbitos de interacción, en el contexto comunitario, e incluyendo su inserción en la escuela, ámbitos donde encontrarán otras situaciones oportunas para aprender, desempeñarse o reafirmarse como hombre o como mujer. Es una etapa de aprendizaje, a la que Berger y Luckmann (1998: 167) llamarían socialización primaria, donde: "El niño acepta los "roles" y actitudes de los otros significantes, o sea que los internaliza y se apropian de ellos (...) el niño se vuelve capaz de identificarse él mismo, de adquirir una identidad subjetivamente coherente y plausible". Pero no solo eso, en el testimonio de Gabriela antes citado, observamos que los niños interiorizan las actividades que deberán realizar cuando sean mayores, y que responden a ciertas generalizaciones existentes en su cultura: *kamata uri*: "hacedora de atole", *iuri*: "leñador".

De esta forma, y siguiendo a Berger y Luckmann (1998: 168):

...se crea en la conciencia del niño una abstracción progresiva que va de los "roles" y actitudes de otros específicos, a los "roles" y actitudes en general... Su formación dentro de la conciencia significa que ahora el individuo se identifica no solo con otros concretos, sino con una generalidad de otros, o sea, con una sociedad.

Así, niños y niñas interiorizan de manera consciente o inconsciente una manera de ser y actuar, a partir de lo que los adultos y otros niños les refieren constantemente. Desde niños se les puede inculcar ideas sobre su parecido con otras personas, mismas que, cuando se trata del aspecto físico, siempre serán del mismo género, lo que no sucede cuando el parecido se refiere al comportamiento, casos en los cuales es usual que se trate de parientes varones mayores; aquí, tanto a los niños como a las niñas se les señala su parecido con abuelos, tíos o padres. En ambos casos, son ideas que no siempre suponen destacar en el niño o en la niña aspectos positivos, pero que siempre habrán de ejercer alguna influencia en unos y en otras. Como veremos más adelante, son ideas que pueden trascender en la vida del pequeño o afectarla de manera significativa, cuando detonan en la recreación de patrones de conducta ética y moral que no siempre son las que la familia y la comunidad espera de sus hombres y de sus mujeres.

En este sentido, los padres ocupan un lugar importante en la primera educación de los niños(as) y en la formación de su “saber ser” frente al grupo. Los niños siguen a su padre a los campos y los ayudan a sembrar y cosechar; igualmente aprenden a hacer tejamanil, a colectar resina de pino, y antes también aprendían a hacer carbón. Las niñas, en cambio, generalmente se quedan en la casa con la madre, junto a la que se entrenan en las labores domésticas, primero como juego, después como obligación; ellas aprenden a tortear y el uso del metate, por ejemplo, y, como en el pasado remoto, también acceden al aprendizaje de su futuro papel de mujer (Miranda, 1988).

A través del juego, las mujeres se entrenan en las labores que deberán realizar durante su vida, como ir al molino, hacer las tortillas, preparar la comida y ayudar al marido en la siembra y en la cosecha, y como también lo recuerda la señora V. (65 años, viuda):

Pues yo jugaba a tener molino, hacíamos unos pozos, y ahí echábamos tierra y íbamos al molino... no había tanta casa y me gustaba el verdecito que había por ahí; verdecito, de ese pues, ¿cómo le dicen en castellano?... de *terendap'u* (pasto) decimos nosotros. Y que yo aquí vivo, y que yo tengo elote, y que yo tengo el elote, y que ya vamos a ir a cosechar; esas

cosas jugábamos pues, esas cosas... columpiar, [jugábamos] a echar tortilla, a veces *mero* pelábamos nixtamal y hacíamos tamales, y comíamos con charalitos, *at'apakua*, o a veces hacíamos carne de puerco, a veces blanquillo, así jugábamos. Eso jugué yo cuando estaba chica.

La mayoría de las mujeres *purhépecha* se ligan a la maternidad desde que son niñas, sobre todo la hija mayor. Ella tiene que ayudar a la madre a cuidar a sus hermanos mientras estas realizan otras actividades. Sobre esto, F., hija mayor (48 años, soltera), señala lo siguiente:

Y ya cuando fueron cuatro y después cinco [hermanos], pues era yo siempre la mamá, más que mi mamá; porque nada más se los entregaba para que les diera pecho, y yo a veces cargaba a los chiquillos, echaba tortillas cuando a uno [de mis hermanos] a veces lo traía cargado... y ya nomás se lo daba [a su mamá] para que le diera pecho.

Los niños(as) asumen los roles y actitudes que los padres les señalan e inculcan, y en su socialización primaria se identifican con el mundo que se le muestra, a veces con entusiasmo, a veces con resistencia, pero finalmente tienen que interiorizarlo, según nos relata Gabriela (27 años, soltera):

...me acuerdo que mi papá dijo que íbamos a entrar a la escuela, y entonces yo le dije que yo no quería andar en la escuela, le dije que yo quería estar en el campo, porque me gustaba la vida del campo. Yo le decía: "es que yo quiero andar aquí en el campo, quiero sacar resina, quiero ordeñar, quiero también sembrar". Y mi papá me decía: "¡ay hija!, es que ese es trabajo de hombres, no de las mujeres". Pero yo le seguía diciendo: "no, pero es que yo sí quiero estar aquí".

Existe también el caso en el que los niños(as) tienen que asumir responsabilidades de adultos, cuando falta uno de los padres; cuando la que falta es la madre, o cuando esta asume el papel del padre ausente o fallecido, son las hijas mayores las que claramente deben asumir ese papel compensatorio en la familia, como señala doña V. :

Mi mamá ya se había muerto, y todavía yo no sabía [hacer tortillas] cuando se murió, pues estábamos chicas; apenas había empezado a ir al molino, y entonces sí empecé a echar [tortillas], porque no había quién echara. Mi papá decía: "haga tortilla, yo te voy a atizar el comal y yo te saco el *testal*", decía. Ahí me enseñé a echar tortilla cuando mi papá pues decía: "haga hija ya, ni modo ¿qué vas a hacer?, ¿qué vamos a comer?"; y pues él se lavaba la mano, lo bajaba el metate y yo lo torteaba y comíamos pues. Y cuando quería ir al cerro, harto molíamos pues, llevaba dos veces al molino porque no tenía fuerzas también para llevar tanto nixtamal junto, por eso dos veces llevaba al molino, y ya, él me lo sacaba el *testal*, él me decía: "así vas a hacer el con qué (comida)" (V., 65 años, viuda).

De acuerdo con Berger y Luckman (1998: 173), la socialización primaria comporta secuencias de aprendizaje socialmente definidas, y esta, a modo de programa, entraña cierto reconocimiento social del crecimiento y la diferenciación biológica de los individuos. Sobre el crecimiento, dichos autores mencionan que un niño de un año, por ejemplo, no puede aprender lo que uno de tres años; pero también aseguran que: "la mayoría de los programas tienen probablemente que definir las cuestiones en forma diferente, según se trate de niños o niñas. Ese reconocimiento mínimo lo imponen a la sociedad los hechos biológicos." En Cherán, la socialización implica interiorización de mensajes de distinta índole, y con peso distinto en la conciencia y en la forma de pensarse como hombres y/o mujeres, frente a sus afines y contrarios y frente a las demandas de la comunidad. Independientemente de las actividades y comportamientos que reproduzcan hombres y mujeres, su sociedad representa el ámbito principal de reconocimiento, pues ahí se elaboran, en gran medida, las diferencias simbólicas y relacionales entre unos y otras, entre ellos.

Entonces, los hombres y las mujeres *purhépecha* se entrenan durante la infancia en el lugar y rol que deberán ocupar dentro de la familia, y también aprenden a realizar otras actividades y comportarse de forma que no les corresponden, o que no son parte de dicho entrenamiento y que tienen que ver con interiorizar, asumir o personalizar aquellos señalamientos referidos a su cierto parecido físico o de comportamiento con parientes mayores.

Pero no solo la familia interviene en la socialización primaria de los individuos, también los grupos e instituciones que integran a la comunidad, y con los que se encuentran en contacto a lo largo de su vida, como la escuela, la iglesia, los medios de comunicación y los lugares en los que interactúan fuera del hogar o vivienda familiar.

Alrededor de los diez años y en adelante, los niños(as) saben las actividades que deben realizar, de acuerdo a los roles de género que durante ese tiempo les han inculcado sus mayores. Actualmente, la mayoría de los niños(as) en edad escolar asisten a la escuela y al regresar a su hogar se ocuparán de las labores que los mayores, sin falta, les habrán de encomendar. Según lo permita el horario escolar, las mujeres lo harán siempre al interior de la vivienda, particularmente en la cocina, cuando regresan a media tarde; entonces ellas echarán tortillas, lavarán los platos y barrerán; si ellas están en la casa por la mañana, se ocuparán de cuidar a los hermanos pequeños. Los varones irán al cerro a dar de comer a los animales o por la leña, ya sea por la mañana o por la tarde.

Una vez que unas y otros han terminado su labor, podrán jugar en la casa o en la calle si así se les permite. Al parecer, las actividades que desempeñan los niños(as) durante sus primeros diez años de edad no han sufrido modificación significativa desde la década de los cuarenta del siglo XX, en cuestiones de ayuda en el trabajo que deviene en un modo de aprendizaje del saber ser hombre y/o mujer, y de expectativas correspondientes, unos al lado del padre, otras al lado de la madre, según se entiende de lo consignado por Beals (1992: 409) en esos años; a decir de él:

La participación real en el trabajo adulto empieza aproximadamente a los ocho años para los niños. A esa edad, acompañan a sus padres a los bosques y les ayudan a traer leña... A los diez pueden guiar el arado o hacer otro trabajo de campo, a ratos. Ya a los 15 los muchachos pueden trabajar por paga. Cuando un niño empieza a acompañar a su padre y ayudarlo en el trabajo, deja de jugar con las niñas. Parece que no hay ninguna regla sobre esto, pero aproximadamente por este tiempo, cuando un niño no está trabajando, sale a las calles y juega con otros niños de su edad; mientras que la niña ya no sale a jugar fuera sino que siempre se queda junto a su madre a menos de que se le envíe a algún mandado.

A través de la participación real en el trabajo familiar se hace género, ya que el trabajo conlleva aprendizaje y desarrollo de habilidades distintivas y, en ocasiones, privativas de ellos y de ellas, como en el caso de algunas familias de artesanos, donde ellas tejen en telar de cintura, cortan y confeccionan *huanengos* y bordan, y ellos hacen muebles, máscaras, instrumentos musicales y otros trabajos en madera, por ejemplo. El trabajo familiar igualmente genera expectativas, en este caso, circunscritas para ellas al espacio de la vivienda, como hija o como esposa.

Para ellos, las expectativas pueden ser otras, cuando el trabajo familiar es la entrada al trabajo remunerado, ámbito que eventualmente sostendrá cierta expectativa de concretar, mediante el matrimonio, tanto el rol de hombre que la familia y la comunidad esperan, como el de hombre completo o cabal a quien lo espera una mujer. Como señalamos, el hombre debe casarse lo mismo que la mujer y tener descendencia; así lo postulan sus creencias, suele entenderse como un hecho “natural”, algunos lo refieren como “destino” determinado por Dios. Como en otras sociedades, se espera la iniciativa masculina en tal asunto. Para ello, el hombre reviste ciertas características o rasgos definitorios, donde coexisten estereotipos propios e importados, algunos relativos a su virilidad, carácter, presencia, valentía. Valgan dos ejemplos; sobre un ex presidente mexicano de botas y bigote, una mujer soltera de cuarenta años me señalaba: “mira Ana, ese sí es un hombre”. A decir de otra joven, en este caso veinteañera: “si es que van a ser hombres, es que nos van a llevar con ellos”.

En esta idea, y de acuerdo con Cristina Molina (1994: 171), se habla de género cuando al “hecho bruto del sexo” se le asignan unas características, unos comportamientos, unos valores y unas expectativas que conforman un “modo de ser”, masculino o femenino. Si bien es la biología la que determina indirectamente a la mujer en su función procreadora, es la interpretación de la biología la que se erige en el fundamento de esta tarea, algo que Graciela Hierro (1998) ya anotara, refiriéndose al hecho de que la mujer es la que procrea, y por ello se le ha confinado a la maternidad, al cuidado infantil y al trabajo doméstico. En el caso de las mujeres *purhépecha*, es por medio de la socialización primaria que se crea y refuerza un sentido de autoestima, relacionado con el rol procreador o reproductivo que luego se asume. En este sentido, una joven soltera declara lo siguiente: “ser mujer es dar a luz, porque esto es lo que hace valer”.

Durante el proceso de la socialización primaria, en la conciencia del individuo se establecen nociones diferentes de sí y de los demás, nociones afines al concepto general de lo que dicta su cultura y sociedad; aquí se fundará su conversión en un

miembro efectivo de la misma, y estará en posesión subjetiva de un “yo” y de un mundo para ser hombre o mujer; manejará ideas básicas o fundamentales para desempeñarse en sus roles y experiencias venideras. El proceso de socialización nunca termina; a modo de etapas, una entra en contacto con otra; a la socialización primaria al interior de la familia y en los primeros años escolares le sigue una socialización secundaria del individuo que, en el caso de los hombres, tiene que ver con su inserción en el mundo del trabajo remunerado y, en el caso de las mujeres, con el aprendizaje más formal, consciente y asumido, del saber implícito en el desempeño apropiado como eventual adulta, esposa, madre. Se trataría de una socialización secundaria, así referida por Berger y Luckman (1998: 173), para quienes esta es o se caracteriza como: "... la internalización de "submundos" institucionales o basados sobre instituciones. Su alcance y su carácter se determinan por la complejidad de la división del trabajo y la distribución social concomitante del conocimiento". Estos autores se refieren principalmente a una distribución social de un conocimiento especializado, emergente de la división del trabajo y cuyos "portadores" se definen institucionalmente. En la socialización secundaria, agregan, se adquiere el conocimiento específico de roles, estando ellos directa o indirectamente arraigados en la división del trabajo (Berger y Luckman, 1998: 175).

Así, podría decirse que la diferencia de género en Cherán también se sostiene por una división básica que corresponde a la división sexual del trabajo más primitiva: las mujeres paren a los hijos y, por lo tanto, los cuidan; lo femenino es lo maternal, es lo doméstico contrapuesto con lo masculino como lo público (Stoller, mencionado en Lamas, 1996).

Bajo el entendido de que la división del trabajo se manifiesta en la distribución y diferenciación de las tareas y servicios que han de realizarse bajo un marco normativo, socialmente instituido, y que esa distribución y diferenciación se ha basado en la diferencia biológica de los individuos, se puede decir que, como en otras sociedades, existe una ‘división sexual del trabajo’ inherente en la vida y

relaciones cotidianas de los habitantes de Cherán. Acorde a dicha división, que claramente se basa en un cierto principio de complementariedad, pocas tareas pueden ser intercambiables sin cuestionar el ideal o discurso de la norma instituida; lo usual es que se asignen con carácter de exclusividad, distinguiendo a hombres de mujeres, tal vez buscando la pervivencia de una concepción y simbolización básica y funcional, para la convivencia socializadora, y la reproducción biológica y cultural.

Tal diferencia o distinción detona en desigualdad entre hombres y mujeres, misma que será incorporada, en su momento, como factor estructurante en las relaciones de producción y en la división del trabajo; ellas normalmente serán ayudantes de ellos en la producción artesanal y otras actividades que generen ingresos; el de ellas no es considerado trabajo por circunscribirse al espacio doméstico o de la vivienda.

Como decíamos, el rol social que adquieren las mujeres *purhépecha* se asocia principalmente con su función procreadora, esto es, cuando tienen hijos y cumplen con las obligaciones pertinentes; entonces, una vez casadas, con familia, ellas adquieren un nuevo y significativo estatus, uno que las distingue o reviste de cierto prestigio social, algo que los *purhépecha* suelen expresar verbalmente con la voz *naná*, o *tatá* en el caso de los hombres, pero que a ellas las vincula con la diosa madre de de su historia sagrada.

Aunque no siempre es la madre la que se encarga del cuidado general de los recién nacidos, este cuidado siempre se extenderá como obligación de mujeres, de aquellas que habitan el mismo espacio de residencia: las hijas mayores, las abuelas, las cuñadas. A las mujeres *purhépecha* se les educa básicamente para el ámbito privado, doméstico, reproductivo y afectivo, y se les entrena para valorar y desear prioritariamente permanecer en él, preparándolas para que sean eficaces en este. A los hombres, por su parte, se les prepara para interactuar en el ámbito público, laboral, político y también religioso, si consideramos que son ellos los que

normalmente habrán de desempeñarse como “cargueros”, algo que los sitúa en ciertas jerarquías religiosas, aquellas vinculadas al santo patrón a través de los denominados “cargos”; a ellos se les entrena para valorar y desear incorporarse y progresar en este o estos ámbitos.

Es una educación y entrenamiento cuyas características o contenidos parecen avenirse a otras sociedades, lugares y tiempos, sobre todo en lo relativo a su esencia restrictiva del quehacer individual, toda vez que polarizan en función de competencias o capacidades “naturales” para ellas y otras para ellos. Es una educación y entrenamiento que determinan los espacios según categorías complementarias que la cultura ha construido por contraposición: el quehacer de la mujer *purhépecha* dentro de la vivienda y el quehacer de su par, el hombre, fuera de ella, son quehaceres complementarios a la vez que generadores de cierto conflicto. Son quehaceres distintivos o vinculados a espacios correspondientes, algo que abonaría a la cuestión de los denominados espacios privado y público, que Cristina Molina señala como presentes en el pensamiento liberal de la ilustración, a manera de prejuicios o nociones a priori: "Como la mujer es la que tiene los hijos, se da por supuesto, como prolongación de esta característica reproductiva el que tenga que cuidarlos, criarlos y educarlos y, por extensión, cuidar del marido y de toda la familia, y por extensión, otra vez, ocuparse de la casa" (Molina, 1994: 115).

De acuerdo con Molina, la casa o el espacio de la vivienda adquiere significado y funciona como definición espacial, una que marca el dentro y el confinamiento de la mujer a unas determinadas actuaciones. La imagen del dentro supone su correspondiente imagen sobre el fuera, lo que se crea por medio de una serie de “encabalgamientos simbólicos” que van marcando criterios de actuación, expectativas, virtudes; en general, un modo de ser que corresponderá a "lo femenino", a lo que se resume en lo privado, lo íntimo, a lo que es propia la devoción, discreción, pasividad y sacrificio. A decir de Molina (1994: 116):

Lo privado no se refiere solamente a una división del trabajo, sino, digamos, a una división del mundo: la mujer tiene asignado un modo de percibir y de hacer, de decir y de comportarse

cuyos límites son los de la esfera privada, y ello, supuestamente, en virtud de su ser mujer, de su biología.

Esta orientación contrasta con la de los hombres, que se hallan más “libres” para dedicarse a actividades económicas, políticas, etcétera, que se enmarcan en el orden de la cultura, en un sistema más universalista y que incluye lo doméstico.³⁴

La mujer *purhépecha* es el pilar fundamental y necesario que sostiene y asegura la supervivencia de la familia, es decir, representa cierta seguridad alimentaria y satisface necesidades básicas, vía de la reproducción de la fuerza de trabajo. Este trabajo productivo es, por el contrario, considerado como trabajo doméstico y, por lo tanto, este no tiene ningún valor, pues solo se considera ‘trabajo’ a la actividad en la que a cambio se recibe un salario. Las mismas mujeres *purhépecha* lo consideran así, pues ellas lo piensan en términos de “quehacer” en la casa, como obligaciones naturales de su sexo.

En tanto que las tareas realizadas por las mujeres, dentro del hogar y fuera de él, incluyen tanto a los quehaceres domésticos como a las actividades de producción e intercambio, ellas no establecerán ninguna diferencia entre cocinar, lavar, ordenar la casa y cuidar a los niños, con su actividad productiva y mercantil, incluso, aunque esta última actividad proporcione igual o mayor beneficio monetario que el de sus esposos. Este sería el caso de quienes se encargan de la crianza de algunos animales, de la elaboración y venta de pan, de la producción y venta de artesanía, especialmente alfarería y textiles (*uanengos* o blusas, servilletas, fajas, etcétera), dentro y fuera de su comunidad.

Aunque la familia en general participa en este tipo de actividades, son las mujeres el núcleo central de esta forma de producción y, como mencionamos, ellas muchas veces se ubican como el único sustento económico familiar. La mujer *purhépecha*, desde la antigüedad, ha sido referida como una emprendedora, “más

³⁴ Algunos estudios sobre la cultura *purhépecha* nos ayudan a sustentar esta afirmación. Sobre los sistemas de cargos tanto religiosos como políticos véase: Zárate Eduardo (1993), R.A.M. Van Zantwijk (1974), Padilla, Mario (2000), Franco Mendoza, Moisés (1998), entre otros. Salvo Mario Padilla, ninguno de estos autores refiere la participación activa de la mujer en estos ámbitos.

brava y trabajadora” que su pareja, una mujer que desempeña “oficios de varones”, incluso, capaz de cambiar las leyes, de “mandar en las guerras” y también de gobernar (Ochoa y Sánchez, 1985). Así, existen casos especiales donde la mujer asume roles socialmente delegados a los hombres, como lo hacen aquellas que se responsabilizan como cabezas de familia, cuando sus esposos fallecen o han migrado ausentándose por varios años. Vale decir que, en estos últimos casos de esposos migrantes o de familias desprovistas de la ‘principal’ fuente de sustento, los roles compensatorios implican la participación de la familia extensa o, mejor dicho, de las mujeres adultas de la familia del migrante. La participación de estas mujeres, tías de los pequeños hijos del migrante, tampoco se limita al cuidado de los niños o sobrinos, sino que incluye, además de tiempo, apoyo económico efectivo o monetario.

Existen casos donde la migración incluye al padre y a la madre, y son las tías o hermanas del padre las que se convierten en el único sostén de los hijos rezagados, incluso, hasta que estos, a cierta edad, deciden que quieren casarse. Son situaciones no contempladas en la lista de quehaceres asumidos, como hechos naturales por la mujer, como tía. No solo eso, a diferencia de otros roles compensatorios, producto de la ausencia del marido o del hermano, o de su indolencia, estos no suelen ser “esperados” o contemplados por la mujer pues, en estricto, no son roles en los que la mujer haya sido entrenada, como lo fue respecto a ser hija, esposa, procreadora o madre biológica. Podría decirse que son roles compensatorios que ubican a la mujer o tía en una situación singular, tal vez situación liminal o de indefinición de su estatus y condición social, que merece de ella decisiones críticas sobre lo que ella es, lo que hace para serlo y lo que hará para seguir siéndolo, o no, en el marco de su familia y del resto del pueblo de Cherán. Ya no se trata de hacer lo que se debe hacer como mujer *purhépecha*, son situaciones en las que no se cuenta con una guía de conducta, no existe enseñanza o antecedente que indique cómo hacerlo como lo hicieron los mayores. Implican otro tipo de decisiones, que igualmente determinarán su vida de manera significativa, decisiones que, de alguna forma, incumben al campo del ser madre.

Son roles compensatorios de importancia capital para la prolongación de la familia y de su seguridad, que nos permiten discernir un poco más sobre el papel de la mujer *purhépecha* en su sociedad, o su inscripción en ámbitos estratégicos diferentes, resolviendo tanto necesidades básicas de la supervivencia como del orden colectivo.

Dichos roles “emergentes” asumidos por la mujer, pudieran antojarse como socialmente contradictorios, pero ello no implica gran conflicto para ellas en la medida en que culturalmente también están preparadas para desempeñarlos, pues tienen vocación para hacerlo, vocación que se ha visto inhibida por la paulatina transformación en estilos de pensar y de vivir, pero que permanece latente y emerge cuando las circunstancias lo demandan. La mayoría de las veces, las mujeres trabajan más horas al día que los hombres, ellas lo hacen porque así lo hacen su madre, su abuela y las otras mujeres, y/o en el entendido de que lo harán al ser esposas y madres; trabajar más tiempo que los hombres tampoco es factor para que ellas consideren su aportación al bien familiar como trabajo.

La forma en que la sociedad justifica las diferencias entre los sexos a partir de la biología va más allá. De la misma manera en que la naturaleza impone el ciclo biológico de nacer, crecer, reproducirse y morir, la cultura retoma esa idea y la traslada a la sociedad, por lo que impone a los individuos como destino el casarse y reproducirse. “Si tú no piensas en casarte y no te casas, cuando te mueres Diosito te dice: ¿qué hiciste pues?... Pos yo no hice nada... Entonces regrésate pues con esos que viven; cumple tus obligaciones; tu obligación de hombre: tu casa, tu familia y traer dinero pa' tu esposa y tus hijos”. Y también, “tienes que tener una familia, mantener a tu señora, darles vestido, la ropa, de comer; todo lo que necesitan [la esposa y los hijos]” (Eriberto, 52 años, casado).

Nosotros también [la mujer] tenemos obligaciones *pa'* procurar darle de comer al marido. Decirle: ¿vas a comer?... ¿Con qué vamos a comer? [responde el marido]... Ya preparé, ya está listo... También lavar pantalones, lavar la ropa de ellos. Si vamos a tener hijos, bañarlos, tenerlos limpios *pa'* que los papás no les tengan coraje luego (Vitalina, 32 años, casada).

El matrimonio dentro de los purépechas no solo es la institución donde se pondrán en práctica todas las enseñanzas que se inculcaron desde la infancia, sino que también es la institución con la que hombres y mujeres adquieren una posición social dentro de su comunidad. Toda su vida, hasta antes del matrimonio, estará encaminada a llegar a él, de la mejor manera socialmente posible. Implicará regirse por preceptos y valores tradicionales, o vivir con tradición, como ellos dicen; esto es volverse hombre o mujer *kashúmbiti*, que es una forma en que ellos designan o refieren a quien vive con costumbre: que sabe sus deberes y responsabilidades sociales propias de su sexo. Idealmente, los individuos deben seguir los preceptos del orden social, para conservar y asegurar su posición dentro de su familia y en la comunidad, aunque esos ideales constantemente se están renegociando a partir de un interés individual o familiar, según la situación o circunstancia que se esté viviendo.

Adolescencia y madurez: mostrar lo aprendido

Alrededor de los quince años de edad, en el periodo que alguna psicología distingue como la adolescencia, los hombres y las mujeres experimentan ciertos cambios en términos de conciencia social, tal vez de sentido de comunidad. Perciben nuevas o diferentes motivaciones que dirigen su comportamiento hacia los demás; los cambios incluyen la capacidad en la toma de decisiones personales importantes, en tanto suponen otras expectativas y valoraciones interiorizados por ellos y ellas. Podría decirse que dejan de comportarse como *tatáka* o *nanáka*, niño o niña respectivamente, edad que ellas suponen rebasar con los doce años y ellos luego de los catorce, según lo aseguran los adultos del pueblo; en consecuencia, podría decirse también que, en el caso de ellos, se comportan como *tumbí sapíchu* o “jóvenes”, o acaso como *tumbí khéri* o “adultos”.

Una de estas decisiones personales importantes es emprender la iniciativa de “encontrar” novio o novia, algo que ellos y ellas contemplan con mesura y deferencia, pero que también vislumbran como juego. Ellos, en particular, son

quienes muestran más ánimo y tiempo invertido, pues supone preocuparles más proyectar cierta imagen frente a la opinión popular, y les agrada la idea de ser referidos como *tumbí tembúecha* o “novios”, lo que significa ser tomados en serio o como esposos potenciales. De hecho, existen situaciones sancionadas donde, a modo de juego, los jóvenes varones cortejan a sus pares, las jóvenes, de manera pública y sin despertar reprobación. Son situaciones de fiesta como en la llamada *chhanánskua* o “Carnaval”, donde la búsqueda de novia o de novio sí pudiera connotar un sentido de juego.

Durante el periodo de noviazgo, los hombres y las mujeres de Cherán, así como de la región en general, ponen especial cuidado en acatar las normativas, buscando ser percibidos por la comunidad como adultos; ellos y ellas abrigan cierta expectativa sobre el matrimonio, y también preocupación por lograr “vivir bien” una vez casados y cumplir los estándares o ideales que los afirmarían como individuos *kashúmbiti*, tal como la comunidad espera que sean.

Ello implica otro tipo de razonamiento y valoración referidos a la reglamentación tradicional; al parecer, las reglamentaciones adquieren peso en la conciencia, en tanto ellos y ellas se comportan como adultos, las reglamentaciones adquieren estatus como tales y podemos decir que también construyen las diferencias de género.

Para el caso de los hombres, las reglamentaciones están orientadas a la posición social en la comunidad y a su imagen de hombre; en la sanción de la comunidad es donde alcanzan el estatus de adultos y el reconocimiento paralelo, dependiendo de su participación en las decisiones y actividades colectivas, una vez que se han casado y formado una familia.

En el caso de las mujeres, las reglamentaciones tienen que ver enteramente con el uso reglamentado de su sexualidad, durante y a lo largo de su ciclo vital. Durante su vida, las mujeres deben cultivar un sentimiento y sentido de vergüenza

y buena reputación, con base en una triada: mantenerse vírgenes en la soltería, mostrar fidelidad dentro del matrimonio y respetar la abstinencia sexual durante la vejez (en el caso de las viudas). Una mujer que se maneja dentro de estos parámetros durante su vida cotidiana será “bien vista” y de ella se dirá que tiene *kurátzekua*, voz que conlleva nociones de vergüenza, de recato, de pudor; se trata de comportamientos que permiten a la familia y la comunidad constatar que una mujer ha cumplido con lo que se espera de ella.

El noviazgo y el matrimonio se producen a edades tempranas: alrededor de los 14 a 20 años. La gente mayor de Cherán hace énfasis en que esta es la mejor edad para casarse y, de hecho, gracias a la creciente incorporación de más mujeres al sistema educativo y al trabajo asalariado, la edad para casarse comienza a entrar en rangos mayores, entre los 20 y los 27 años. Claro que existen particularidades, ya que en la mayoría de las poblaciones *purhépecha* siguen concertándose matrimonios a edades de 14 y 15 años, tanto de hombres como de mujeres por separado o a la vez.

Cuando se vive la etapa del noviazgo, pudiera parecer que los jóvenes lo asuman más como un juego, pero el hecho es que, cuando se platica varias veces con una muchacha o con un muchacho, ello se establece como noviazgo:

Yo este, *pos* empecé a tener novia como de catorce. Es que yo salía por ahí a jugar [con otros amigos], y luego platicábamos con alguna muchacha, y luego las muchachas nos decían: ‘Bueno, nosotros queremos esto, yo sí quisiera uno conmigo’.

Bueno, a la mejor era un desatine mío nomás; y nosotros [los muchachos] luego le corríamos, y al rato mis hermanas decían: ‘Ah, ya llegó tu novia, ya llegó tu novia’... y yo como que me asustaba, y luego luego le corría yo. Así estaba, eso era tener novia, y ya le platicaba y me decía: ‘No *pues*, te quiero’. Así nomás era eso (E., 60 años, casado).

Las mujeres mayores que entrevisté me comentaron que las mejores oportunidades que tenían para ser abordadas por los muchachos era cuando iban a los “mandados”, fuera de la casa. Actualmente, esta es todavía una de las formas que pueden encontrar los jóvenes para “noviar”. Es común que los muchachos vayan en conjunto a visitar a las novias a sus casas, pues existe esta tendencia en

el cortejo, y también se dice que es “mal visto” que los jóvenes anden solos en estos asuntos, lo que significa que el cortejo también es un asunto social: "Pues iba a llegarles en la casa, y bueno ya los amigos también decían: ‘amos para allá’, y nos acompañábamos pues, o sea, el otro llegaba en otra parte, y otro en otra parte, y así. Y así andábamos pues" (E, 60 años, casado).

En algunos casos, los jóvenes esperan a que ellas salgan fuera de sus casas: "Cuando me habló ese muchacho, ya tenía catorce años. Y [yo] siempre iba al agua, y siempre él [estaba] en la esquina. [Yo] iba al molino y él siempre ahí en la esquina; [yo] iba al mandado y él siempre ahí en la esquina... Yo pensaba: ¡'Ah Dios mío!, yo creo este no hace nada, será un flojo', decía yo" (F., 48 años, soltera).

En la actualidad, estos espacios fuera de la vivienda también siguen siendo un lugar frecuente para “ver al novio”, además de que estos lugares se han incrementado, ya que la mayoría de los jóvenes asiste a la escuela y, ahí, es donde se tiene la oportunidad de platicar más tiempo y con mayor frecuencia.

En Cherán, como en otras comunidades, se le da importancia a la posición social y económica que ocupa la familia del novio o de la novia. Si se llegara a dar un noviazgo o matrimonio entre jóvenes de distinta posición económica o con antecedentes familiares sancionados como vergonzosos, deshonestos, inmorales, será un noviazgo rechazado por la familia contraria, por ser considerado como una ofensa en particular para el padre del novio o de la novia, según sea el caso. Este hecho ha sido consignado desde la antigüedad, según leemos en las siguientes citas (Miranda 1988: 266):

-Si tuviera hacienda ése que te pide, casárase contigo y labrara alguna sementera para darte de comer y sirviérase de tal, y a mí que soy viejo, me guardara...

- Yo, que soy tu padre, no andaba de esta manera que tú andas. Gran afrenta me has hecho. Echado me has tierra en los ojos.

-¿Para qué quieres aquel perdido? Por ser un perdido se juntó contigo para deshonrarte.

Actualmente, este aspecto sigue pesando en la decisión de algunas familias, quienes buscan o prefieren noviazgos en condiciones de igualdad, referidas a los aspectos económico y de prestigio social, que son aspectos cruciales para la continuidad del prestigio del propio linaje frente a la comunidad. Algunas mujeres mayores me expresaron que cuando ellas entraron en la edad casadera (12-14 años), sentían temor de marcharse con algún muchacho pues, además de ser conscientes de su desarrollo corporal y de las implicaciones relativas a su sexualidad y uso de su cuerpo, también sentían temor de no poder cumplir con las responsabilidades que se adquieren en el matrimonio:

Porque yo sí tenía otro muchacho de allá arriba, y me rogaba, y yo no lo quería, porque me fijaba en mi camisa y decía: 'pues estoy chica'... decía: 'estoy chica, y luego ¿cómo voy a hacer cosas yo allá? Y luego todavía no traigo camisa grande y yo decía que todavía estaba yo chica. Pero el muchacho sí me decía siempre (V., 65 años, viuda).

En la actualidad, las mujeres buscan seguir estudiando y encontrar un trabajo remunerativo que les permita ser más independientes; las jóvenes salen de su comunidad a estudiar la preparatoria o la universidad, en ciudades cercanas como Uruapan, Zamora, Morelia y, en algunos casos, se trasladan fuera del estado, hasta Guadalajara. Ellas son las que comúnmente aplazarán el matrimonio lo más posible, ya que, si desean casarse con alguien de su comunidad, deberán seguir las reglamentaciones de mujeres casadas, que es quedarse en el hogar y no ejercer su profesión, lo cual ellas no desean hacer o reproducir. Esto tiene matices, ya que si la mujer se puede auto-emplear practicando lo que estudió y aprendió, tal vez se le permita instalar un consultorio u oficina en su casa, pero siempre bajo la vigilancia o supervisión de todos los familiares, quienes a toda costa buscarán asegurarse de saber lo que está haciendo la joven profesionista.

El modelo tradicional del matrimonio parece estar perdiendo peso en la subjetividad de un sector de la población, al menos ya no es un ideal concebido como culminación de otra etapa del ciclo vital, para estudiantes y trabajadoras, cuyas expectativas demandan otra cosa. Esto no significa que ellas se atrevan a desafiar abiertamente a sus padres y a lo establecido que, vale señalarlo, sí se socava o se llega a hacerlo, fuera de la mirada del pueblo o de sus fronteras.

Al parecer, el modelo tradicional del matrimonio o las condiciones de vida y de expresión que promete a la mujer, tiene que ver con el hecho de que muchas mujeres decidan retardar las edades “de casamiento”, como ellas dicen. Claro que siguen ocurriendo gran número de matrimonios a edades tempranas, pues no todas ni todos ven las cosas de la misma forma, ni han recibido entrenamientos similares. Si bien algunas mujeres logran concretar una formación técnica o una profesión, en las que fincan cierta independencia y un futuro menos circunscrito al matrimonio inmediato, también hay mujeres jovencitas que otras circunstancias las han obligado a desertar de la escuela, reduciéndose su mundo a la familia y al matrimonio; aquí caben algunos casos de hijas rezagadas de padres migrantes, jóvenes que, más temprano que tarde, deciden casarse, según dice doña V.: “porque se sienten huérfanas y se casan para entrar a una familia”. Desde una perspectiva de la población más conservadora, se diría que ellas, las jóvenes “sin escuela”, a diferencia de las “estudiadas”, sí se comportan con tradición. En la realidad, muchas mujeres casadas trabajan fuera de su casa o, incluso, fuera de su comunidad; en todo caso, hagan lo que hagan frente a la mirada de la población o fuera de las fronteras del pueblo, ellas siempre estarán sujetas a comentarios malintencionados, que doña V. justifica señalando que: “Así siempre es porque no se sabe qué está haciendo por allá”.

Hace cincuenta años, según me dice doña P., ya era usual que las mujeres estudiaran solo hasta el segundo año de primaria, pues únicamente se consideraba necesario el que “aprendieran algunas letras”. Desde el punto de vista del padre de doña P., invertir tiempo y dinero en la educación de su hija no redituaba o no era productivo sino al contrario, pues lo importante es que ellas ayudaran a la madre en las labores del hogar, sobre todo, si se daba el caso que el primogénito fuera mujer. Es el caso de Flora, cuya vida giró en torno al cuidado de sus hermanos hasta el extremo de solo tener contacto común con el pueblo a través de la venta de pan, labor que ella dice haber desempeñado toda su vida; según asegura, por esta situación sentía cierto temor de no saber qué platicar con los novios, que sí los hubo

en dos ocasiones, pues casi siempre había permanecido al interior de su vivienda: "Yo estaba bien chiquilla cuando empecé a tener novio, tenía trece años. Por eso es que no sabía ni platicar. Cuando empezó a arrimarse el muchacho yo le decía que no sabía qué platicar, le decía que qué le iba a decir, y él me decía: 'tú nomás vas a decir así, sí es que yo te digo así'" (F., 48 años, soltera).

En las entrevistas con la gente mayor, donde yo les inquiría sobre qué platicaban cuando veían a la novia o al novio, es notoria la ausencia de referencias al amor; es un tema del que ellas hablan muy poco. De hecho, durante mi trabajo de campo no observé demostraciones cariñosas entre las personas de sexo distinto con las que conviví. Sin embargo, encontré que para las mujeres mayores, el amor tiene que ver con el vivir juntos, que es trabajar juntos y estar juntos. Dicha convención no dista mucho de lo que piensan los jóvenes, pero esto tiene sus matices también. Si los jóvenes no estudiaron y están en la comunidad, unos trabajando y otros ayudando a la madre, se comenta de ellos y ellas en términos de lo que deberán hacer cuando decidan casarse, es decir, se enfatiza en sus roles laborales correspondientes como esposo o como esposa. No se comenta sobre actividades conjuntas de carácter afectivo, como el salir a pasear a la plaza o al centro del pueblo, por ejemplo, actividad que gusta a chicos y a grandes, pero que confiere cierto simbolismo a matrimonios y parejas de novios, para las cuales es una actividad casi obligatoria;³⁵ pese a esto, no es algo que los adultos consideren prioritario o importante cuando platican sobre el deber ser de los más jóvenes en el marco de su eventual vida en matrimonio, que es una vida que los adultos imaginan en función de su propia experiencia como novios, esposos.

Son diferentes los testimonios donde el tema central de lo que se platica tiene que ver con establecer las reglas de la relación laboral de pareja:

³⁵ Pasear en el espacio de la plaza y calles aledañas que conforman el centro del pueblo representa una oportunidad para el matrimonio o los esposos de ser notados, y es un espacio donde el cortejo entre jóvenes es permitido y, además, es "bien visto", como ellos dicen. La oportunidad no incluye, de ninguna forma, el contacto físico entre los jóvenes.

Yo le decía a mi novia que pues... le decía que si nosotros llegáramos a casarnos pues, qué podíamos hacer, y pues ella decía: '¿qué pues?, pos trabajar... trabajar, para que traigas algo para comer'. Y ya con eso puro de trabajar la pasábamos platicando cada día (E., 60 años, casado).

Sí, porque ese me había platicado desde cuando era muchacha; me dijo: 'cuando yo llegue del cerro, no quiero que andes visitando ninguna parte, sino ahí te vas a poner, donde yo te voy a dejar, y cuando voy a ir al cerro y vas a estar viendo la hora en que voy a llegar, vas a tener tortillitas calientes, o vas a llenar el tazcal,³⁶ y vas a tener la comidita lista, ¡pa que no nos peliemos!' Así me platicaba (V., 65 años, viuda).

Es interesante que en ambos testimonios el entrevistado cita lo dicho por su pareja, y lo hace con aprobación; en el primer caso, ella enfatiza en la actividad que deberá desempeñar él, esto es, trabajar para tener algo para comer, y en el segundo caso, lo que se enfatiza es la manera en que ella deberá comportarse; se entiende que así sucedió y no de otra forma, pues así se "platicó" desde que uno y otra ordenaban su vida como novios; desde entonces se definieron los espacios y las actividades correspondientes a otra etapa de la vida.

En tanto que el amor adquiere o reviste diversidad de sentidos, consideramos que, para algunas mujeres de Cherán, uno de ellos parece involucrar al trabajo equitativo o realmente compartido; en este sentido, el amor parece estar destinado, por su protagonista, a afirmar una comunidad de trabajo. También existe lo que podríamos llamar una cierta "educación sentimental" al interior de la familia y desempeñada por las madres y abuelas. Algunas de mis entrevistadas y entrevistados recuerdan a sus respectivas madres, abuelas o tías, recomendándoles "ayudar en todo lo que sea" a su futura pareja.

En mis pláticas con las jóvenes mujeres que estudian o trabajan fuera de su comunidad, algunas de las cuales residen en ciudades como Morelia, Uruapan o Zamora, sí se hace alusión, por iniciativa de ellas, a cuestiones de amor y se señalan aspectos relativos a la selección de una pareja; el perfil de la pareja seguirá incluyendo estereotipos culturales: capacidad de proveer, de dar seguridad, pero en

³⁶ Recipiente donde se van colocando las tortillas recién elaboradas.

la futura pareja se destacan ciertos rasgos que ellas valoran como virtudes, como la compatibilidad y el entendimiento, rasgos que se refieren a otro tipo de atracción, que no siempre motiva la imagen del hombre proveedor del estereotipo cultural.

Ellas buscan alguien que les permita continuar estudiando y posteriormente trabajar. Algunas acarician la posibilidad de casarse con un joven de su comunidad que, en particular, “tenga mente más abierta”, como ellas lo dicen y, agregan: “que no se deje llevar por lo que dicen en el pueblo”. Sin separarse del todo de las convenciones, su ideal de pareja es nuevo o diferente, pues implica una figura masculina empoderada, más permisible del hacer de las mujeres, que valore lo que es, según dicen ellas, refiriéndose a su cultura y sus tradiciones, que para ellas son las fiestas locales y regionales. En este grupo de mujeres que estudian o trabajan, también hay algunas para quienes no tiene importancia la posibilidad de casarse con alguien de su pueblo; sobre esto, ellas dicen que sienten que tarde o temprano los chismes, las habladurías y la presión social influirán para que sus esposos les impidan seguir trabajando, conminándolas al espacio de la vivienda, como lo establece la norma tradicional.

Hace cincuenta años, la tradición postulaba que los matrimonios deberían ser entre miembros del mismo barrio, algo que ha ido cambiando, aunque sigue existiendo la preferencia de casarse con alguien del mismo pueblo, pues hacia este objetivo se encamina también el entrenamiento al interior de la familia. En un estudio importante sobre la práctica del matrimonio en Cherán Atzicurín, pueblo vecino de Cherán, Pedro Márquez (1986: 111) destaca ciertos rasgos del perfil que debe mostrar una buena pareja: “Cuando se identifica que los hombres jóvenes ya pueden realizar las principales actividades como el leñar, cargar animales, arar con la yunta o tiros de caballos, los padres o algún familiar de mayor edad, le comienzan a insinuar que vaya consiguiéndose a la novia”. Para el caso de la mujer, el autor señala lo siguiente: “Cuando la mujer tiene la edad madura y es físicamente apta para realizar el acto sexual, aunque muchas veces aún no pueda realizar las labores de la cocina, también comienzan las insinuaciones”.

La edad o tiempo propicio para casarse, en el caso de los hombres, está sustentada principalmente en ciertas capacidades para el buen desempeño del trabajo. Para el caso de las mujeres importa su madurez física, mucho más que su capacidad para desempeñarse en las actividades de la vivienda y culinarias pues, sin duda, estas las podrá aprender después del matrimonio. Sin embargo, desde otras familias también se mira a las mujeres como un buen prospecto para el matrimonio cuando se sabe que ya pueden elaborar ciertos alimentos como atoles o, lo que es más común, que sepan “echar” tortillas.

Según algunos esposos y padres de familia que entrevisté, cuando las mujeres ya se van a casar por estar comprometidas, poco salen de sus casas o no lo hacen; entonces, cuando es el caso de que llegan invitados a su casa, el saludo que estos hacen a la familia de la mujer prometida es “¿ya sabe hacer atole?”, lo cual es una forma de medir si la mujer está “bien preparada” para casarse. A decir de los entrevistados, hacer atole es una forma de decir que “eres una mujer completa”. También, cuando algún hombre ve a una mujer haciendo atole, se le puede escuchar decir: “estas sí son mujeres, no como la que tengo en la casa”; se trata de una expresión de cortesía, de etiqueta. El saber hacer tortillas de forma manual, atole y preparar otros alimentos, es una forma de medir si la mujer cumplirá con sus obligaciones cuando se case, y sí supone haber recibido un entrenamiento adecuado por parte de su madre. Por ejemplo, una suegra que ve que su nuera no sabe hacer tortillas o atole u otro alimento, dice: “tu mamá tanto que anduvo en la calle y por eso no te enseñó”.

Don Pedro me platicaba que cuando él se casó, había un párroco que, cuando iba a casar o a unir en matrimonio a una pareja, primero hacía que la mujer le llevara un *tazca* de tortillas echas a mano por ella, y al hombre le encargaba que le llevara un burro lleno de leña, para saber con certeza que ya sabía leñar. Pero dice don Pedro que a veces los hombres hacían trampa; ¿cómo es esto?, que ellos pedían prestados los burros ya cargados de leña y, además, a veces hasta le ponían

una ramita de una planta comestible que es popular en la región y que llaman *nurite*, lo cual es signo inequívoco de que era un buen leñador, porque, según don Pedro, los buenos leñadores iban “hasta lejos” a leñar, hasta donde se da el *nurite*: por ello, por transportar *nurite* entre la leña, se sabía que un muchacho era un buen leñador.

Así mismo, durante un casamiento, donde se acostumbra que las mujeres se ayuden a preparar la comida para los invitados, las mujeres de ambas familias se dividen en varios grupos. Estarán las que ayuden a moler el chile, otras limpiarán las verduras, otras prepararán el arroz, y otras más serán las que van a echar tortillas; en este último grupo es común que exista cierta expectativa sobre qué mujer pondrá el comal en la lumbre y cómo lo hace. No cualquiera de esas mujeres colocará el comal para comenzar a cocer las tortillas, tendrá que ser una mujer con experiencia y que “sabe” ponerlo porque, si no, el comal se puede quebrar a la mitad. Cuando sucede eso, las demás mujeres muestran preocupación y asombro y preguntan: “¿quién puso el comal?”, y cuando se sabe quién lo hizo, la mujer responsable será blanco de las habladurías, de ella se dice: “¡pero si esa no sabe!, por qué la dejaron que lo pusiera”. De igual forma, cuando se envuelven las *corundas*, que son un tipo de tamales cuya forma semicircular corresponde al tamaño de la mano, estas deberán hacerse correctamente, es decir, con la forma de una estrella de cinco picos o como *tsiminda*, nombre con el que comúnmente ellos le llaman. Las mujeres que ayudan a elaborar las *corundas*, se fijan constantemente en cómo las demás envuelven el tamal, y estarán comentando quién sí lo sabe hacer y quién no. El saber echar tortillas “bonitas”: redondas, con cierto grosor y grado de cocción, es otra forma de medir a las mujeres de otras familias y, cuando se considera que lo hacen bien, la suegra y los familiares del esposo, entonces, “ven muy bien” a las nueras, según nos dice doña M.

De hecho, sobre este asunto de las tortillas “bonitas” se hizo mucha referencia en diferentes conversaciones con la gente de Cherán y de otros pueblos. Por ejemplo, don Pedro me dijo que su hijo se queja de las tortillas que echa su mamá, por ser tortillas “anormales”, que están feas; el muchacho se muestra

renuente y no las quiere comer. Cuando don Pedro va a casa de su suegra, este le reclama a la anciana porque no le enseñó a echar tortillas bonitas a su esposa; su suegra le contesta en tono de justificación que ella sí le enseñó, que antes sí echaba tortillas bonitas, que quién sabe por qué ahora no lo hace bien. La esposa de don Pedro comenta al respecto: “es que yo digo: ¡sí sé!, pero mejor dejo echar así las tortillas, que al cabo ni lo agradecen”.

Volviendo con el estudio de Pedro Márquez (1986), ahí el autor hace énfasis en que cuando la mujer ya es físicamente apta para realizar el acto sexual, es tiempo de insinuarle que tiene que casarse, debido a que su cuerpo y su sexualidad necesita de un control constante del deseo, control que deberá ejercerlo la figura del marido, lo que apunta hacia el matrimonio y hacia la virginidad de ella.³⁷ En este sentido, la virginidad juega un papel muy importante en esta cultura, por lo que la experiencia sexual pre marital no parece frecuente. Las mujeres que son solteras y de las cuales se sospecha que ya no son vírgenes, difícilmente se casarán, y siempre serán objeto de murmuraciones y de repudio social. Desde tiempos pasados esto ya también se ha referido: “-¿Ya para qué queremos esta nuestra hija? ¿Ya cómo la podemos tornar a hacer virgen? Que ya está corrompida” (Miranda, 1988: 267).

Gabriela tiene 27 años y todavía es soltera. Mucha gente la podría considerar como *uátsi k'etatiecha* o "quedada", pues la edad promedio en la mujer para casarse es una edad que Gabriela ya rebasó por mucho. Sin embargo, ella aún no decide casarse, a pesar de que ha tenido varios novios que se lo han pedido. Su madre se empeña en que ya debe hacerlo, pues no quiere que cuando ella muera, Gabriela se quede sola o “quedada” como su hermana mayor; la madre de ambas se preocupa más por Gabriela que es la menor: dice que le duele que Gabriela “no tenga a un hombre que la acompañe”. A decir de Gabriela:

³⁷ Como veremos en el siguiente capítulo, no solo el hombre o esposo es el encargado de controlar y frenar el deseo de la mujer.

Sí, ella más que nada se preocupa por eso de que ella ya está grandecita, y que a lo mejor se va a morir y me va a dejar sola. Pero *pues* en fin, yo le digo a mi mamá, que si se muere, a mí no me va a pasar nada, mientras yo me cuide, y si yo me quiero casar, pues me caso, y si no me quiero casar, pues no me caso. Mi mamá me dice que está difícil estar solas, con mi hermana y yo, o sea, es que es difícil, porque a veces los hermanos también son muy especiales, y nos pueden tratar mal o puede ser que nos corran, que nos saquen de aquí de la casa, y ella no sabe qué vamos a hacer nosotras, por eso mi mamá me dice: 'así, si ya te casas, siquiera ya vas a tener a quién atenerte, con quién vas a estar, y este, un lugar a donde vas a llegar'. Pero yo le digo a mi mamá que eso no me interesa, pues a mí lo que me interesa es que yo quiera al muchacho, y que él también me quiera, y que yo quiera casarme, porque pues si no me quiero casar, ¿cómo? (se ríe)... y *pues no*" (G, 27 años, soltera).

Entre los *purhépecha*, el permanecer soltero es un hecho patológico, pues denota egoísmo personal y es signo de locura; no es bien vista una vida aislada, individualizada o apartada de la comunidad (Gallardo 2008). Así, a la madre de Gabriela le preocupa dejar solas a sus hijas, pues no sabe qué les pueda pasar. Ser una mujer soltera o "quedada" es ser blanco de habladurías, mismas que se intensifican cuando también se carece de padres o de su guía, como en el caso de Gabriela y de su hermana mayor.

Ellas se han visto sujetas, por parte de otros, a expresiones malintencionadas y faltas de respeto, donde quiera que se encuentren al interior de la comunidad. Según ellas dicen, al ya no existir padres que las defiendan, los hombres pueden aprovecharse de tal situación y llegar a intentar hasta "tomarlas por la fuerza".

Entre los *purhépecha*, la residencia es patrivirilocal y, por ello, en Cherán los recién casados se van a vivir a la casa del esposo, y si no logran independizarse pueden heredar la propiedad del padre, algo negado a la mujer, quien siempre deberá seguir al esposo, "pues ella de por sí no tiene a dónde llegar". Por esta razón, doña Victoria, la madre de Gabriela, menciona que tiene miedo de que sus hijos varones les quieran quitar la casa. El hecho de que Gabriela se case le garantiza a su madre dos cosas: que su hija tenga alguien "a quién atenerse" o un lugar a donde llegar, y que Gabriela tendrá a alguien que continuamente la esté vigilando.

Algunas jóvenes deciden aplazar el matrimonio pues desean seguir estudiando; es una situación que va en aumento, ya que estudiar una profesión es algo que atrae a más mujeres. Esta decisión, sin embargo, se sigue rechazando por la gran mayoría de los padres de las jóvenes y sigue creando conflictos con la familia, pero involucra algo más que a un padre de pensamiento conservador, involucra a su hombría y su imagen frente a los demás esposos. Para ellos, la función de la mujer o su destino es casarse, en el matrimonio encontrará todo lo que necesite; en esta idea, ellos no le ven ninguna finalidad a que la mujer se prepare y, más aun, no desean solventar los gastos de sus estudios; para ellos es una pérdida de dinero y tiempo, ya que al casarse sus hijas no utilizarán para nada lo aprendido en la escuela. En el caso de Gabriela, su papá la puso a prueba durante un año para ver si se casaba o no, pues él no quería seguir manteniendo sus estudios, debido a que, como es mujer, no tenía caso que los continuara:

Después de la secundaria estuve un año sin estudiar. O sea que me pusieron a prueba, para ver si sí es que quería seguir estudiando o no, porque a la mejor ya me iba a casar. Entonces mi papá me dijo: 'si te casas, es que ya no sigues estudiando, y si no te casas, es porque sí vas a seguir estudiando... pero ya no quiero que estudies, porque si fueras hombre yo te daría permiso de estudiar todo lo que quisieras, y si tuviéramos dinero también'. Mi papá decía: 'no, pero es que no... ¡es que no!, mejor te casas'. Y yo le decía: "no, es que yo no me quiero casar, yo quiero estudiar", y yo lloraba y lloraba (G., 27 años, soltera).

En los padres más permisibles de las decisiones de sus hijas también existe un temor, fundado, asociado a que sus hijas manifiesten su deseo de estudiar más allá de la secundaria, nivel al cual las jóvenes de hoy acceden con el respaldo oportuno, necesario u obligatorio del padre. Este temor está fundado en las varias experiencias dentro de la comunidad de Cherán, como en toda la región, donde los padres de estas mujeres jóvenes miran con cierto desencanto el que ellas interrumpen sus estudios, como dice don P.: "para irse con el novio, y siempre sí vivir casadas". Sin embargo, como se mencionó, son muchas mujeres las que han podido y se les ha permitido estudiar fuera de su comunidad, logrando grados universitarios.

Cabe señalar que esto genera cierto respeto y prestigio por parte de la comunidad, tanto hacia las mujeres que se convierten en profesionistas o “maestras”, como ellos dicen,³⁸ como a su familia, a su padre. Contrario a esto, ellas aún son sujetas de comentarios por parte de su familia extensa o de familias vecinas, todas ellas argumentando nuevamente el discurso del matrimonio: “tienen que casarse para que no anden así nomás”. Una de mis entrevistadas que estudia en Morelia me comentó que solo regresa cada quince días a su pueblo, Santo Tomás, en la región de la Cañada, y que mientras convive con su familia durante la comida, su madre y su abuela paterna le insisten que debe pensar en casarse, que no puede quedarse sola porque la gente la “vería fácil”; le dicen, además, que ya está grande y que ya no podrá tener hijos si no se apura. Otro aspecto que influye en esta insistencia cotidianamente recurrente es que la familia, a toda costa, buscará demostrarle a la comunidad que se adiestró bien a sus jóvenes, que se les educó de acuerdo a la costumbre.

Los hombres tienen más libertad que la mujer de elegir con quién casarse. Cuando un joven desea a una muchacha para el matrimonio, tiene dos opciones: pedirla o fugarse con ella. Anteriormente, la segunda opción era la más común o la que se “acostumbraba”. Hoy, cuando una mujer no se decide pronto a casarse con un joven o los padres de la joven le dan un plazo muy largo al muchacho, él puede decidir no fugarse con ella y buscar otra candidata: "Bueno, yo este, estuve pidiendo a una de allá, pidiendo y pidiendo, pero después de eso, me habían dado muy grande plazo, un año para que fuera a preguntar, y pues yo no quise eso, y me robé a otra, me la traje; me robé otra" (E., 60 años, casado).

Aunque este relato es de un hombre mayor, en la actualidad los jóvenes toman la misma decisión en estos casos, y también en aquellos donde su novia no se decide a fugarse. Frente a la propuesta de fugarse con el novio, hoy existe cierta

³⁸ Es usual que en el pueblo se les llama “maestros” o “maestras” a quienes han terminado una carrera profesional; ello tiene que ver con que existe una Escuela Normal Superior de Maestros, donde varios jóvenes del pueblo han estudiado, y que funciona como referente inmediato para la población, misma que la llama “la Normal”.

desconfianza por parte de ellas. La desconfianza tiene fundamento, pues se dan casos donde la propuesta es malintencionada por parte de ellos, quienes buscan sacar ventaja de esta costumbre; se trata de casos de jóvenes varones que desean migrar a Estados Unidos, y la manera de hacerlo es casarse y justificar su partida en busca de dinero para respaldar su nueva posición de esposo; ellas perciben una posibilidad no deseada, que apunta a ser encerradas en la vivienda, bajo la supervisión moleestamente persistente de su madre o de su suegra. Dicha práctica del raptó también implica a jóvenes que no han pensado en migrar, especialmente a jóvenes que han desertado de la escuela; ellos son proclives al deseo de llevarse a las mujeres jóvenes que conocen en la escuela secundaria. En este sentido, la práctica del matrimonio se ve favorecida por los bajos niveles de escolaridad y con la migración; pareciera existir cierta conjunción entre deserción escolar y baja escolaridad, migración, matrimonios y embarazos prematuros.

Sobre este aspecto de su sociedad, referido al matrimonio y al raptó de la novia, algunos investigadores *purhépecha* comentan que no existe el raptó obligado, sino que siempre será de una forma concertada y planeada por ella y por él; contrariamente, un *purhépecha* de la comunidad de Comachuén, donde fue autoridad tradicional, me aseguró que en su pueblo se pueden “robar a las muchachas” aun cuando nunca se haya platicado con ellas. En otros municipios y pueblos también suceden estos raptos obligados; suceden en Turícuaro en la Sierra y en Santo Tomás en la Cañada, donde las jóvenes son realmente raptadas tanto de día como en horas nocturnas.

La práctica del raptó, como una que así “se acostumbra” en los pueblos, ofrece a los hombres una manera por la cual pueden elegir y poseer a la muchacha “que les gusta mucho”, como dice doña M., sin el peligro de que sea rechazado, ya que es seguro que de esta manera ella estará obligada a casarse con él, aun sin haberlo tratado o conocido previamente; tiene o debe hacerlo, ya que, como dice doña M.: “pues porque ya nadie más del pueblo se la iba a llevar”.

El buen comportamiento o *sesi jamani* de las muchachas se demuestra por una particular manera de platicar, de actuar frente al hombre y regirse por un horario. Aquellas que no lo hacen estarán sujetas a murmuraciones especialmente denigrantes o que cuestionan su cualidad moral; se dice que: “se ven fácil”. Actualmente, estas y otras manifestaciones públicas de la regla tradicional se encuentran un poco más flexibles, en tanto que Cherán se incorpora al exterior, día a día, y así se observa si comparamos lo que reporta Beals (1992) en su etnografía de los años cuarenta del pasado siglo. El desarrollo económico y la creciente población generan que más hombres y mujeres tengan oportunidades diversas de desplazarse y experimentar la vida de ciudad. Para el caso de la escolaridad, en aquellos años del estudio de Beals se reporta que cerca del 25 por ciento de los niños iban a la escuela, a la edad de seis y ocho años, pero que ninguna de las niñas acudían. Mis entrevistadas adultas me mencionan que antes se les permitía estudiar unos o dos años de primaria, solo para que aprendieran a leer y escribir, pero que después de eso, los padres no veían ningún beneficio en que continuaran estudiando, ya que la finalidad última de las mujeres es casarse.

En Cherán, entonces, "ser hombre" o "ser mujer" es una simbolización que, entre otras relaciones, está dada en función del casamiento como iniciativa personal y previa a formar una familia. Las personas más viejas de la comunidad así lo aseveran, dicen que es en el matrimonio donde un individuo se muestra a la comunidad, para ser considerado como un adulto.³⁹ Se trata de un reconocimiento al que todos suponen aspirar, un reconocimiento que debe ser legitimado por toda

³⁹ Al respecto, para el caso de Ocumicho, comunidad *purhépecha*, Mario Padilla (2000: 32), nos dice: “El matrimonio implica un cambio importante en el estatus social del individuo. Deja de ser *tumbi*, muchacho, o *iuriskiri*, muchacha, señorita, para convertirse en *acheti*, hombre, o *wariti*, mujer, y mercedores del honorífico tata, señor, o nana, señora, respectivamente. Pero sobre todo adquieren derechos y obligaciones civiles y ceremoniales: el hombre puede participar en las asambleas comunitarias y tiene la obligación de tomar el cargo de policía, el más bajo en la escala civil; a su vez, la pareja en conjunto puede aspirar a tomar un cargo religioso”, aunque no comenta que el cargo religioso no solo se puede tomar al ser casado. Contar con un prestigio, buen comportamiento y respeto en la comunidad son de suma importancia.

la comunidad, lo que sucede con la inclusión de los hombres a la estructura organizacional del pueblo, a través del servicio comunitario:

...y ya como decían por allá, no es como siempre estar casado, porque uno no casarse, pues no es ni hombre ni mujer ni nada, o sea, ni señor ni joven, no es nada, ningún servicio da, entonces ya casado quiere decir que ya es un señor, si yo me casé y luego luego me empezaron a dar servicios aquí al pueblo, y luego luego, de comisiones y todo eso (E., 60 años, casado).

El viejo modelo o ideal del matrimonio funciona diferente para hombres y para mujeres de hoy, pesa diferente en su subjetividad. Al casarse, a los hombres se les mirará plenamente como adultos y, aunque no lo hagan, no existe siempre un estigma que los orille a hacerlo; cuando sí existe tal estigma también recae en la familia del soltero y, según apunta Gallardo (2008: 87), se refiere, como a la mujer, a su “misión” de reproducción, que supone ser “misión divina”. En la mujer no es diferente. El matrimonio es la única forma que le permite tener una dignidad social que conlleva el vivir como esposa y madre. Como vimos anteriormente, la mujer siempre necesitará de la patria potestad en la persona del padre, del esposo o de la suegra, para normar determinados deseos. El matrimonio es la única manera de ser integradas a la colectividad, dejando de ser solteras y socialmente marginadas; por ello, ninguna quiere pasar a formar parte de las “quedadas” o *uátsi k’eratiecha*. Esta es otra idea que refuerza la práctica del matrimonio y conlleva sentidos diferentes y contradictorios, que la mujer *uátsi k’eratiecha* o “quedada” despierta en la actualidad. Amén de que existan casos donde esto sea un asunto vergonzoso, también existen otros donde las muchachas “quedadas” gozan de buena reputación en la comunidad, en tanto se sabe que han tenido una conducta moral intachable (que aún son vírgenes); ellas pueden ser abordadas, comúnmente, por hombres mayores: solteros, viudos o divorciados, quienes de manera formal “las piden” en matrimonio. Si no se casan, estas mujeres nunca se independizan, permanecen por siempre en el hogar de los padres.

Dentro del matrimonio, hombres y mujeres adquieren cargas y beneficios. Esto es algo especialmente notorio en las comunidades agrícolas, como es el caso

de Cherán, donde el campesino necesita una colaboradora, y para la mayoría de los hombres resulta conveniente descargar ciertas obligaciones sobre una compañera:

Me casé porque me hacía falta una compañera para, cómo te dijera, para ya vivir juntos; como veo pues, siempre uno como campesino, no da igual pues estar pidiendo tortillas para llevar, entonces eso era, y por eso es que mero me había casado, y ya de ahí, yo me iba al cerro y ella me mandaba las tortillas allá, así es (Evaristo, 60 años, casado).

Como hombres, ellos asumirán la responsabilidad económica de la familia, para ello, muchas veces deciden migrar, bajo la promesa de enviar periódicamente dinero. El hombre no siempre asume que el hecho de formar un hogar implique su constante presencia dentro de la casa. Mientras él aporte dinero al hogar, es más que suficiente.

Como mujer, casarse significa poseer algo o ser dueña de ello, liberarse del hogar de los padres biológicos, “encontrar otros padres” y su propio lugar; aunque el matrimonio la sujeta a un hombre, la hace dueña de un hogar. Sobre esta posibilidad, también existe cierta enseñanza, al interior de la familia extensa, por parte de las mujeres adultas a las chicas; al respecto, doña V. recuerda las enseñanzas o señalamientos de su tía:

Una tía me decía: “Te vas a casar, al cabo ya estás grandecita tantito, ya no estás tan chiquita, te vas a casar, y ahí es donde lo vas a hallar a tu papá y tu mamá. No más diciéndoles bien ya al que te va a robar, diciéndole bien, y a la suegra también diciéndoles bien. Y ahí va a ser tu casa (V., 65 años, viuda).

Casarse implica compartir el reconocimiento social que ha merecido el esposo, en diferentes momentos de su participación como comunero o adscrito a la vida de la comunidad; para ella, es un reconocimiento que va cultivando a lo largo de los años, a través de asumir y compartir con su esposo determinados cargos religiosos y políticos donde se demuestra, con hechos, la participación activa de ella y de él, como matrimonio, dentro de la comunidad. Si bien algunas mujeres “quedadas” gozan de cierto aprecio en su comunidad, las hay quienes, además, cultivan y cosechan cierto nivel de respeto; es el caso de algunas que demuestran

vocación por transmitir determinados aspectos de su cultura y habilidad para hacerlo, incluso, destacándose tanto como algunos varones a quienes se les delegan estas funciones, y a los que llaman *uandari* o *diosiri uandari*.⁴⁰ Es un reconocimiento importante que no puede ser referenciado a la mujer, mucho menos cuando esta no está casada o no ha formado una familia, lo que presupone que no tiene experiencia para poder transmitir enseñanza a las generaciones jóvenes, no sabe cómo llevar un matrimonio con apego a la costumbre.

Como en otras partes, para la mujer *purhépecha* el hecho de casarse no significa que haya cumplido totalmente con su rol femenino. Como hemos dicho, ser madre es otra de las obligaciones sociales que tiene que cumplir. Cuando doña Victoria se casó tenía catorce años de edad y, a decir de ella, quizás por eso tardó aproximadamente dos años en poder “encargar” a su primer hijo. Esto le acarreó serios problemas con su esposo y con su suegra, debido a que se espera, o es “normal”, que después de casados inmediatamente se “encargue” bebé. Al respecto, doña Victoria comenta:

Y otra vez para acabalar, yo no tenía chiquillos; yo creo que estaba chiquilla y por eso, yo digo, no encargaba. Estuve solita dos años, o cinco años, yo siento que fueron como cinco años, pero Flora (su hija) dice que fueron dos años nomás; dice que lo veía en el boleto (acta de nacimiento), y dice: ‘en tantos me *tuvistes* a mí’. Pero yo sentía que ya era mucho tiempo que no tenía familia, y me pegaba el señor, y mi suegra también decía: ‘tú hombre y mi hijo hombre’, porque no *tráiba* familia (V., 65 años, viuda).

Un problema de asociar a las mujeres con lo natural, debido a su papel reproductivo, es que cuando alguna decide no tener hijos (o no puede), o retrasar su matrimonio, se le tacha de antinatural. Un hombre *purhépecha* me dijo: “El fin de todos los humanos de venir al mundo es la reproducción, no es natural que ellas no quieran tener chiquillos”. Son opiniones siempre referidas a la mujer, pues aunque un hombre no tenga o no quiera tener hijos, se da por supuesto que puede tenerlos; en cambio, si la mujer decide no ser madre, irá en contra de la “naturaleza”, de lo

⁴⁰ El *uandari* se puede traducir como “orador divino” o “el que habla por Dios”, y son personas que han aprendido el protocolo y los discursos dirigidos a la pareja contrayente, a los padres, a los padrinos y a los parientes. Se considera como uno de los principales salvaguardas de la tradición *purhépecha*, debido a que tiene un amplio conocimiento de su cultura y sus significaciones, además de dominar el idioma purhé. Su función básica es religiosa, aunque también se acude a ellos como consejeros.

que es normal, de su finalidad en la sociedad; irá en contra de su misión encomendada por Dios en esta vida, como también dicen algunos médicos tradicionales.⁴¹

Por esta idea, de la dicha “misión” designada por Dios tanto a hombres como a mujeres: casarse y reproducirse, supe de Bertha, mujer soltera mayor de 40 años, tenida como “quedada”, a quien le hubiera gustado tener un niño y se lamenta de no haberlo concretado sin estar casada, por respetar la costumbre, tal y como aprendió de sus padres. En alguna ocasión, incluso, ella consideró la oferta de una mujer, misma quien le ofreció darle a su hijo cuando naciera, porque ella no podría hacerse cargo y no quería que se enterara su familia de que estaba embarazada. Bertha, según recuerda y dice, hubiera aceptado inmediatamente, pero pensó en consultarlo primero con su madre y, al hacerlo, su madre y su cuñada la reprendieron, explicándole que ella no podía andar con un bebé, pues la comunidad pensaría que era de ella y la “iban a ver mal”. Bertha trabaja fuera de su comunidad y, por este solo hecho, ya es “mal vista”, por estar trabajando lejos de su casa; el que la gente la viera con un bebé, afirmarían las sospechas populares.

CONCLUSIONES

En este capítulo he querido mostrar, de manera general, la ideología y las creencias que subyacen a cierto orden implícito en la composición familiar, y que se manifiestan en comportamientos y otras prácticas sobre el “saber ser hombre” y “saber ser mujer”, así como en la determinación de espacios sociales y definición de roles de género dentro de ellos.

Vimos que son roles que se adquieren y se van interiorizando desde la infancia, por fuerza del discurso de la norma que diariamente recrean o discurren los adultos frente a los menores. Es una enseñanza que, en menor o en mayor

⁴¹Ver Gallardo 2002: 85 y ss.

medida, pesa en la conciencia de los jóvenes influyendo en la permanencia o no de valores de ética y moral. Es una enseñanza que refleja profunda preocupación por prolongar virtudes humanas, que en Cherán se refieren a la conducta honorable y moral. Al mostrar ciertos patrones de conducta, a través de describir las actividades que hombres y mujeres desarrollan en el marco de su edad, estado civil y posición de autoridad dentro de la familia y de la comunidad, podemos entender un poco más sobre una cierta transmisión generacional de conocimientos, creencias y prácticas, tendientes a organizar las interacciones de género y la vigencia de una matriz cultural *purhépecha* a modo de axiología de vida.

Destacamos la recurrencia cotidiana del discurso de la norma referido al matrimonio como destino, señalando que es un discurso defendido principalmente por adultos mayores y ancianos. Vimos casos de rebelión contra dicha norma, repasando algunas experiencias de hombres y mujeres que han tenido oportunidades distintas de desarrollo personal, o de mirar su cultura desde otra posición y, acaso, de considerar que ciertos aspectos tienen que cambiar. Vimos un grupo social heterogéneo, donde lo establecido se negocia constantemente, y se redefinen diferentes aspectos de la cultura y nuevos requerimientos referidos a necesidades reales o actuales de la vida en familia y en comunidad.

Así, más allá de las actividades obligatorias que hombres y mujeres desempeñan en su actuar cotidiano, estas deberán demostrar que ellos y ellas “saben hacer” y, por ello, siempre estarán latentes percepciones sobre “lo mal visto”, lo vergonzoso, lo pecaminoso, la mancha. En este hacer y actuar de hombres y de mujeres, se recrea el uso del lenguaje de la norma: *pindekua*, *kashumbikua*, *sesi jamani*, *siruki pani*, son voces que ofrecen los referentes para la acción de los jóvenes *purhépecha*. Como vimos, a partir de estas acciones se “hace género”.

Algunas personas utilizarán las normas como guías para su actuar, sin embargo, sí se presenta una sanción social que pesa y que les preocupa, toda vez

que existe una real “rendición de cuentas” ante los demás. Sobre ello hablaremos en el siguiente capítulo.

CAPÍTULO II. RENDICIÓN DE CUENTAS

Introducción

“¡Me quiso agarrar un señor!” Con esta expresión en tono de urgencia, Felipa anunciaba su regreso inesperado o sorpresivo del mercado;⁴² se le veía un tanto asustada y le faltaba el aliento. Sus palabras dejaban entrever una profunda preocupación por el hecho vivido y por su trascendencia, pues, según Felipa luego me explicara, nadie en el pueblo escapa de la vigilancia ni del chisme general, siempre atentos a lo que la mujer hace o a su conducta moral, y ella estaba segura de que desde ese día en adelante su honor, y no el del “señor,” estaría en entredicho.

En este capítulo nos acercaremos al sistema ideológico que norma la vida social y, particularmente, a ciertos preceptos de vieja raíz que apelan a la conciencia o siguen vigentes, dirigiendo la conducta de las personas según su género, su estado civil, su posición generacional. Busco mostrar el peso que tiene la tradición en la recreación de un cierto ideal de comportamiento referido a mujeres y a hombres, y que se encuentra expresado en la lengua a través de un conjunto axiomático verbalizado en las voces *p'indekua*, *k'ashúmbikua* y *k'urhátzekua*, entre otras, siendo estas el referente ordenador inmediato del comportamiento de mujeres y de hombres en situaciones y en espacios determinados, donde las conductas de género se evalúan constantemente por la mirada y la crítica popular.

Iniciaré con otra anécdota sucedida durante una de mis estancias de trabajo de campo. Entonces yo me hospedaba con una joven familia: los esposos Leticia y Néstor y su hija Eréndira, con los que tenía amistad desde hacía casi seis años (cuando yo me ocupaba de mi tesis de maestría), y cuyo hogar se hallaba al interior de las instalaciones del Instituto Nacional Indígena (INI), ahora Comisión Nacional Para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI), ubicado en la comunidad de

⁴² Por razones de privacidad, los nombres usados para referir a los entrevistados fueron cambiados.

Cherán. Ahí conocí a Felipa Huerta, mujer *purhépecha* oriunda de Santo Tomás, pueblo ubicado en la Cañada de los Once Pueblos, pues Felipa trabajaba en casa de Leticia y de Néstor desde hacía algunos años, ayudando en las labores domésticas y, particularmente, en ese entonces se ocupaba del cuidado de la pequeña hija del matrimonio, pues tanto Néstor como Leticia trabajan la mayor parte del día. Felipa tenía 37 años, era y es soltera y casi toda su vida ha radicado fuera de su comunidad. Desde los doce años es trabajadora doméstica, y vivió aproximadamente 15 años en la comunidad de Turícuaro, atendiendo a un matrimonio de ancianos y a un pequeño comercio de estos, antes de trabajar ayudando en casa de Leticia. Aquí trabajaba de lunes a viernes, y los fines de semana regresaba a Santo Tomás para estar con su familia, conformada por sus padres ya ancianos y por la familia de su hermano, todos compartiendo un mismo domicilio pero no una misma *parangua* o *fogón*. Felipa es la única soltera de cuatro hermanos, dos hombres y dos mujeres, de los cuales ella es la mayor, y esto la ubica como objetivo o centro de vigilancia especial. Por una parte, ella personaliza a un tipo de mujer, una del grupo de las que no se casaron en su momento, y que por ello se les denomina *uátsi k'eratiecha* o “hijas quedadas” y, por serlo, de ellas se presuponen muchas cosas indebidas; por otra parte, en la esfera familiar sería “hija única” y vigilada como tal. Ambas cosas suceden, al tiempo de que ella es responsable de sus padres, asumiendo obligaciones de sustento económico junto con su anciano padre quien se aviene ingresos como puede.

Desde ese entonces, Felipa y yo nos hicimos muy buenas amigas, y gracias a ella pude entender un poco sobre ciertos aspectos de su cultura, que de otra manera tal vez nunca los hubiera comprendido. Por las mañanas, Felipa se levantaba como a las siete y salía a la tienda a comprar pan, leche, tortillas, o lo que fuera necesario para preparar el desayuno. Como a las ocho de la mañana me llamaba invitándome a tomar café con ella, en tanto Leticia se terminaba de arreglar para ir a su trabajo. Cuando Leticia se sentaba a desayunar, Felipa servía el desayuno incluyendo un plato en la mesa para mí, pero no para ella, quien gustaba comer de pie, con una tortilla a modo de plato en la mano y otra tortilla como

cuchara. Siempre teníamos conversaciones amenas mientras desayunábamos; platicábamos sobre algún suceso del día anterior, o Felipa nos contaba algún “problema” que tenía en su casa y el cual tenía que resolver, siempre de inmediato. Cuando terminábamos de desayunar, Leticia se iba a su trabajo, Felipa le daba de desayunar a la niña y yo me preparaba para ir a hacer mis recorridos por Cherán. Cuando le avisaba a Felipa que ya me iba, casi siempre me dispensaba alguna recomendación que, a modo de letanía, no se hacía esperar: “Ana, te esperamos a comer, no te vayas a tardar, voy a hacer de comer calabacitas con carne de puerco”, o algún otro guisado, me decía Felipa. Siempre me esperaba a comer. Un día que regresé temprano a la casa, aproximadamente a la una de la tarde, Felipa se encontraba terminando de preparar la comida. Me agradeció que hubiera llegado temprano y me encargó que cuidara el guisado, mientras ella iba a comprar tortillas. Al cabo de un rato, Felipa llegó a la casa llorando, aventó las tortillas en la mesa y exclamó: “¡pero yo tengo la culpa por estar trabajando aquí!”. Por mi parte me espanté mucho, pues Felipa lloraba angustiosamente, al grado de no poder articular palabras para decirme qué tenía. Yo trataba de calmarla para que me explicara qué le había pasado. Después de un rato de llanto se tranquilizó y me dijo: “¡Ay! Ana, es que un borracho me quiso agarrar”. Yo la miré intrigada y le pregunté: ¿cómo?, ¿por qué? Me relató que al ir caminando, vio venir a un hombre a la distancia por la calle, quien subió a la acera por la cual Felipa caminaba; mientras el hombre se acercaba, también gritaba: “mamacita, a ti te estaba buscando, vente conmigo *pa* mi casa”. Felipa relata haber notado inmediatamente que el hombre “estaba tomado”, por lo que buscó esquivarlo y corrió para llegar rápido a la tortillería, en un recodo de la calle. Dijo que antes de que pudiera entrar en la tortillería, se dio cuenta de que el señor iba tras ella; al mirar hacia afuera, luego de un rato, vio que el señor ahí estaba en la acera opuesta y recargado en la pared: la estaba esperando. Ella tenía mucho miedo, y miraba constantemente para cerciorarse de la situación, pero el presunto ahí seguía. Felipa expresaba que temía que el hombre se metiera al local y “le siguiera hablando”, pues la gente en la tortillería podría pensar que existe algo entre ellos, que ella lo conocía o que ella, de alguna forma, lo había “provocado”. Según Felipa, mientras estrechaba las tortillas en sus manos, veía que el hombre no se

movía de su lugar; dice haberse tranquilizado en algún momento, al ver más en detalle la condición del hombre acosador, quien seguía recargado en la pared pero cabizbajo, y constantemente cerraba los ojos como dormitando. Entonces, aprovechando que el hombre tenía los ojos cerrados, Felipa salió corriendo y no se detuvo hasta que llegó a la casa.

Luego del relato entendí lo que pasaba. Durante el resto de la tarde y después, el hecho sucedido fue tema de conversación al interior del domicilio, siendo Felipa la que lo traía a colación, cuando expresaba su angustia por lo ocurrido y por lo venidero; ella sentía que volvería a ser víctima de algo semejante o peor, y asumía la inminencia de otras consecuencias negativas en el ámbito de la opinión pública, que son tenidas como dadas en este tipo de sucesos que las personas gustan exaltar. Ante la ausencia de Leticia, me vi como principal confidente y, atendiendo alguno de mis supuestos de investigación, encontré los momentos oportunos para interpelar a Felipa sobre algunas cuestiones que ella misma señalara.

Así, yo le pregunté: ¿y por qué no le dijiste a alguien que ese señor te estaba molestando? Ella respondió un poco confusa: “no, no le podía decir a nadie, porque iban a pensar que yo *andaba así*”, y continuó llorando. Mientras lloraba, constantemente decía que su mamá tenía razón, que ella no debería *andar trabajando* fuera de su comunidad, y menos porque no tenía señor (estar casada), y por eso la *veían fácil*. Cuando Felipa se tranquilizó y mientras comentábamos el hecho, ella me preguntó qué hubiera hecho yo. Le dije que si alguien me molesta en la calle, le hubiera pedido ayuda a la gente o buscaría un policía para que lo reprendiera. Ella me dijo que no podía hacer eso, porque aquí (refiriéndose a los pueblos *purhépecha*), si alguien ve que un borracho jalonea a una mujer o simplemente le habla diciéndole cosas, la gente pensaría que realmente “tiene que ver con él”, así que no harían nada al respecto, sino por el contrario, pensarían que la mujer está “juguetearlo” con él.

Este suceso trae a colación varios asuntos, uno de los cuales se haya muy ligado a las diferentes conductas que una mujer puede establecer ante un hecho así. Desde mi perspectiva, ello influye en el actuar inmediato que deviene en los patrones ideológicos que hemos interiorizado dentro de nuestras culturas. Es por eso que, para esta investigación, lo que me interesa resaltar es precisamente ¿cuáles son los patrones ideológicos que posibilitan a las mujeres *purhépecha* para actuar de determinada manera en determinadas situaciones?

En el caso de Felipa, su constante referencia a “yo tengo la culpa por estar trabajando fuera”, “mi mamá tiene razón”, “no tengo señor y por eso me ven fácil”, tiene que ver enteramente con los ideales que tiene que seguir una mujer *purhépecha* para ser “bien vista” en su comunidad. Aun cuando Felipa es una mujer soltera de 37 años, y que trabaja desde los 12 años fuera de su comunidad, es independiente económicamente y le gusta serlo; en ella están presentes, precisamente, por lo menos a nivel de conciencia, todas las reglamentaciones que se supone debería seguir una mujer según su posición social (mujer soltera), y que aunque ella siga otros comportamientos, en momentos como el suceso anterior, se tiende a culpabilizar a sí misma por no haber seguido las normas de su cultura.

Es por esto que en este capítulo mostraré al lector el trasfondo ideológico que nos permite comprender el “ideal de comportamiento” de las mujeres y hombres *purhépecha*, y que se encuentra expresado precisamente en las concepciones de *p’indekua*, *k’ashúmbikua* y *k’urhátzekua*, siendo estos los referentes inmediatos para que hombres y mujeres, en determinadas situaciones concretas, se comporten de cierta manera, sobre todo si existe la posibilidad de encarar conductas con riesgo de evaluación de género.

Así, comenzamos este capítulo mostrando un panorama de cuáles son las reglamentaciones que siguen hombres y mujeres dentro de la comunidad, respaldadas en una concepción de la moral que alude principalmente a las concepciones *purhépecha* sobre cómo se deben comportar dependiendo de su

sexo, edad y posición dentro de la familia. Se muestra cómo en el caso de las mujeres la virginidad antes del matrimonio, la fidelidad en el mismo y la castidad en la viudez son fundamentales y sobre estas gira la vigilancia hacia las mujeres por parte de los demás. Ligado a esto, se tiene la certeza de que el comportamiento de hombres y de mujeres se hereda a las siguientes generaciones. Se conoce como *sĩruki pani* o linaje familiar, mismo que permite a la comunidad saber si una familia ha seguido los patrones de conducta ideales, o por el contrario, si tienen antecedentes que son reprochables según la *k'ashúbikua*. Estos antecedentes toman relevancia cuando existen posibilidades de matrimonio entre familias, padrinazgos, compadrazgos, adquisición de cargos, entre otros, y aunque en ocasiones no son el factor de decisión, sí permea algunas situaciones sociales, como veremos con la exposición de tres genealogías que muestran antecedentes.

Continuando con la idea de mostrar los patrones de comportamiento permisibles dentro de la cultura, sobre todo para las mujeres en edad casadera, se señalarán los espacios legítimamente permitidos para el cortejo, así como las conductas adecuadas durante la vida cotidiana que se tiene que seguir para lograr un compromiso conveniente.

En la cultura *purhépecha* existe un sistema de valores y creencias religiosas, y una perdurabilidad del sistema de normas institucionalizadas en *el* costumbre o *p'indekua* y conceptualizados, entre otras, en las mencionadas voces *k'ashúbikua*, y *k'urhátzekua* por ejemplo, para atender cuestiones que aluden al ser y deber ser en la cultura. En el marco amplio de *el* costumbre, estas son voces que aluden al saber comportarse en sociedad, aluden al ser *kashumbini*, o sea, el que vive según las enseñanzas de los mayores, el que vive según *el* costumbre; son voces cargadas de valor con un fuerte contenido ideológico, toda vez que hacen presentes altos valores en la cultura y refrescan nociones sobre la pertenencia y la identidad, sobre lo bueno y lo malo, lo justo y lo injusto, y acerca del territorio, de la naturaleza y de lo sagrado (Gallardo 2008). Son parte de una matriz fundamental sobre la que descansa la organización social y la cultura, pues en la socialización proveen al

purhépecha de un conjunto de nociones sobre lo socialmente tenido como bueno o malo, lo mismo que de nociones de respeto y de cortesía, de generosidad y de correspondencia, de prudencia, de recato, de vergüenza y de pudor.

Es en estos conceptos culturales que encuentro relación estrecha entre nociones, creencias y valores sobre el honor y la vergüenza sexual, en cuanto vemos su inscripción en la normatividad social, cuando unos y otros operan como procedimientos conciliatorios, expresando reglamentos asignados en el tiempo, y principios básicos de la cohesión y de la supervivencia (Gallardo 2008). Según doña D.:

Pos la *k'urhátzekua* es por ejemplo que nosotras desde mis abuelos nos estuvieron recalcando esa semillita; como mujeres nos decían: siéntate bien, camina bien, pórtate bien, cobíjate bien con el rebozo, ponte bien el delantal, este, porque ahí es donde se ve mal; no me hagas pasar *k'urhátzekua*. Cuando ya te cases vive bien, no andes en el chisme, no vayas a visitar sin tu marido, si te lleva tu marido ve, si no te lleva no vayas, si vas con tu suegra bien, respeta a tu suegra, respeta a tus cuñados, respeta a toda la familia para que yo con orgullo me levante ese sombrero y no tenga *k'urhátzekua*, porque para mi *k'urhátzekua* va a ser que me digan: “tu nieta así, tu nieta para allá, tu nieta no se porta bien... (D., casada, 37 años).

Estas reglamentaciones o nociones están dadas también, dependiendo del ciclo vital en el que se encuentran mujeres y hombres, y es precisamente dentro de estas reglamentaciones que podemos observar cómo se construyen las diferencias de género.

Para el caso de los hombres, las reglamentaciones están orientadas a la posición social que ocupan dentro de su comunidad, donde alcanzan el estatus de adultos y reconocimiento dependiendo de su participación en la misma, una vez que se han casado y formado una familia. Gunther Dietz (2001: 17) menciona que:

El núcleo de la praxis cultural *purhépecha* lo conforma la unidad doméstica. Ella preestructura no sólo la temprana socialización de los individuos, sino así mismo su vida social, política y económica como adulto. Pues la pertenencia a una determinada comunidad, el estatus social y jurídico de “ser comunero”, se define con base a la pertenencia a una unidad doméstica *purhépecha*. Así, este sentido de pertenencia no implica únicamente el nacer o residir en una determinada comunidad, sino que la membresía y participación activa del “jefe de familia” –del cabeza de la unidad doméstica- en los asuntos comunales es la que confiere a su familia el reconocimiento como parte integrante de la comunidad. Así, entre familia y comunidad se establece una relación que mutuamente se refuerza.

Las reglamentaciones y normas que la cultura establece para el hombre giran precisamente en torno a eso, a su participación dentro de la comunidad, a ser “buen comunero”, ser trabajador y proveer a su familia. También de él depende “mostrar” a la comunidad que su familia es “bien vista”, por lo que tiene la responsabilidad de enseñar a su familia a seguir los patrones culturales establecidos. Esa responsabilidad también se transfiere a las mujeres y son ellas las que reproducen estos patrones.

En el caso de las mujeres, existen reglamentaciones específicas sobre su ciclo vital y que tienen que ver enteramente con el uso reglamentado de su sexualidad. Durante su vida, las mujeres deben cultivar un sentimiento de vergüenza y buena reputación, con base en una triada: mantenerse vírgenes en la soltería, fidelidad dentro del matrimonio y abstinencia sexual durante la vejez (en el caso de viudez). Una mujer que se maneja dentro de estos parámetros durante su vida cotidiana será “bien vista” dentro de su comunidad, y la comunidad espera precisamente ese tipo de comportamientos. Pero de esto mismo se desprenden una serie de reglamentaciones sociales que les permite a sus familiares y a la comunidad en sí constatar que una mujer ha cumplido con estas normativas. La gente expresa en su discurso cotidiano esas normativas, pero también se observa que en la mayoría de los casos se habla de lo que “no se debe” hacer, en lugar de nombrar lo que sí está bien.

En otro trabajo (Ramírez, 2002), ya apuntaba que para conocer las cuestiones del honor, que están fundadas principalmente en las concepciones de *k'ashúmbikua* y *k'urhátzekua*, es necesario mostrar cómo los discursos sobre la moral y la sexualidad de los individuos, inmersos en esta cultura, se construyen a partir de reglas y normas de comportamiento y actitudes formales e informales que se establecen como un “deber ser” para los hombres y para las mujeres.

Debido a que la moral en la cultura *purhépecha* dicta ciertas normas de comportamiento hacia hombres y mujeres, y que estas normas, en el caso de la

mujer, están dirigidas hacia el uso de su cuerpo y el placer y en su relación con el hombre, es necesario hablar también sobre los discursos de poder que existen sobre el sexo en esta cultura, esto es, sobre las reglas y normas que se instauran sobre el ejercicio de la sexualidad en este orden social.

Al respecto, Foucault (1977), al hablar del poder, dice que no se trata específicamente de una prohibición del sexo, sino una necesidad de reglamentar al sexo mediante discursos útiles y públicos. Estos discursos están orientados a lograr un orden social según las concepciones de una cultura determinada. En el caso *purhépecha*, encontré que muchas veces el poder lo ejerce principalmente el hombre dentro de la familia y, este poder, sobre todo el que exige el comportamiento sexual, se extiende para ser ejercido por las mujeres. Según Foucault (1977: 102): "El poder sería, esencialmente, lo que dicta al sexo su ley. El poder actúa pronunciando la regla: el poder apresa el sexo mediante el lenguaje o más bien por un acto de discurso que crea, por el hecho mismo de articularse, un estado de derecho".

Existen ciertos discursos para reglamentar el uso del placer sexual de la mujer con la finalidad de hacerlo compatible con las exigencias de una vida sedentaria y disciplinada y, a su vez, de asegurar una prole o descendencia legítima. Los discursos sobre la restricción de la sexualidad femenina son los salvaguardas de la cohesión familiar y son el instrumento que mantiene a salvo la integridad y el honor familiar, a la vez que constituyen para la mujer la posibilidad de contraer uniones matrimoniales respetables.

Conocer los discursos sobre la moral sexual femenina que actúan en la cultura *purhépecha* permite entender por qué las mujeres tienen que comportarse de determinada manera dentro y fuera de la esfera privada en su actuar cotidiano, en su soltería, como vimos en el caso de Felipa, durante el noviazgo y después del matrimonio.

Un acercamiento sobre la concepción de la moral nos permite identificar algunas de las reglas y normas que rigen el comportamiento de las mujeres en esta cultura. Ligado a esto, también se encuentran los antecedentes familiares o *sĩruki pani*, como una forma de expresión de la costumbre *purhépecha*, y el cual determina algunas decisiones que pueden tomar o no los individuos dependiendo de la edad, sexo, rol social y estatus que tienen en la comunidad. En este se expresa, como veremos más adelante, las decisiones que toman los individuos al respecto y si son bien vistas o no por su comunidad.

Debido a que durante la edad casadera de las mujeres es cuando existe más peligro de poner en riesgo su honor, es durante esa edad, que incluye al noviazgo en particular, que la autoridad de la figura paterna y la de otros familiares que también asumen esa autoridad (hijos, hermanos y las propias mujeres), que se vigilan y controlan los comportamientos de las muchachas solteras.

La concepción de la moral entre los *purhépecha*

Durante su vida cotidiana, las mujeres *purhépecha* de Cherán se mueven con una serie de reglas y normas que están establecidas por su cultura sobre su uso del cuerpo y del placer. Anteriormente (Ramírez 2002) hice alusión a algunas de estas reglas: algunas son discursivas y se alude a ellas con frases como “platicar bien”; otras son espaciales y son referidas como, “andar bien”, y otras más son temporales, aludiendo a ello como “no andar a deshoras”. En su vida diaria las mujeres se enfrentan a esas reglas y normas, las adecuan y reinterpretan de modo que, como ellas dicen: no sean "mal vistas" por su comunidad. A esto la comunidad le llama *sesi jamani*.

Su quehacer cotidiano se concentra en lo doméstico y todo lo que ello envuelve; a partir de ese mundo se define lo que le es "externo". Cuando una mujer *purhépecha* sale de su casa para ir al molino, a lavar la ropa al río o para abastecer la despensa, las personas con las que interactúa en estas rutinas son

principalmente mujeres. Si existe interacción con algunos hombres, esta casi siempre es mínima, por ejemplo: con el carnicero, el tendero, algún compadre que se encuentre en el camino, etcétera, pero es muy raro observar que una conversación sea larga durante estos encuentros. Esta razón o comportamiento se debe a que moralmente no es "bien visto" que una mujer, casada o no, platique con un hombre durante largos periodos de tiempo, y es todavía más reprochable si dicho hombre es casado. Este tipo de comportamiento de tipo moral también es sabido por el sentido común de los integrantes de esta cultura. Al respecto, es interesante la propuesta de Foucault (1986: 27) cuando habla sobre la moral de sí mismo:

...la manera en que debe constituirse uno mismo como sujeto moral... actúa en referencia a los elementos prescriptivos que constituyen el código diario. Dado un código de acciones y para un tipo determinado de acciones (que podemos definir por su grado de conformidad o de divergencia en relación con ese código), hay diferentes maneras de "conducirse" moralmente, diferentes maneras para el individuo que busca actuar no simplemente como agente, sino como sujeto moral de tal acción.

Dependiendo de cada cultura, existen ciertas reglas que rigen el comportamiento de hombres y mujeres. La moral es una actitud que se expresa en acciones y decisiones que conciernen a acciones. Sobre esto, Agnes Heller (1977: 132) nos dice: "La moral es la relación entre el comportamiento particular y la decisión particular, por un lado, y las exigencias genérico-sociales, por otro. Dado que esta relación caracteriza cada esfera de la realidad, la moral puede estar presente en cada relación humana".

Continuando con esta autora, encontramos que la moral es, básicamente, la subordinación de las necesidades, deseos y aspiraciones particulares a las exigencias sociales. "Las formas de tal subordinación pueden ser muy variadas... Pueden tener lugar mediante la simple represión de las motivaciones y de los afectos particulares, donde el contenido y el sentido de la represión vienen guiados por el sistema de exigencias sociales aceptado espontáneamente" (Heller, 1977: 133). Sin embargo, la moral no solo está dada en función del sometimiento de los deseos a las exigencias sociales. Para que exista moral, tiene que existir en el individuo una interiorización de las exigencias de la sociedad, las cuales el individuo dirige a sí mismo, de manera consciente o espontánea, permitiéndole así actuar

frente a otros (Heller, 1977: 134). En este sentido, los individuos incorporan esas exigencias sociales construyendo, a partir de prácticas sociales, de interacciones y, finalmente, “hacen género” (West y Zimmerman, 1999: 115) .

Tomando por hecho que la sexualidad es una construcción social, esta toma forma en las múltiples e intrincadas maneras en que nuestras emociones, deseos y relaciones son configuradas por la sociedad en que vivimos; la sexualidad está configurada por fuerzas sociales. En palabras de Jeffre Weeks (2000: 29):

Y lejos de ser el elemento más natural en la vida social, el que más se resiste a la modelación cultural, es tal vez uno de los más susceptibles a la organización. De hecho, yo diría incluso que la sexualidad sólo existe a través de sus formas sociales y su organización social.

Esto, sin embargo, variará de una sociedad a otra. Por lo tanto, la sexualidad es resultado de distintas prácticas sociales que dan significado a las actividades humanas, de definiciones sociales y autodefiniciones, de luchas entre quienes tienen el poder para definir y reglamentar contra quienes se resisten. En este sentido, cada cultura clasifica distintas prácticas como apropiadas o inapropiadas, morales o inmorales, saludables o pervertidas (Weeks, 2000).

Weeks apunta a cinco grandes áreas en la organización social de la sexualidad: parentesco y sistemas familiares, organización social y económica, reglamentación social, intervenciones políticas y el desarrollo de “culturas de resistencia”. Cada cultura organizará socialmente su sexualidad con base en estas grandes áreas. Así, la sexualidad es el producto de múltiples influencias e intervenciones sociales y, por lo tanto, un producto histórico. En este sentido, por ejemplo, las sociedades humanas crean instituciones y marcos socio-culturales con el fin de forzar la heterosexualidad. Por esto, considero pertinente que conociendo más sobre la *k'ashúmbikua* y la *k'urhátzekua* podemos entender por qué los individuos en la cultura *purhépecha* actúan de determinada manera en situaciones determinadas.

Más allá de los contenidos sobre la moral sexual que son interiorizados y compartidos por los individuos en una cultura, las formas en cómo esos contenidos

se interiorizan por el sujeto lo convierte en un sujeto “moral” de sus propias conductas. Foucault (1986: 28) nos dice:

Así la austeridad sexual puede practicarse a través de un largo trabajo de aprendizaje, de memorización, de asimilación de un conjunto sistemático de preceptos y a través de un control regular de la conducta destinado a medir la exactitud con la que aplicamos las reglas; podemos practicarla en la forma de una renuncia súbita, global y definitiva a los placeres; podemos practicarla también en forma de un combate permanente cuyas peripecias -incluso en las derrotas pasajeras- pueden tener su sentido y su valor; puede ejercerse también a través de un desciframiento tan cuidadoso, permanente y detallado como posible de los movimientos del deseo, en todas las formas, incluso las más oscuras, bajo las cuales se oculta.

En la cultura *purhépecha*, como en otras culturas, una joven es considerada mujer cuando tiene su primera menstruación. A partir de ese momento, la vigilancia hacia esa mujer se intensifica por parte de sus familiares, pero también por parte de la comunidad entera. Ya Beals (1992: 415) hacía referencia a ello en su etnografía de los años 40:

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

Sin embargo, un aspecto que se le escapa a Beals en su etnografía es que las muchachas no salían solas para “hacer los mandados”, sino que casi siempre eran y son acompañadas por otro grupo de mujeres, quienes en ocasiones sirven como ayuda para “platicar” con algunos jóvenes. Así mismo, según la información que me proporcionaron las mujeres adultas de la comunidad, hace 60 años no existía un noviazgo como lo conocemos actualmente, en donde se conoce a la persona y se convive con ella un periodo determinado, sino que, por el contrario, la elección del consorte se hacía más observando si, en el caso de los varones, era buen trabajador, no era borracho y si su familia tampoco tenía estos antecedentes. En el caso de las mujeres electas, que su padre no fuera borracho y su madre no fuera “mal vista” en la comunidad ni tuviera “malos antecedentes”. Si este ideal se alcanzaba, no eran necesarias más de tres pláticas antes de que las mujeres acordaran con los jóvenes para fugarse. El mismo Beals afirma que las mujeres se

casaban muy pronto después de su primera menstruación, o aun antes de tenerla: “La juventud es esencialmente una transición a la vida adulta y al matrimonio. Por regla general, las muchachas se casan pronto después de su primera menstruación”.⁴³

Cuando una mujer tiene su primera menstruación se convierte en “muchacha”, apelativo que se utiliza por los demás para que la comunidad sepa que ya no es una niña y se convierte en un sujeto o prospecto “casadero”. De hecho, en algunas comunidades *purhépecha* en donde todavía se usa el traje tradicional en bodas o fiestas tradicionales, las “muchachas” o *yuritskiri* que lo portan, deben llevar el rebozo amarrado de tal manera que demuestren a los invitados y a la comunidad que ya son “muchachas”.



Mujeres solteras en la procesión del “Carnaval”. Cherán, Michoacán.

Ese apelativo de “muchacha” continuará hasta que se case pues, cuando lo haga, pasará a formar parte del grupo de las “señoras” y se le referirá como *naná*,

⁴³ *Loc. cit.*

voz que denota respeto. Esto es importante, ya que cuando se sospecha que una “muchacha” ya no es virgen, será señalada por su comunidad y se expresarán como: “esa ya no es muchacha”, pero tampoco es *naná*, pues no está casada.

En este sentido, por ejemplo, la virginidad y su significación en la cultura *purhépecha*, como en muchas otras culturas, es un aspecto moral que no solo se manifiesta en las reglas o valores que se encuentran compartidos por la gente de la comunidad, también implica una compleja relación del valor con el sí mismo del sujeto, y aunque esto no significa tener una conciencia de sí, existe la constitución de sí como un "sujeto moral". Así, la mujer *purhépecha* se fija un modo de ser que también valdrá como un cumplimiento moral de sí misma. Referiré un ejemplo para clarificar esta idea: una mujer *purhépecha* que tiene 43 años y es soltera, me contaba que a ella no le interesaría casarse por ningún motivo, de hecho, estaba contenta por no haberlo hecho, pues decía, como *virgen* que es: "podría irse al cielo cuando muriera, porque en el cielo solo entran las vírgenes". Así, esta mujer decidió renunciar y reprimir el placer sexual por un ideal moralmente digno: ingresar al cielo como virgen. Weber (2008: 20) llamaría a esto “conducta racional con arreglo a valores”, y que se determina por la creencia consciente de cumplir con ciertos valores éticos, estéticos, morales, religiosos, ideológicos, etcétera, sin relación alguna con el resultado, o sea puramente en méritos de ese valor.

Ocasionalmente, también existe una referencia a “los reglamentos” que los mayores les han enseñado, y cuando no se lleva a cabo, se dirá que no se ha respetado el *sesi jamani*:

Es como decir que rompen un reglamento de nuestros antepasados, ¿por qué?, porque cuando nosotras éramos jóvenes o adolescentes pos en nosotras se distinguía el no fumar, menos el ir al baile; si teníamos novio no nos dejaban, ni dejábamos que nos tocaran la mano, menos un beso o un abrazo, o mucho menos andar en malos pasos. Todo era muy decente, por eso decía: *esa muchacha sí es sesi jamani, si tiene kashumbikua...* (D., casada, 37 años).

Así, el valor de la virginidad para las mujeres *purhépecha* toma diversas formas según la perspectiva de una mujer que nunca se casó, pero sigue funcionando también para las mujeres que sí lo hacen. Según Foucault (1986: 29):

El individuo circunscribe la parte de sí mismo que constituye el objeto de esta práctica moral, define su posición en relación con el precepto que sigue, se fija un determinado modo de ser que valdrá como cumplimiento moral de sí mismo, y para ello actúa sobre sí mismo, busca conocerse, se controla, se prueba, se perfecciona, se transforma.

A decir de una mujer adulta: "Las muchachas son como huevos, bonitos y puros, pero si se caen y se rompen, ¿cómo le van a hacer para componerlos?... ya se queda así" (F., soltera, 40 años).

Así, vemos que dentro de la visión de la mujer que nunca se casó y de todas las mujeres de Cherán, se encuentran inmersos los valores y/o reglas que se desprenden, por un lado, de la cultura tradicional y, por otro lado, de la moral judeo-cristiana sobre la virginidad. Sobre este último origen, Graciela Hierro (1998: 17) nos dice al respecto:

A los llamados "valores femeninos" de pasividad, docilidad, *pureza* e ineficacia, se les confiere un significado profundo, cuando en realidad no son más que rasgos negativos y el instrumento de manejo ideológico de la mujer; en efecto, si se tratara de valores humanos, deberían ser compartidos también por los hombres. Desde el Concilio de Nicea (325 d.C.) se exhorta a las mujeres a que *conformen su vida a la imagen de la Virgen María* [el subrayado es mío].

Por lo tanto, la moralidad de la mujer se expresa a partir de una relación con su cuerpo y con el cuerpo del hombre, sobre todo en relación a los placeres. "La mujer moral es la que cultiva la virtud principal de la castidad, es decir, la que domestica su sexo en aras del amor y del servicio a los otros, hijos y marido, principalmente" (Molina, 1994: 121).

A su vez, la cuestión de la moral sexual está íntimamente ligada con el concepto del "honor", pues tiene que ver con la castidad femenina antes del matrimonio y con la fidelidad de la mujer dentro de él.⁴⁴ Entre los *purhépecha* el honor de la familia y del hombre está relacionado con la actuación de la mujer en su sociedad. Pitt Rivers (1979: 18) dice que el honor es el valor de la persona, pero que influye también en la sociedad de la que forma parte:

⁴⁴ Entenderé como castidad femenina el no tener relaciones sexuales (penetración) antes del matrimonio, y el evitar un contacto físico con la pareja. Dentro del matrimonio, la mujer solo puede tener relaciones sexuales con el marido.

El honor proporciona un nexo entre los ideales de una sociedad y su reproducción en el individuo mediante su aspiración a personificarlos. Como tal, entraña no sólo una preferencia habitual por un modo de conducta determinado, sino también el derecho a determinado trato a cambio. El derecho al orgullo es el derecho a la posición (tanto en el sentido popular de la palabra como en el antropológico), y la posición se establece mediante el reconocimiento de una identidad social determinada.

En este sentido, si bien la virginidad está asociada directamente con el comportamiento que la mujer tenga ante su comunidad, es decir, con el escrutinio público, como veremos más adelante, y según mis datos de campo no existe alguna práctica ritualizada específica que compruebe que una mujer llegó virgen al matrimonio. Puede deberse primero porque la fuga concertada es uno de los principales mecanismos entre los *purhépecha* para asegurar las alianzas matrimoniales. Según me aseguraron, cuando los novios se fugan se tendrá la primera relación sexual para consolidar el hecho. Sin embargo, también existe la posibilidad de mantener relaciones sexuales con el novio mucho antes de decidir fugarse con él, pero ello será mientras la comunidad no se entere o no se haga público; solo así el honor de la joven y de su familia seguirá intacto frente a los demás. Sin embargo, el hecho de sangrar durante la primera relación sexual, sí estará asociado como una prueba de que se llegó virgen, pero según mis datos de campo, esto no se hace público entre la familia y la comunidad⁴⁵.

En Cherán, para las mujeres, el buen comportamiento significa una manera determinada de platicar, de actuar frente al hombre, y se rige por un horario:

Entre nosotras todo tiene que ser muy decente; todo tiene su hora, como el platicar con esos [hombres] que debe ser de día, nunca de noche, ni al atardecer. Simplemente tenemos nuestras horas, y pos eso es ser *sesĩ jámani* [andar bien o con decencia] como decimos aquí. La decencia está, y pos la que quiera ser *sesĩ jámani* pos se porta bien (D., casada, 48 años).

Aquella que no sigue tales reglas estaría sujeta a murmuraciones y a verse "fácil". Sin embargo, entre hombres y mujeres existe una diferenciación moral

⁴⁵ María Eugenia D'Aubeterre en su estudio *El pago de la novia* (2000) encuentra que el honor masculino en San Miguel está directamente relacionado con la virginidad y pureza sexual de las mujeres, y es por esta razón que la eficacia en la maniobra del robo sigue permanente (ver p. 403). Por su parte, Jane Collier, en su estudio sobre los Olivos (2009: 175), señala que la importancia de la virginidad femenina para el honor familiar tiene relación directa con las sociedades donde se establecen líneas de herencia y estatus de derechos heredados.

dependiendo del rol que se tiene en la familia, por lo que se disfrutan diferentes criterios de conducta según el sexo y la edad, y son complementarios como manifestaciones activas y pasivas del mismo principio. Al respecto, Pitt Rivers (1979: 123) nos dice:

La fortaleza de los muchachos y la vergüenza sexual de las muchachas son las cualidades de mayor importancia a ese respecto y dejan de serlo un poco con el aumento de la edad. Pero van combinadas con el concepto global del honor correspondiente a la familia entera, que se deriva en distintas formas de la conducta de sus diferentes miembros.

Como decíamos, las mujeres jóvenes en edad casadera no pueden estar fuera de su hogar a deshoras y menos con un muchacho, pues serían el blanco de comentarios de la gente de su comunidad. Además, el hecho de que se haga este tipo de cosas, no solo tiene que ver con la reputación femenina, sino que además pone en entredicho la autoridad del padre. En el caso de las mujeres que ya no tienen a sus padres, debe existir aun más precaución, pues la gente puede pensar que a falta de la figura paterna ella puede "andar como quiera":

Salir oscureciendo, cuando ya empezaba a oscurecer, no debíamos salir. Y pues es bien delicado. A mí todavía sí me da miedo cuando andamos así, las dos nomás, yo con Gabriela; y me da miedo y le digo: "*vamos ya hombre*" y me da vergüenza todavía y digo: *qué va a decir la gente, ¿a no? Que nosotros andamos tan noche, van a decir: "estas tan noche andan"*; yo pienso que van a decir eso, "*que no tienen a nadie, o que no tienen a su papá, por eso andan como ellas quieren andar*"... Por eso es que es delicado andar en la noche (F., 48 años, soltera).

Cuando Gabriela, quien tiene 25 años, se encontró en la situación de estar con un muchacho aproximadamente a las doce de la noche fuera de su casa, Flora, su hermana mayor, fue a buscarla, pues su madre pensaba que ya se la "habían llevado". Al encontrar Flora a Gabriela con el muchacho, la regañó:

¿A estas horas se ponen las muchachas?", le digo: "¿qué no ves tú pinche desgraciada? Qué, tú de a tiro nos ves fácil a nosotros, a poco porque ya no está mi papá, ese otro (el muchacho) parece que no ve que ya es noche, al fin él es hombre, ándale, ¿qué estas haciendo aquí?", le dije: "...ah, más grandecita y más pendeja", le dije. Y estaba un tejamanil, allá nomás, lo junté y le pegué. Y ya llegamos aquí (a la casa) y le dije a mi hermano: "pégale a esa, de a tiro se quiere mandar, ¿por qué no te vas de una vez?, nomás me estas avergüenzando (sic) con ese muchacho, pos vete de una vez, si te quieres ir, de una vez vete, qué te estás avergüenzando, yo creo desde hace rato pasó la gente por ahí, qué va a decir ¿qué no te podemos regañar?, ¿qué va a decir?, ¿qué porque ya no está mi papá ya tú te mandas?... porque nunca andabas así (F., 48 años, soltera).

Aunque el honor es un atributo colectivo, compartido por la familia, depende de la voluntad del individuo. Así, "el honor individual se deriva de la conducta

individual pero produce consecuencias para los otros que comparten el honor colectivo con ese individuo" (Pitt Rivers, 1979: 123).

Si bien es cierto que los antecedentes familiares con respecto al honor son muy importantes, encontramos que en la mujer están principalmente dirigidos hacia la cuestión de la sexualidad femenina. También influye para los "antecedentes" o el honor de una familia que una vez que la mujer ha decidido casarse, no debe existir la separación (o divorcio), aun cuando no se lleven bien en el matrimonio o exista maltrato hacia la mujer por parte del marido:

[El matrimonio] ese no es un rato, es eternidad, hay que pensarlo bien y hay que portarse bien con el señor. Como yo aquí, nunca me retiré, nunca desde que me casé, nunca me fui *pa* mi casa, nunca dije "lo voy a dejar a mi señor, porque me golpeó", me lo aguanté y ya, aquí me voy a morir pues (V., 65 años, viuda).

Cuando la mujer decide separarse de su esposo y rehacer su vida con otro hombre, ese antecedente marcará a toda la familia y a las generaciones siguientes. En cambio, en el hombre, lo que puede heredar como individuo es la posición social, esto es, el ser un buen trabajador, preocuparse por proveer a la familia, su amplia participación en la comunidad, ya sea en las asambleas o en la obtención de diferentes cargos civiles o religiosos.

Se reconoce la distinción en las reglas que rigen la transmisión del honor de una generación a la siguiente: el aspecto del honor relativo a la posición social desciende por la línea masculina con preferencia a la femenina y el honor derivado de la vergüenza sexual se transmite a través de las mujeres" (Pitt Rivers, 1979: 125).

Si una mujer decide casarse, tiene siempre que tomar en cuenta los antecedentes masculinos de la familia del futuro esposo, principalmente el del honor del hombre, basado en el trabajo y buen comportamiento: "Y como andaban con mi papá a trabajar *pal* cerro, *pal* campo, con él andaba mi señor, hacían tejamanil, y llegaban a Zacapu, y yo decía "pues él también trabaja, me voy a casar, para no sufrir más (V., 65 años, viuda). Y también, "Le dije yo a Gabriela "mira, ese muchacho no está bien porque desde antes era bien malcriado", desde que venía aquí, porque eran amigos con mi hermano, yo le dije: "Mira, ya no le andes haciendo caso, ese muchacho era bien malcriado" (Flora, 48 años, soltera). O este otro caso: "Si yo le dije a Cuca que no ande platicando con ese muchacho, su papá es de los

kawichas,⁴⁶ ese pertenece a los *kawichas*, y luego en un rato se va a arrepentir, porque en esa familia puro tomar, puro tomar” (R, casada, 43 años).

En cambio, los antecedentes que heredan las mujeres a las nuevas generaciones se dan en función de la vergüenza sexual:

A mí no me gustaba (el muchacho) porque aquí una cuñada mía, se había casado... con un pariente de ese (del novio de Gabriela), y mandaban razones y razones, que (Gabriela) no fuera así como su tía, que su tía no había vivido bien, pero, *nadien* sabe pues cómo es la vida... después no sabe uno cómo le va a tocar, o él también *se le entrara* y le reprochara esas cosas, le reprochara esas cosas, le dijera "tu tía así fue y no pudo vivir bien con mi tío, y tú también así vas a ser", y de repente se enojara y esas cosas le reprochara... por eso le decía que no *pues* (Victoria, 65 años, viuda).

El honor de la mujer se define entonces a partir de diversos indicadores: de su comportamiento, de su forma de vestir, de respetar horarios para estar fuera de casa, de no andar en chismes, pero también, y principalmente, a partir de la moral sexual, esto es, a partir del ejercicio correcto de su sexualidad y del placer, restringido mediante un conjunto de prácticas sociales, disciplinas y saberes que la enmarcan y definen. Por eso el lugar asignado a la mujer en la vida privada, en la casa, no es fortuito, ya que es ahí donde se puede vigilar y controlar su comportamiento.

El honor masculino tiene que ver con su posición social, esto es, gira en torno a lo externo, y el honor femenino a lo interno. "Estas concepciones revelan la división moral del trabajo" (Rivers, 1979: 124).⁴⁷

***Siruk pani*: “¿De qué raza vienes?”**

Entendiendo que ente los *purhépecha* opera la idea de que el comportamiento “bueno” o “malo” de los individuos frente a su comunidad se hereda a las futuras generaciones a partir de una matriz cultural o normativa, en este

⁴⁶ *Kawin* quiere decir borracho; el plural de borrachos es *kawicha*.

⁴⁷ Pitt, Rivers, llama "división *moral* del trabajo" al modo como se distribuyen las cualidades morales entre los sexos y, en consecuencia, el comportamiento que se considera adecuado o concebible para cada uno de ellos. La división moral del trabajo -nos dice- proporciona, por decirlo así, las premisas culturales en que se basa cada estructura social.

apartado se muestra el significado que tiene dentro del actuar de los individuos el *siruki pani*, el cual hace referencia a las normatividades en el pasado y que en algunos casos esta idea, que denota “prolongación” del comportamiento al interior de la familia y de la sociedad, interviene en la conciencia de los individuos al tomar estos ciertas decisiones. Es a partir de esa idea de “prolongación” que se explica por qué existe una vigilancia constante hacia su propia conducta y la de los demás, como lo menciona West y Zimmerman (1999), en una especie de “rendición de cuentas” con respecto a sus implicaciones de género, por el hecho de vivir en comunidad, ya que cualquier acción o decisión que se tome tendrá implicaciones tanto en el honor personal como en el honor familiar por varias generaciones.

Se muestra cómo este honor social se mantiene y hereda por línea masculina, y el honor sexual por línea femenina; ello nos permite entender por qué las mujeres son las principales interesadas en vigilar y mantener su conducta como intachable, ser “bien vistas” y que también lo sean sus parientes mujeres, ya que de no ser así, toda su descendencia será estigmatizada por la comunidad. A decir de los informantes, realmente se considera que las conductas y comportamientos se heredan por “la sangre” y que difícilmente se puede cambiar una determinada conducta. Durante las entrevistas, al preguntarles por qué algunos heredaban tal o cual comportamiento y otros no, los informantes aseguraban que todos lo heredan, pero que unos tienen la sangre más *cargada* que otros y que los que se parecen más físicamente a las mujeres u hombres que tienen el antecedente, son los que de seguro van a ser iguales que sus antepasados. Sin embargo, también hay casos en los que a pesar del estigma, hombres o mujeres a través de muchos años y con un comportamiento y conducta intachable, han logrado que la comunidad ya no los asocie con algún antecedente negativo.

Ilustraré esto a partir de tres genealogías que corresponden a tres familias con antecedentes diferentes y que, según su concepción, se han heredado y arraigado hasta por dos o más generaciones.

No sési irekani: “no pueden vivir bien”

La primera genealogía muestra el caso de cierta familia, que la comunidad identifica como una familia donde las “mujeres no pueden vivir bien”. Esto se refiere principalmente a que las mujeres de esa familia se han separado de sus cónyuges, y se han ido a vivir en amasiato con otro hombre. Esta circunstancia se ha dado por lo menos en dos generaciones. Esperanza, como llamaremos a la protagonista, pertenece a la tercera generación de esa familia.

Esperanza tiene 25 años y trabaja como secretaria en las oficinas del Registro Civil en el Ayuntamiento de la comunidad de Cherán. Actualmente está casada y tiene dos hijos.

Tal antecedente, por el cual es señalada, lo heredó de su abuela y de su tía paterna, mujeres a las que nos referiremos como Nazaria y Daniela respectivamente. Son mujeres a las que la población se refiere como “las que no saben vivir bien”, ya que, como anunciamos, al separarse de sus maridos decidieron vivir con otro hombre, transgrediendo con ello las normas tradicionales de moralidad.

Nazaria Campanur se casó con Juan Favián Velázquez en los años treinta. Tuvieron dos hijos, Antonio y Daniela Favián. Nazaria decidió separarse de su esposo y se fue a vivir con Porfirio Teandón, con quien tuvieron un hijo: Francisco Teandón.

Cuando Antonio Favián tenía 18 años, le pidió a Magdalena Torres, de 12 años, que se casara con él. Entre muchas de sus pláticas de novios, él había advertido que su mamá “no andaba bien”, porque vivía con otro señor que no era su papá y que también bebía mucho. Esto se lo decía a Magdalena para que estuviera enterada, y después no le fuera a reclamar que su mamá era mal vista. Magdalena solo tenía 12 años, su madre había fallecido y su papá trabajaba todo el

día en el campo; en esas condiciones, Magdalena no tenía quién le explicara sobre las consecuencias que habría si se casaba con Antonio, así que, en dicho desconocimiento o ingenuidad, decidió fugarse con él. Tuvieron 9 hijos, de los cuales tres fallecieron antes de cumplir el primer año de edad. Los hijos vivos son tres hombres y tres mujeres. Esperanza, nuestra protagonista, es la más joven de las mujeres.

Daniela Favián, hija de Nazaria y de Juan, se casó con Francisco Ramos a los 15 años. Ella enviudó a los 23 años y, como no tuvo hijos, años más tarde tomó la decisión de marcharse a vivir con Perfecto Pauamba, quien era soltero, tenía 30 años y era considerado “quedado”. Daniela tampoco tuvo hijos con Perfecto. Después de 12 años de convivencia, optó por separarse porque “no pudo vivir bien”, y ahora se fue a vivir con Evaristo Gembe, quien es viudo. Es necesario recalcar que aunque en la comunidad es permitido que una mujer viuda joven rehaga su vida, se considerará como “bien visto” si lo hace solo una vez, ya que, según la particular forma de pensar, no es bueno ni normal permanecer solos. Pero el hecho de separarse y juntarse en más de una ocasión con otro hombre, es “mal visto”, pues se dirá que esa mujer “no sabe hacer vida de matrimonio”. Esto se traduce específicamente a que no “aguanta” los pormenores que conlleva el matrimonio y, por lo tanto, no podrá vivir bien con ningún hombre.

Para Esperanza Favián, hija de Antonio Favián y Magdalena Torres, este antecedente en su familia le provocó que en una ocasión, cuando ella tenía 19 años y estaba por decidirse si se fugaba con su novio, se enteró de que la familia del joven lo estaba presionando para que terminara con ella, ya que sabían de sus antecedentes familiares. Esperanza fue quien decidió terminar esa relación, ya que sabía que si se casaba con ese muchacho todo el tiempo le estarían recalcando tal cualidad o condición de su linaje.

A los 22 años conoció a un maestro de 27 años de nombre Luis Enrique que, según su perspectiva, tenía una visión más moderna sobre las costumbres de

Cherán. Ella pensó que este joven no estaría tan influenciado por las sanciones sociales que la comunidad hace de sus antecedentes. Cuando se fugó con él, su familia y la del joven iniciaron los arreglos para casarse; fue entonces que la familia del novio estuvo preguntando a las hermanas mayores de Esperanza sobre “qué raza venían”, porque no sabían de bien a bien quiénes eran sus abuelas y parientas. Con tal de esconder el antecedente, las hermanas de Esperanza utilizaron los apodos de la abuela y de la tía paterna para evitar ser reconocidas, y enaltecían los buenos antecedentes que tenía su mamá. Pensaron que era fácil que no las relacionaran con la abuela, pues Esperanza y sus hermanas ya no heredaron los apellidos de la anciana. Sin embargo, sí era fácilmente identificable el apellido de la tía, porque ellas también llevan el apellido Favián. Debemos recordar que a diferencia de otras comunidades, Cherán cuenta con una población aproximada de 16,000 habitantes y, en este sentido, en ocasiones es posible ocultar algún antecedente familiar. Sin embargo, eso dista mucho de ser el común para toda la población, ya que las redes sociales, los chismes y las malas voluntades que se tejen entre los barrios y la comunidad, pronto sacarán a relucir esos antecedentes. Esperanza no se detuvo tanto en casarse con Luis Enrique, ya que él le había comentado varias veces que estaba en desacuerdo con eso de los linajes con malos antecedentes, y que cada quien, individualmente, forjaba su propio destino. En la siguiente genealogía (véase figura 1) ilustro esos malos antecedentes familiares de Esperanza, por los cuales se dice que las mujeres de su familia “no pueden vivir bien”:

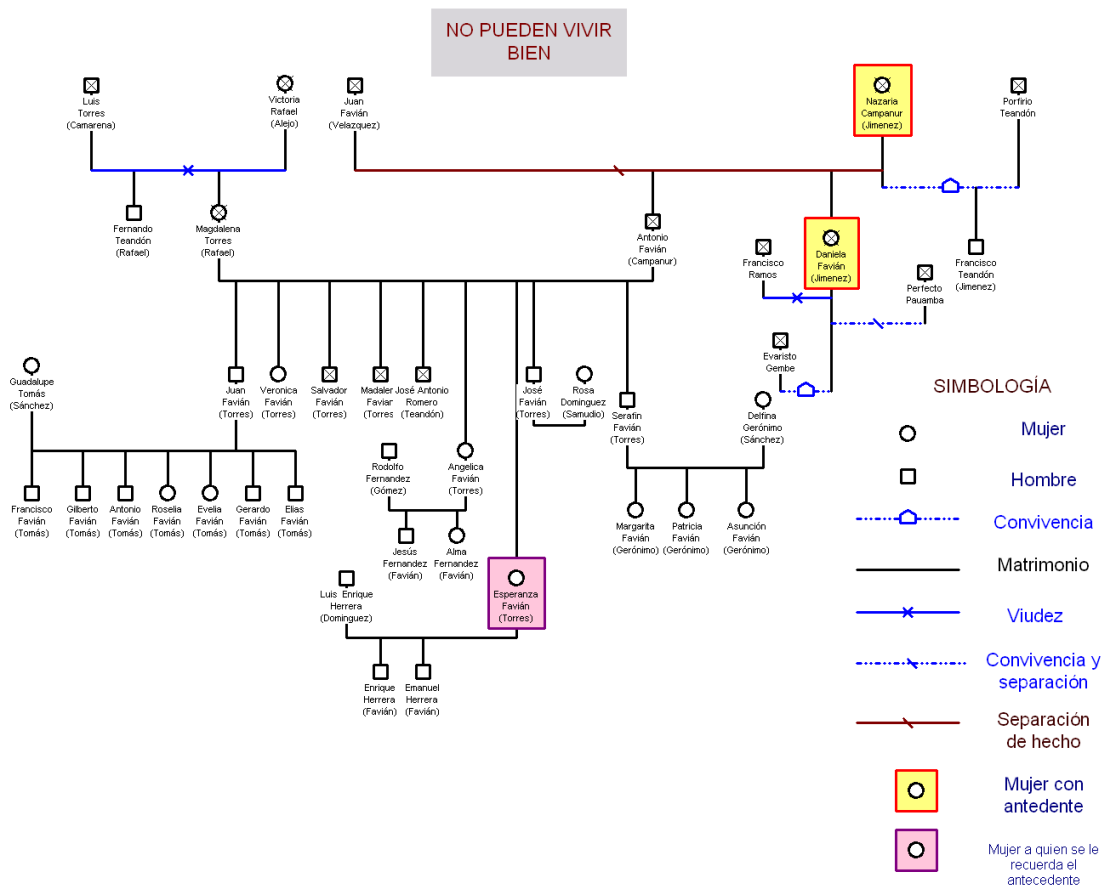


Figura 1. Genealogía de las que “no pueden vivir bien”. Elaboración propia.

Sin embargo, como suele suceder entre los matrimonios de Cherán, se fueron a vivir con la suegra de la esposa y, más temprano que tarde, como también suele suceder, comenzaron los cuestionamientos sobre el porqué Esperanza seguía trabajando en las oficinas del Ayuntamiento, si ahora se tenía que quedar a cuidar y atender a su marido, “pues para eso se había casado”.

Aunque Luis Enrique le aseguró a Esperanza que la dejaría seguir trabajando después de que se casaran, al poco tiempo, presionado por su madre, él empezó a cambiar de opinión y cada vez más insistía en regañarla pues, según argumentaba, él “no sabía qué hacía ella realmente en la oficina”.⁴⁸ Según Esperanza, él comenzó a cambiar porque su suegra constantemente le decía a su hijo Luis Enrique que no

⁴⁸ Estas expresiones y conductas son comunes para hacer énfasis en que, en este caso, no se sabe si ella mantiene relaciones sexuales con sus compañeros de trabajo.

estaba bien que la dejara seguir, porque él no sabía qué hacía ella en el trabajo y la comunidad empezaría a hablar mal de él. Según la señora, cuestionarían que él no era suficiente hombre como para mantenerla, y que por eso la dejaba seguir trabajando.⁴⁹ Al pasar los meses, cada vez se fueron acrecentando los conflictos entre Esperanza y Luis Enrique, aunado a los malos tratos de la suegra de Esperanza y de las demás nueras de la señora.

Ante esta situación, Verónica, la hermana mayor de Esperanza, quien no se casó y vive con una de sus sobrinas, le insistía a su hermana que lo dejara y ya no estuviera sufriendo más en casa de su suegra, ya que finalmente no sería la primera ni la última en separarse de su marido. Además, le insistía en que como ella tenía su trabajo y se podía mantener sola, no tenía necesidad de aguantarse. Sin embargo, para Esperanza, el antecedente de su familia le pesaba más y prefería soportar la situación y quedarse con su esposo, pues no quería que tal antecedente de la abuela y de la tía se hiciera realidad en su propia persona.

***Uátsi k'eratiecha*: “quedadas”**

La segunda genealogía se refiere a los antecedentes de una familia que radica en Santo Tomás, comunidad de la Cañada de los Once Pueblos; en este caso, ella se inscribe en la categoría de las llamadas “*uátsi k'eratiecha*”, o de la familia de las “quedadas”, que no se casaron o que “se casaron grandes”.

Mientras hacía trabajo de campo, decidí pasar un fin de semana en el pueblo de Santo Tomás, con Victoria y su familia, con quienes anteriormente había cultivado un lazo fuerte de amistad. Durante la primera tarde, platicué con sus familiares y, entre otras cosas, me sugirieron que debía platicar con cierta sobrina de nombre María de 16 años, pues, según mis anfitriones, yo podría aconsejarla y ella podría escuchar mis consejos más que los de su familia, pues ella no hacía

⁴⁹ Tales intromisiones de las suegras son muy comunes en las comunidades *purhépecha*. De hecho, como veremos en la descripción que hago de la fiesta de una boda, en el capítulo III, durante el sermón que proclama el sacerdote, se hace énfasis en que las suegras no se metan en la relación de sus hijos varones, porque es una de las principales causas por las que los matrimonios fracasan.

caso a estos últimos, o “no entendía” que no debía andar platicando tan noche con su novio, de nombre Alfonso, quien también era su vecino.

Según me dijeron mis anfitriones, la familia del muchacho no tiene “buenos antecedentes”, es decir, el papá del muchacho toma mucho y golpea a su esposa. Aunque el novio de María trabaja y no tiene vicios, ni él ni su parentela son bien vistos por la familia de María. Victoria me comentó que había tenido fuertes enfrentamientos con su sobrina María, pues al regañarla por estar platicando con su novio a “deshoras”, la joven le reiteraba que ella sí se quería casar y no ser una mujer “quedada” como lo era Victoria. Según Victoria me explicara, su familia tiene ese antecedente y la comunidad se refiere a ellas como *uatsi k'eratiecha*: “quedadas” o “las que se casan grandes”. La siguiente genealogía nos muestra los antecedentes familiares de María (véase figura 2):

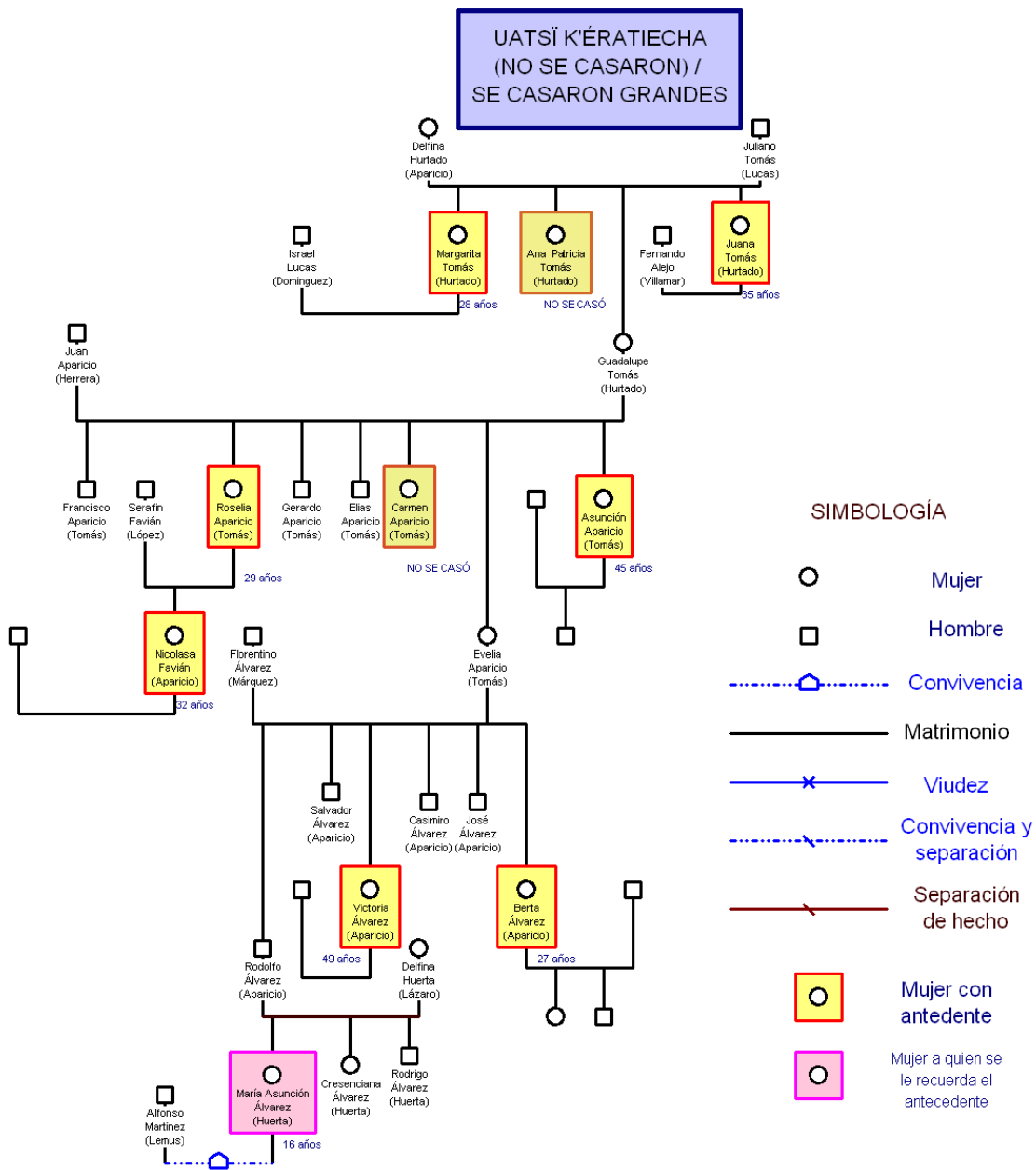


Figura 2. Genealogía de las “quedadas”. Elaboración propia.

Finalmente, durante mi estancia en Santo Tomás, María decidió marcharse con su novio Alfonso y vivir con él. En el siguiente capítulo, referido a los procesos del noviazgo y de la boda, se relatará más a fondo este suceso. Lo importante aquí es mostrar que María, a pesar de tener tan solo 16 años, ser estudiante de bachillerato y contar con el apoyo de su familia para estudiar una carrera, decidió

fugarse con el novio y romper con los antecedentes de su familia buscando lograr casarse en edad apropiada.

En su importante estudio realizado en la Cañada de los Once Pueblos, Moisés Franco (1997: 104) señala que:

Es un hecho notorio y público que en todas las regiones *purhépecha*, las parejas que contraen matrimonio, en buena parte, no han adquirido la mayoría de edad, actualmente establecida a los dieciocho años, porque se casan antes de esa edad. Platican los “mayores” que una mujer si no se casaba antes de los dieciocho años pasaba a formar parte de las *uátsi k'ératiecha*, esto es, al grupo de las “quedadas” o cotorras. Vasco de Quiroga señalaba como edad legítima para el matrimonio, más de catorce años para el varón y más de doce para la mujer.

Aunque en algunas comunidades como Cherán la edad para casarse se ha extendido a los 19 o 20 años, por la asistencia de los jóvenes a la escuela o al trabajo fuera de la comunidad, en otras comunidades, como en las de la Cañada de los Once Pueblos, todavía se espera que las mujeres se casen entre los 16 y los 18 años, para no ser consideradas como “quedadas”. De hecho, el mismo día que se fue María con su novio, también se fueron otras 5 jóvenes que tenían entre 15 y 16 años.

***Isku janti uérasti*: “mujer de la casa de las putas”**

La tercera genealogía que es sujeta al análisis es la de una mujer que heredó el antecedente de mujer puta o *isku janti uérasti*: mujer de la casa de las putas. Este antecedente, desde la percepción de la población, es heredado por parte de su abuela paterna y, a diferencia del “no poder vivir bien”, hace referencia a cuando una mujer, dentro del matrimonio, tiene relaciones sexuales o sale con otros hombres, pero sigue viviendo con su marido. Así mismo, también puede referirse a ella como una mujer que anda con diferentes hombres, pero no se establece con ninguno y se sabe que ha tenido relaciones sexuales con ellos.

En tanto que el *purhépecha* es una lengua contextual, la frase *isku janti uérasti* se puede traducir de diferentes maneras; puede significar: “la mujer que anda sin rumbo, la que anda en el aire”; “la mujer que no es nada, que no pertenece

a nada”; “que no se ubica, que el pueblo no la ubica en ningún lugar”; “que va sin rumbo por la vida, como una hoja al viento”; “que no se somete a las reglas del pueblo ni a las reglas de un hombre”, “que es completamente libre”.⁵⁰ Sin embargo, dicha libertad también tiene ciertas consecuencias, ya que no es aceptada por el resto del pueblo y, además de ser blanco de habladurías, lo es también de sanciones sociales, como no ser bien recibidas en fiestas familiares, no ser invitadas a ser madrinas, no obtener cargos y, en ocasiones, también sufren el acoso de hombres casados.

Lucrecia Zavala heredó este antecedente (véase figura 3). Durante su vida siempre le han insistido en que se parece a su abuela, tanto físicamente como en el temperamento, en la forma de ser, en sus conductas. Lucrecia me explica en una de las entrevistas,⁵¹ que su familia siempre la comparaba con su abuela fallecida, sobre todo su abuelo Agustín Zavala,⁵² quien se la pasaba diciéndole que ella y su abuela eran iguales, que se parecía tanto en la cara como en el carácter. En una ocasión, como Lucrecia no sabía mucho sobre su abuela, y quería saber de su vida y de por qué siempre la comparaban con ella, insistió tanto a su abuelo que le contara sobre ella, y el anciano solo una vez accedió a hacerlo, pero le pidió a Lucrecia que nunca más le volviera a preguntar, pues su abuela había sido una “mala mujer”. La historia me fue relatada como sigue:

⁵⁰ Entrevista con Guillermina Ochoa, 30 años de edad.

⁵¹ Aunque Lucrecia se mostró dispuesta a contarme su vida, las entrevistas con ella se hicieron de manera informal y sin ser grabadas, debido al tipo de la información que se manejó en esas entrevistas.

⁵² Dentro de la genealogía se muestra como asociación emocional porque, según Lucrecia, él era quien más la identificaba como alguien “igual que su abuela”.

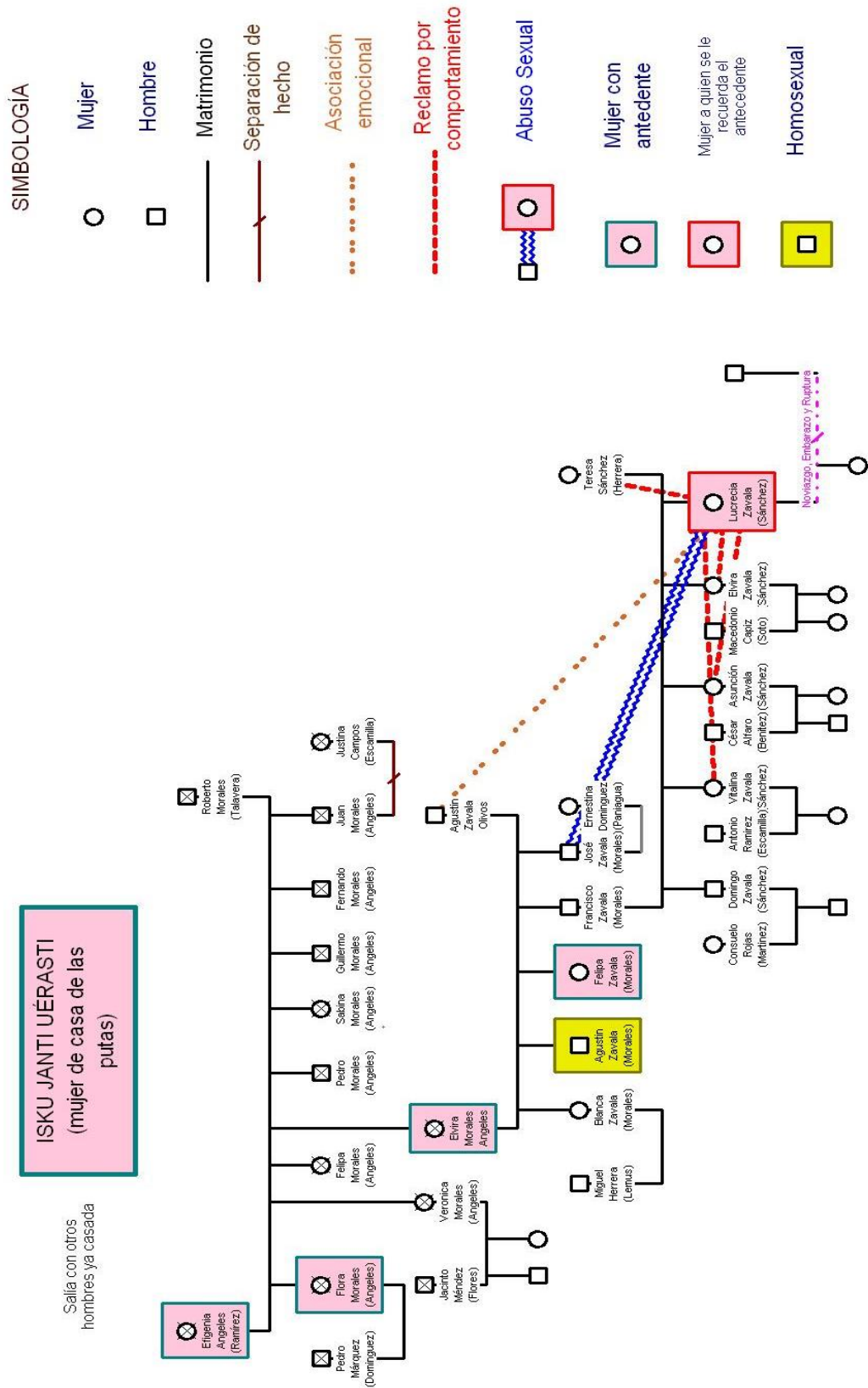


Figura 3. Genealogía de “mujer de la casa de las putas”. Elaboración propia.

Cuando su abuelo se fue de migrante en el Programa Braserero, su abuela tuvo que ganarse la vida mientras su esposo regresaba. Ella entonces decidió “irse por el mal camino” y se dedicó a la prostitución, es decir, tener relaciones sexuales a cambio de dinero. Aun cuando el marido ya había regresado, ella continuó “con esa vida”. En una ocasión, suponen que se fue a la Cañada de los Once Pueblos para “ganarse la vida”; en ese viaje fue asesinada y su cuerpo fue arrojado debajo de un puente de la comunidad de Santo Tomás, en la Cañada. La gente de Santo Tomás que la encontró, vio que “se vestía como las de Cherán”, es decir, que usaba el traje tradicional que identifica a las mujeres de ese pueblo, por lo que llamaron a una mujer comerciante de Cherán para que la identificara.⁵³ Dicha mujer la reconoció y dio aviso a sus familiares en Cherán. Ninguno de sus familiares quiso reclamar el cuerpo, ni tampoco el abuelo de Lucrecia, por lo que fue enterrada en el ahora antiguo panteón de Santo Tomás. Lucrecia, según dice, entendió entonces el porqué nadie quería contarle nada sobre su abuela. Me dijo que tal vez era por eso que a ella siempre la “veían fácil”.

Cuando Lucrecia tenía 10 años, uno de sus tíos trató de abusar sexualmente de ella y, aunque no llegó a violación porque Lucrecia logró escapar, al contarle a su madre lo sucedido, esta la reprendió y le dijo que seguramente ella lo había provocado.

Cuando cumplió 16 años y estaba estudiando la preparatoria abierta, se enamoró de uno de sus maestros que la cortejaba y decidió tener relaciones con él. Quedó embarazada y cuando ya iban a hablar con los papás de Lucrecia para pedirla en matrimonio, alguien del pueblo les avisó que él, el novio, estaba casado en Charapan, la comunidad donde nació. Aunque el maestro de Charapan trató de explicarles que se iba a separar de su mujer, pues estaba enamorado de Lucrecia, Francisco, el padre de Lucrecia, le prohibió que se volviera a acercarse a su hija. De la relación con el maestro, Lucrecia tuvo una hija y sigue soltera. El padre de

⁵³ Esto fue relatado por una mujer de 74 años de la comunidad de Santo Tomás.

Lucrecia le permitió que siguiera estudiando mientras él y su esposa se harían cargo de la nieta; la madre de Lucrecia, sin embargo, se mantuvo en desacuerdo sobre ambas cosas.

El ser madre soltera, estudiar fuera de su comunidad y ser una mujer independiente, le ha costado a Lucrecia que su mamá y sus hermanas constantemente le pidan cuentas sobre sus acciones.⁵⁴ Su madre, cada vez que tienen algún disgusto, le reclama y le dice que por su culpa su linaje se “manchó” y que a ella, que tanto le costó “aguantar” a su padre sin separarse y no “manchar” su raza, ella la vino a “ensuciar”. Lucrecia me cuenta que a veces se siente muy mal, porque a sus hermanas las suegras les echan en cara lo que hizo ella y las maltratan y las vigilan para evitar que también ellas “manchen” el honor de sus hijos.

Lucrecia me explica que aun cuando ella quisiera irse a vivir sola con su hija, no lo puede hacer, ya que en Cherán está prohibido que una mujer soltera sea independiente y se vaya a vivir sola, pues sería objeto de abusos y vejaciones porque no tendría a “nadie” que le “hiciera sombra”. Me dice que ahora su papá es el que “la establece, la que le hace piso” pero una vez que muera, no tendrá a nadie que la proteja y la respalde ante la comunidad.

A pesar de que no le gustaría casarse con alguien de su pueblo, cree que en un futuro tendrá que hacerlo, ya que no quiere que su hija sufra lo mismo que ella y, en la medida de lo posible, ella tendrá que asegurarle un hogar estable y que ante los ojos de la comunidad sea “correcto”.

Existen muchos otros “antecedentes” que heredan las familias. En el caso de los hombres, la mayoría están relacionados con el ser trabajador, no tomar, proveer a la familia, ser honrados, etcétera. En la comunidad de Ocumicho, también perteneciente a la Sierra Tarasca, había una familia que tenía el antecedente de ser de “los roba vacas”, antecedente marcado ya por tres generaciones. Don Julián,

⁵⁴ Esto se muestra como “reclamo por comportamiento” dentro de la genealogía de *ISKU JANTI UÉRASTI*.

perteneciente a la tercera generación de dicha familia, me relató que él juró que nunca más robaría vacas, aun cuando se estuviera muriendo de hambre, aunque a él nunca lo asociaron con eso. Tardó muchos años para que nadie lo conociera como “de los roba vacas”, pero se ganó el respeto de la comunidad y ahora es “Don Julián”. Algunas personas creen que los antecedentes los “marcan” y no se pueden cambiar, que es algo que ya se trae en la sangre y nada se puede hacer, especialmente con los antecedentes que están relacionados con faltas en la conducta de las mujeres. Pero otras personas consideran que sí se puede cambiar, que así como Don Julián vive una vida intachable, de acuerdo con los estándares de la comunidad, todos pueden cambiar sus antecedentes, es decir, obtener el respeto de la comunidad que es uno que se gana individualmente pero con mucho trabajo.

En el caso de las mujeres, el antecedente ideal es el de pertenecer a una familia donde sus mujeres sean reconocidas por tener *kashúmbikua*, es decir, que son mujeres de su casa, recatadas, fieles a su marido, no visitan solas en otras partes, que solo salen con su marido o acompañadas de sus cuñadas, que no se cambian mucho de ropa, etcétera.⁵⁵ Este es, finalmente, para las suegras, el ideal de mujer que desean para sus hijos.

Así, encontramos que existe una fuerte vigilancia por parte de la comunidad a las acciones de los individuos, y se busca constatar constantemente que las mujeres realmente están cumpliendo las normativas, y mientras exista alguien para observar, ellas deberán mostrar, ante los otros, un buen comportamiento.

¡Vamos viendo con quién casarnos!

Actualmente, en Cherán existen diferentes lugares donde los jóvenes se pueden encontrar con sus pares para cortejarse. Algunos de estos lugares son legítimamente reconocidos y aceptados por la sociedad, siempre y cuando el cortejo en ellos se inscriba en tiempos rituales o en el ciclo ceremonial, tal es el caso de

⁵⁵ Comunicación personal de Guillermina Ochoa, mujer soltera de 30 años.

aquellas situaciones relativas a las fiestas del Carnaval y del Corpus. Son festejos referidos con el vocablo *chanánskua*, mismo que alude al “juego”. A decir de Gallardo,⁵⁶ su tema es el de la relación de la comunidad con la naturaleza, y el de la fertilidad. En estas celebraciones anuales se da una forma de galanteo o cortejo público y reglamentado, donde se avala la interacción entre jóvenes en edad casadera. Es una especie de rito de pasaje con implicaciones sociales, rituales y sexuales, donde a los jóvenes casaderos se les otorga un grado de madurez socialmente reconocido. En tanto celebraciones locales, se hace clara la existencia de un código compartido que genera una forma de conciencia; el ser *purhépecha* ante la naturaleza se ritualiza y actúa en estas fiestas.

Chanánskua (de *chhanáni*: “jugar, hacer desatinar a otra persona”), es referida con el término español “carnaval”. Una traducción del vocablo *chhanánskua* puede ser, “lo que sirve para jugar o hacer desatinar a otra persona”. Entre los *purhépecha*, continua Gallardo, la *chhanánskua* o “Carnaval”, es una ocasión ritual y especie de juego colectivo, en torno a una estructura normalmente de carrizo y forrada de cartón que representa a un toro.⁵⁷ Con el “toro” a cuestas, un joven baila al compás de música tradicional recorriendo calles de la comunidad, y también se celebra en espacios rituales específicos como el relativo al templo del Calvario, y el de la iglesia principal. Durante el recorrido, el “toro” pasa de uno a otro joven portador y simula cornear o topar a sectores de la asistencia que, divertidos, esquivan las constantes embestidas. Aquellos que portan al “toro” (siempre es más de una escultura), prefieren embestir a las *uanancheha*,⁵⁸ mujeres de su misma edad que, en grupos de cuatro o más, también bailan divertidas durante el recorrido y, en el “juego”, ellas mismas provocan las embestidas del toro.

⁵⁶ “La cosmovisión la persona y el infortunio”; manuscrito sin publicar, p: 23-27.

⁵⁷ Sobre el origen y la presencia de “toros” en ceremoniales y festividades michoacanas, puede consultarse a Martínez Ayala (2001).

⁵⁸ Plural de *uanánche*, término ritual que designa a las doncellas al servicio de la virgen; la idea del vocablo es la de quien lleva en sus hombros “atravesada o cargada” a la deidad. Aquí el término alude a toda doncella y en otros casos a quienes participan en alguna danza tradicional. También se sabe en la comunidad que las mujeres *uananche* se presuponen vírgenes, ya que si no es así no pueden estar al servicio de la virgen.

Además del galanteo simulado en la simbólica embestida, en el “Carnaval” realmente se arremete en el mutuo coqueteo; además de hacerlo con los toros, se hace lanzando huevos llamados “cascarones” atiborrados de harina o de confeti y, para que los huevos lanzados a la pareja deseada “hagan más efecto”, como dicen algunos jóvenes, ellos mismos agregan en los huevos un sortilegio amoroso. También los “cascarones” pueden ser malsanos y producto del despecho y, aprovechando esta festividad, subrepticamente serán arrojados al causante del rencor; no todos lo hacen desde el anonimato pues la ocasión permite hacerlo impunemente. En el evento también destacan parejas de jóvenes mujeres que portan estandartes, y sus emblemas representan ganaderías locales; son pasivas en el “juego” y el “toro” las respeta.

En el “Carnaval” la concurrencia es basta y variada, aunque en algunas comunidades sobresalen los jóvenes, y entre los niños también hay quienes embisten con su “torito”. El “toro” también participa en otras ocasiones rituales relacionadas con el cortejo, con la procreación y el nacimiento, por ejemplo, en las bodas y en los “levantamientos” de niño dios, a inicios de febrero. En este último caso, además del que se lleva a cuestras, se presentan otros pequeños “toros” durante el baile, cada pareja tiene uno y se simula un enfrentamiento; la dama se divierte “toreando” con una servilleta bordada para la ocasión. Se trata también de una forma pública y reglamentada de cortejo, pues aquí varias son las parejas involucradas. También existe un espacio donde se intercambian dones en abundancia, por lo general, frutas y otros alimentos; no falta *kamata turhípiti*, atole negro a base de ceniza de cabellos de elote. En este contexto, continua Gallardo, el “toro” es un símbolo con diversos significados, culturales y del entrono natural. Simboliza la fertilidad, la parte animal del humano vínculo con la naturaleza, la virilidad. Es símbolo que revela un sentido de organización de la asistencia, ya por género, ya por edad, ya por estatus; también representa la confrontación,⁵⁹ la intermediación entre adolescentes casaderos, entre ganaderos, entre agricultores,

⁵⁹ Chamorro, Escalante (1994: 155-162) también alude al “toro” como género musical *purhépecha* y que representa el antagonismo.

entre oficios. Su uso no es solo una costumbre, es una especie de regla social, pues solo por su presencia se avala la interacción pública entre jóvenes.

En el “Corpus”, continúa Gallardo, se recrea uno de los oficios más antiguos y vinculados con la naturaleza, el de “panalero” o *khuíp akúri* (también *takúpu tsíkata*). Los protagonistas también son jóvenes “casaderos”, aunque dicha condición social no es la regla. Como el toro en el Carnaval, aquí también existe un símbolo central materializado en el panal silvestre. Panalero, *khuíp akúri*, hace referencia a “cortar”, “mochar un pedazo”, “comer fruta”; *khuípu* sugiere algunas especificaciones, se traduce como “panal silvestre”, pero también como “órgano genital femenino” y como “vagina”. *Khuíp akúri* alude a la procreación y lo hace con metáforas; en estas, opuestos y complementarios identifican a la mujer con la naturaleza, y al acto de cortar-comer con el deleite carnal.

Los “panaleros” habrán de permanecer en el monte por dos o más semanas; de noche conviven alrededor del fuego, beben y escuchan música; de día colectan panales y cazan. Al regresar a la comunidad lo hacen cargando una *karatakua* (estructura a manera de “V” invertida y forrada de *tejamani*), donde acomodados se exhiben los panales colectados; en lo alto de la *karatakua* destacan los panales más grandes para resaltar habilidades, pues la asistencia juzga; importante es el panal que ocupa la punta de la *karatakua*. También se acomodan animales singulares: aguilillas, halcones, gavilanes, lechuzas, tecolotes, coyotes, zorros, serpientes y armadillos como “trofeos” accesorios y, sobre animales y panales, se acomodan flores, orquídeas en abundancia.

Panaleros y demás participantes bailan y festejan con música tradicional en espacios específicos de la comunidad, principalmente lo hacen, como en el Carnaval, en la iglesia principal y en el templo del Calvario, sede de la Inmaculada Concepción (o de la Asunción según algunos habitantes), deidad que, al parecer, vino a sustituir a *Xaratanga*, como sucedió con San Francisco de Asís respecto a *Curicaueri* según lo estimado por Van Zantwijk (1991). Algunas madres participan

jubilosas en el Corpus, llevan pequeños “de brazos” que asoman su cabeza sobre el rebozo, estos llevan sombreros roídos y estampada la cara con tizne.

En esta fiesta también hay un mercado de farsa donde la población convive.⁶⁰ Los panales son vendidos en este mercado excepto el más grande, mismo que se conserva siendo objeto de bromas que aluden a la presteza sexual de quien lo colectó; a su tiempo es obsequiado, sin mucha ceremonia o con galanura, a una joven. Otros panales son colocados al interior de los templos religiosos.⁶¹ En *intsuni pera cueraperi*, algunas curadoras reconocidas como hechiceras o *sikuame* también se presentan, algunas de ellas se destacan pues es ocasión de mostrarse dadivosas distribuyendo servilletas bordadas, y purificando a la asistencia y cada espacio del escenario ritual.

Como muchas otras festividades *purhépecha*, continúa Gallardo, estas son celebraciones rituales donde los roles protagónicos están dados por la estructura misma de la fiesta, y su arreglo responde al argumento ritual de la misma; de alguna forma, en ellos se condensa el mensaje que estas celebraciones suponen. Como en el mito, los protagonistas poseen el símbolo ritual que convoca, aquello que simboliza poder y virilidad. Toros en el Carnaval y panaleros en el Corpus tienen nombre, apellido y familia; son reconocidos por lo que representan en las celebraciones, inciden en el mensaje de estas, pues son parte de su narrativa; como en el mito, tienen clase, origen étnico y status, representan un linaje.

Como la mitología que las alimenta, el Carnaval y el Corpus constituyen un mensaje sobre el *ser* y el *deber ser purhépecha*. Se actúa la norma social, sexual y de edad del grupo, también la diferencia de clase y el status. Ambas son situaciones

⁶⁰ Ahí, agricultores y artesanos intercambian productos por pagos simbólicos; los productos artesanales son en miniatura. Según la tradición, se “paga” con sal en pequeñas cantidades, aunque hoy puede ser con dulces. Los compradores son principalmente niños de uno y otro sexo.

⁶¹ La festividad me ha sido referida con el vocablo *intskuntama* que, se me dijo, “es como querer decir ofrenda”. En otras ocasiones se agregaba la frase, *intsuni pera cueraperi*, que me fue traducida como “darle la ofrenda a dios”, aunque *cueraperi* es deidad femenina.

de *performance*⁶² donde se revelan claves comunicativas, normas de interacción social, actitudes de competencia y antagonismo, directrices de comportamiento ante la naturaleza, representaciones de su entorno percibido; ello por medio de un complejo de mensajes implícitos en los diferentes elementos que conforman la festividad: la danza, la música, la ofrenda, el "toro", el intercambio de dones, la presa conquistada, las personalidades y roles protagónicos, la sacralidad recreada, la *karatakua*, el panal. En la concepción *purhépecha*, estas son necesarias para fortalecer y alegrar a la naturaleza. El Carnaval y el Corpus ofrecen a los jóvenes ciertos espacios socialmente avalados para concretar, mediante un "juego", noviazgos y eventuales alianzas matrimoniales.

Si te quieres casar ¡ya sabes lo que tienes que hacer!

Más allá de estas situaciones de interacción pública, como el Carnaval y el Corpus, anteriormente los espacios eran más reducidos, pues, más que hoy, no era "bien visto" que las mujeres anduvieran con los muchachos en la calle:

Antes así era, o sea, yo nada más salía *pues* aquí (a la puerta). Yo nunca anduve así, como ahora que ya andan por la plaza, con el novio, aquí nada más estaba (en la casa). Ya el novio me silbaba, y si no me silbaba *pues* no salía y ya. Ya cuando me silbaba, *pues* ya sabía que ya venía, y ya salía, o cuando salía al mandado y lo encontraba, nada más ese rato estaba con él, un ratito nada más. Porque *pa* platicar buen rato nunca, *pues* también te regañaban (F., 40 años, soltera).

También debía establecerse cierto límite espacial durante la plática, debido a que anteriormente se decía que cuando a una mujer se le "agarraba" la punta del rebozo, ya no era "muchacha":

Antes *pues* era ya bien delicado, tampoco así tú podías platicar cerquitas con el muchacho, con el que te iba a agarrar la punta del rebozo, ¡no!, *pues* ya decían que no eras muchacha cuando te agarraban la punta del rebozo. Te decían: "No, esa ya no es muchacha, se porta bien feo, ¡así es que estaba con el muchacho!". Eso decían (F., 48 años, soltera).

⁶² *Performance*: prácticas reglamentadas, pero que también aceptan un margen para la improvisación; no siempre son simbólicas; su soporte principal está en la palabra, en la gestualidad y en el cuerpo, en la representación verbal, gestual y corporal exaltada. Apoyan la construcción de estados de ánimo y determinadas realidades.

Tanto ahora como antes, el contacto físico entre las jóvenes parejas está prohibido, sujeto a rumores y chismes, es fuente de deshonor familiar y provoca la ruptura de la integridad femenina:

Una vez así mi novio y yo estábamos platicando, yo ya estaba grande y mi hermano también estaba grande, y yo creo que él estaba escuchando aquí detrás de la puerta, y el muchacho me decía que con qué se lo iba a demostrar si yo lo quería. Y yo le decía que no sabía, y ya después me dijo que si no me iba a enojar si me decía, y yo le dije que no, porque no sabía, y luego me dijo que él quisiera que con un beso se lo demostrara, entonces mi hermano nomás escuchó eso y que me *entra* de las greñas (F., 48 años, soltera).

Así, vemos que en Cherán, el “platicar bien” durante el noviazgo no solo tiene que ver con lo que se platica, significa, además, evitar y restringir espacialmente el contacto físico entre la pareja, pues ello asegura principalmente que las mujeres “no se vean fáciles” ante su familia y su comunidad.

La figura masculina es muy importante, pues es la encargada de vigilar el cumplimiento de lo “bien visto” y censurará al infractor. De acuerdo con Rivers (1979: 125):⁶³

Los hombres protegen políticamente la pureza sexual de las mujeres. Los hombres se consideran responsables del comportamiento de sus mujeres, porque en él estriba la esencia de su honor moral y el honor moral es la esencia del honor, porque está en conexión con lo sagrado de un modo en que no lo están el honor político y social.

Siguiendo esta idea, puede explicarse por qué los hombres reclaman su autoridad sobre sus esposas, hijas y hermanas, aun cuando exijan cualidades morales que no los caracterizan a sí mismos: "Pero el que me regañaba más era mi papá cuando me salía así, digamos a la calle. El sí andaba mucho en la calle, y una vez me encontró con un muchachillo y entonces sí me había regañado" (G., 27 años, soltera). Y también: "A las niñas las regañábamos en veces, cuando no entendían y salían e iban a los mandados y tardaban en llegar, y ahí es donde nos parecía mal y les decíamos: dónde estaban, qué andaban haciendo por allá" (E., 60 años, casado).

⁶³ En el carácter sagrado que menciona Rivers, se refiere a la idea de que las obligaciones morales con respecto a la sexualidad, se consideran exclusivas del aspecto interior o femenino de la vida y, por lo tanto, solo pueden descubrirse en la conducta de las mujeres.

Actualmente, las mujeres jóvenes tienen la posibilidad de una mayor interacción con los varones, por ejemplo, en la escuela. Sin embargo, por ese mismo hecho, el padre de familia intensifica su vigilancia hacia las hijas. Cuando Gabriela decidió estudiar una carrera comercial en Uruapan, le pidió permiso a su padre para rentar un cuarto en esa ciudad, pero este se rehusó, y le dijo que prefería que fuera a la escuela y regresara todos los días o, de lo contrario, no podría vigilar su comportamiento:

Porque decía mi papá: 'quiero verte cómo vas a salir y cómo vas a llegar'. Y yo le decía que iba a rentar allá, pero me dijo que no, me dijo: "no, porque te vas a desviar y quién sabe para dónde te vas a ir; te vas a salir, te vas a ir quién sabe a dónde, y mejor así, porque así te voy a ver cómo sales y cómo llegas, y a qué horas llegas (G., 27 años, soltera).

El camión que pasa por Cherán hacia Uruapan tarda aproximadamente unos 45 minutos o más en hacer el recorrido entre ambos lugares, dependiendo de la cantidad de paradas que haga y el tiempo que ocupe en cada una de ellas. Gabriela salía cerca de las dos de la tarde, y tenía que regresar a su casa a las tres, una hora después, para evitar ser regañada:

Yo salía a la una cuarenta y cinco o a las dos, y a las tres de la tarde o antes ya tenía que estar en mi casa, porque si no ya me regañaban. Después decían que dónde me quedaba, que a dónde me iba. Por eso cualquier evento que hubiera por parte de la institución pues no iba, nada más pagaba o cooperaba, pero no, nunca fui porque tenía que llegar (a mi casa) a las tres (G., 27 años, soltera).

Pero mientras las jóvenes están en la escuela, lejos de la mirada de la familia, del padre o del hermano, la vigilancia entonces disminuye, y es ahí donde las mujeres y hombres pueden tener más libertad para platicar:

Pero donde nos veíamos más [con mi novio] era en la escuela, en la secundaria, y como estábamos en el mismo salón, pues no perdíamos oportunidad (se ríe), es que no perdíamos oportunidad. Porque a veces estábamos en educación física, y ya ves que ahí todos andan jugando, y nosotros platicando ahí (G., 27 años, soltera).

La complicidad entre hermanas también ayuda para que la pareja pueda encontrarse. Cuando los hombres acuden a la casa de la novia, silban para que se sepa que ya están ahí, pues no es usual que ellos, los novios, toquen la puerta. La hermana mayor, entonces, enviará a la novia de quien silba a algún mandado, para que pueda platicar con el muchacho, aunque sea unos minutos:

La que sabía más o menos, es mi hermana la mayor, y como ella hace pan, me mandaba a comprar azúcar o piloncillo; ella veía más o menos a qué horas me silbaba el muchacho,

bueno, el que fue mi primer novio, y mi hermana también ya le conocía el silbido, entonces nomás me hacía señas mi hermana y me mandaba por el piloncillo (G., 27 años, soltera).

El peligro para el honor de una muchacha es mayor mientras la están cortejando, pues, si responde cautelosamente y controla su impulso sexual, se casará, pero, si se sospecha que ha concedido el menor favor, es vulnerable, ya que si la dejan, pierde tal condición y, con ella, su posible conveniencia como esposa para otro. Pero esto no solo explica el cuidado que puede tener una mujer de "platicar y andar bien" en su interacción con los hombres. También los hombres de la familia, mediante su constante vigilancia, aseguran su autoridad y honor frente a la comunidad.

El cortejo entre jóvenes empieza a edad temprana sin una obligación precisa de casarse. Durante las primeras horas de la noche (aproximadamente a las siete), es común ver por las calles de Cherán a varias parejas platicando en la puerta de las casas de las muchachas. El cortejo puede prolongarse durante varios años, sin embargo, no siempre sucede así. La familia de la muchacha asume cierta conducta frente al futuro yerno que se presenta para cortejarla, y solamente se escuchará algún saludo, pero nada más. También el muchacho debe asumir una conducta estricta con el padre de su novia, a quién, en teoría, no se le permite enterarse de que están cortejando a su hija. Cuando aparece el padre, los jóvenes disimulan y actúan como si solo fueran pasando por el lugar. El padre hace como que no los ve, y solo aceptará el cortejo, casi siempre con recelo, cuando le pidan la mano de su hija.

En aquel tiempo cuando nosotros crecimos, era un respeto para los padres, una niña nunca platicaba, o sea, una novia nunca platicaba delante de su padre o su madre, ¡nunca! Y eso es lo que uno también les decíamos a las niñas, nomás les decíamos: 'no queremos que platiquen, no tanto, éntrense, no quiero ver que a estas horas estén afuera', y ya (E., 60 años, casado).

Pero también debe existir cierto comportamiento entre las mujeres con respecto a sus pretendientes. Una muchacha puede platicar con varios jóvenes que la pretendan, sin embargo, cuando el cortejo con uno de ellos se ha alargado lo

suficiente, decide que con "él se entiende mejor". Cuando hacen planes de casarse, la mujer debe respetar este noviazgo procurando no platicar con nadie más:

Con ese muchacho sí había durado como cinco años o cuatro años. Él sí me decía cosas para llevarme, pero después, ya no me decía. Yo tuve la culpa porque yo estuve platicando con otro muchacho, porque tenía otro, y era que venía a estas horas (siete de la noche), y yo salía a platicar con el otro. Yo pensé: 'voy a platicar la última vez' (se ríe), y cuando estaba viniendo él también por allá (su novio), el otro muchacho que estaba no se retiró de aquí, y me agarró la puerta y no me dejó entrar. Y pues él (su novio) venía contento y después que vio al muchacho, [se] me arrimó pues ahí, y me dijo que con quién me iba a quedar, y yo le dije: 'con él', con el que estaba platicando ahí, y a él lo retiré (se ríe). Y pues ahí fue que hice mal, porque ya no regresó (F., 48 años, soltera).

El hombre que corteja a una muchacha o joven casadera exige una conducta apropiada de su novia, aun cuando él mismo, mientras está con ella, no respete los horarios propios para el cortejo. Anteriormente describí el caso de Gabriela cuando estuvo platicando hasta altas horas de la noche con el novio, por lo que su hermana mayor, Flora, la reprendió. En esa situación, el novio de Gabriela le preguntaba por qué tenía que irse si no estaban haciendo nada malo. Sin embargo, en una ocasión, cuando Flora fue por Gabriela a su trabajo como a las siete de la noche, debido a que en diciembre oscurece más temprano, al regresar y llegar a la esquina de su casa encontraron al novio de Gabriela que estaba con algunos amigos, y el joven hizo un comentario con respecto a la hora en que regresaban. Flora platica lo que sucedió:

Gabriela me dijo: 'me vas a ir a encontrar al trabajo porque no ves que en diciembre no está largo el día, y rápido se hace de noche'. Y fui a encontrarla y pues salimos como a las ocho de allá, y el muchacho ya tenía rato aquí en la esquina, y le dijo a Gabriela: '¿a estas horas vienes del trabajo?, ¡oh!, yo no pensaba que las muchachas aquí andaban así', y se fue. O sea que él había visto mal porque ella había tardado en venir, y le dije a Gabriela: 'ah, pues eso es lo que va a pasar cuando tú vas a tardar en llegar, así va a estar enojado (F., 48 años, soltera).

Entonces, el cuidado del honor familiar no solo está a cargo de los hombres, pues como ya hemos visto, las mujeres (la madre, las hermanas), también asumen la autoridad para reprender ciertas acciones, como lo hizo Flora respecto de Gabriela, su hermana menor.

En otra ocasión, acompañé a una joven de nombre Gloria al bautizo de su sobrino. Como llevábamos dos cajas de cerveza para la fiesta, nos subimos en un

transporte colectivo, cuando este llegó a donde estábamos, a un lado del mercado; debíamos ir al barrio Parícutin, donde vive Gloria. El muchacho que manejaba el vehículo de transporte estaba pretendiendo a Gloria. Cuando llegamos a la casa, ambas nos acercamos hasta donde se encontraba su hermana y su mamá, ahí dejamos las cervezas y minutos después Gloria se salió del domicilio. Yo conversé unos diez minutos con la mamá. De repente, la señora interrumpió la plática y le dijo a su otra hija que fuera a buscar a Gloria, porque seguramente estaría platicando con el muchacho, y la gente que se encontraba en la fiesta iba a pensar mal: 'van a decir que no la regañó', comentó la madre de Gloria. Yo me ofrecí para ir a buscarla y, efectivamente, Gloria estaba platicando con el muchacho en el interior del vehículo. Entonces le dije a Gloria que su mamá le llamaba y luego ambas regresamos a la fiesta. El padre de Gloria está en Estados Unidos y la encargada de vigilar a la joven es su madre.

En el caso de Gabriela, como muchacha casadera, tiene que ser vigilada constantemente por su madre y su hermana, no solo por temor a que sea "avergonzada", sino también porque puede ser objeto de chismes y, en consecuencia, ser mal vista a los ojos de su familia y de la comunidad. En casa de Gabriela, como inquilinos, viven dos muchachos oriundos de la comunidad Pacanda, pueblo perteneciente a la zona del Lago, y están estudiando en la Normal Indígena de Cherán. En ocasiones platican con Gabriela por periodos de tiempo muy largos, y aunque lo hacen dentro de la casa (los muchachos dentro de su cuarto y Gabriela en la puerta del mismo), ello le ha provocado ciertos conflictos con su madre, Doña Victoria, quien le dice a Gabriela que no tiene por qué estar platicando tanto con ellos, pero Gabriela dice que le gusta hacerlo porque tienen cosas en común: estudian y a ella eso le interesa, platicar de la escuela. Gabriela no cree que esté haciendo nada malo. Sin embargo, en una ocasión, cuando ella platicaba con los muchachos, llegó uno de los sobrinos de Gabriela, saludó y se fue a la cocina, donde estaba su abuela. El chico, de 23 años, le preguntó a Doña Victoria por qué Gabriela platicaba tanto con esos muchachos, y señaló que si él lo había visto, alguien más podría hacerlo; también preguntó si acaso Gabriela no sabía que eso

estaba mal. Flora me contó que Gabriela había sido regañada por Doña Victoria, quien le pidió seriamente que no platicara más con los muchachos.

Aun cuando la figura paterna no se encuentra cerca (en la casa o en el pueblo), las mujeres deberán asumir la autoridad necesaria para reprender a las integrantes de su familia, con la finalidad de cuidar el honor familiar y, más aun, proteger sus antecedentes, so pena de también ser fuertemente reprimidas por el jefe de la casa.

Durante las fiestas de Cherán, con motivo del santo patrono San Francisco de Asís celebrado el 4 de octubre, así como la fiesta llamada la "Octava", que tiene lugar una semana después de Semana Santa, las y los muchachos acuden a los bailes que se organizan en la pérgola situada en el centro del pueblo. Casi toda la comunidad asiste, desde los infantes hasta los ancianos, pero la mayoría son jóvenes; actualmente, son fechas y espacio perfectos para "hacerse de novio". Algunas muchachas se citan y quedan de ver con sus amigas en la plaza, y unas y otras llegarán con algún familiar varón, el padre o uno de sus hermanos, al baile. Es usual que ellas opten primero por pasear en torno a la plaza, y mientras lo hacen se encuentran con algún amigo o conocido con quien se pondrán a platicar y luego a bailar. La mayoría de los jóvenes se aglutinan en el centro de la pérgola, debajo de las tarimas donde tocan las bandas musicales invitadas. Alrededor de la plaza se pueden ver grupos de mujeres adultas, algunas con sus esposos, esperando a que regresen las hijas para irse todos juntos a su casa. Casi ninguna muchacha va sola al baile, sobre todo si se encontraran con el novio y, si no se acompañan por su padre o alguno de sus hermanos adultos o jóvenes, sí lo hacen con algún otro hermano pequeño a modo de chaperón. Como la mayoría de los muchachos se emborrachan y a veces resultan algunas peleas al competir por una muchacha, los padres se preocupan más por la integridad de sus hijas:

Pero desde que empezaron las muchachas a andar en los bailes, ¡ah carbón!, es una desvelada porque las niñas van a los bailes, y pues ya salían por ahí muchas historias de las muchachas. Decían (las historias) que hasta se enojaban ahí en sus casa para irse a bailar con el novio, y según después ahí andaban los novios peleándose por la novia y *pues* ese era ya un desorden. Y por eso es que nosotros ahora anduvimos tomando esa delicadeza para no mandar tanto a las niñas en los bailes. Como mi hija que se fue, la que

ya se casó, pues sí llegué a llevarla a los bailes, pero un rato nomás y vámonos, y ya. Pero ni modo de decir: 'vayan, no se tarden', pues no, así no es (E., 60 años, casado).

Hemos visto entonces que existen algunos espacios permitidos y otros furtivos donde los jóvenes realizan el cortejo. Vimos también cómo las acciones de las mujeres están constantemente vigiladas y, generalmente, pueden ser centro del chisme y de esta forma ser “mal vistas” por la propia familia y por la comunidad. De hecho, las mismas mujeres son quienes más vigilan, valoran y reprenden las conductas femeninas.

Recato entre las “quedadas”

El fenómeno que sucede con las mujeres solteras denominadas *uátsi k'eratiecha* o “quedadas” es interesante, porque casi siempre ellas tienen actividades cotidianas como si de hecho estuvieran casadas, pero aun así, tienen que mantener y acatar las normas que tienen que ver o que están relacionadas con el uso de su cuerpo.

Felipa, de 37 años, es soltera y trabaja fuera de su comunidad. Ella es “muchacha” o soltera y se comporta como tal ante la gente. Su caso es muy interesante. Ella trabaja toda la semana fuera de su comunidad y se regresa los fines de semana a casa de sus padres, en Santo Tomás. De sus hermanos, ella es la tercera y la mujer más grande. Es la única hermana que no se casó, o sea, es considerada como parte del grupo de las *uátsi k'eratiecha*. Ella aporta sus ingresos a su familia y es consultada por sus padres y hermanos para solucionar los problemas que se suscitan durante la semana. Sin dejar de ser “quedada”, es un miembro de la familia importante, ya que su opinión y su forma de solucionar los problemas son siempre tomadas en cuenta. Sin embargo, cuando se trata de cuestiones que tienen que ver con su posición de soltera o “quedada”, las cosas son distintas. Entre los *purhépecha*, es común que durante las fiestas, ya sean bodas, bautizos, quince años o las fiestas patronales, las mujeres solteras no tengan permitido tomar bebidas alcohólicas o, por lo menos, así era considerado en el

pasado. Cuando Felipa ha asistido a algunas fiestas y se ha “emborrachado”, su mamá la regaña fuertemente, y le dice que toda la gente va a pensar que no tiene “quién la regañe”, que eso no está bien porque ella es “muchacha”. Su mamá se enoja porque sabe que hablan mal de ella porque trabaja fuera de su comunidad, es decir, porque la comunidad “no sabe qué hará por allá”, o si “así anda siempre de borracha”.

En Cherán, otra mujer que no se casó en su momento y que vive con su mamá, su hermana y su sobrina tiene la responsabilidad de aportar el gasto del hogar, y también su opinión cuenta en los problemas que se suscitan. Trabaja haciendo pan, por lo que casi no sale de su casa, sino solo para hacer algunos mandados, llevar a su sobrina a la escuela o salir a vender el pan. Sin embargo, ella nunca toma en las fiestas y procura no “andar noche” en la calle, ni salir sola. Evita platicar mucho tiempo con hombres casados y casi siempre prefiere estar en su casa.

Estas mujeres solteras mayores o “quedadas” son abordadas constantemente por familiares de hombres viudos, quienes les proponen que se casen con ellos para que uno y otra no estén solos. Por lo general, esto pasa cuando los hijos de ellos ya son grandes, y quieren ayuda por parte de sus padres. A veces, entre estas mujeres y estos hombres sucede un buen acuerdo, cuando a ellas sí le gusta el dicho señor, pero si no es así, ellas los correrán con malas palabras pues se sienten menospreciadas u ofendidas.

En el pueblo de Turícuaro existe un caso de dos mujeres hermanas que también son solteras adultas. Una tiene 43 años y la otra 30. Las dos están independizadas de sus padres y cada una vive en su propia casa o “solar”. Ellas trabajan haciendo rebozos y salen a venderlos a las comunidades vecinas. La mayor, de nombre Luz, también se dedica a prestar dinero con intereses. Es el único caso que he conocido de mujeres solteras que se independizan de la familia dentro de su misma comunidad y, según me dijeron, es un caso excepcional. Lo interesante

es que la más joven, de nombre Berta, tiene su casa o “solar” a solo 200 metros de la casa de sus padres y, de hecho, dicha casa se puede ver desde el domicilio de Berta, ya que el de sus padres se ubica en las faldas de un cerro cercano. Berta me comentaba que cuando le dijo a su papá que quería independizarse, la condición que él le puso fue que se fuera a vivir a ese “solar”, para que él, su padre, pudiera ver quién entraba y quién salía de su casa. Ella entonces compró el “solar” con sus ahorros. Después de varios años y de haber juntado suficiente dinero, ella decidió construir un cuarto de “material”, ya que su casa estaba hecha de madera. Me relató que cuando iban los albañiles que contrató para que construyeran su casa, siempre iba alguna de las esposas a acompañarlos, para que no estuvieran a solas con Berta. Como Berta vive sola y no supone tener quién la vigile constantemente, por eso la comunidad, o en este caso las esposas de los albañiles, los acompañan para asegurarse de que ella no les hará alguna proposición. Es costumbre que cuando se construye el techo de la casa se haga una fiesta, y se les invita comida y cerveza a los albañiles y también se contrata una banda de música para que amenice la comilona. Berta me explicó que ella no podía hacer eso porque eso lo “hacían” los hombres, y como ella no tenía señor, sería “mal visto” que le diera de tomar a los albañiles. Por ello, Berta solo pensaba ofrecerles tamales.

Estos casos nos permiten entender que aun cuando las mujeres tengan independencia económica o sean independientes de los padres, también tienen que acatar ciertas normas que les permitan asegurarle a la comunidad que continúan comportándose como “muchachas”, es decir, que continúan cuidando su virginidad. Cabe aclarar que el caso de estas mujeres de Turícuaro no es común y, según se me aseguró, es único en la comunidad y en otras comunidades vecinas. No conozco otros casos de mujeres solteras que se hayan independizado y sigan viviendo en su comunidad. Ello está relacionado, una vez más, con la vigilancia que debe existir hacia la mujer, vigilancia centrada en asegurar que ella o ellas se están comportando de acuerdo a los preceptos que rigen la conducta femenina en el pueblo.

Como mencioné anteriormente, cuando se sospecha que alguna muchacha ya no es virgen, durante las pláticas entre señoras se oirá la expresión: “esa ya no es muchacha”; y aunque realmente la mujer no haya perdido en sí su virginidad y las señoras no puedan comprobarlo, sí se le juzgará a partir tanto de sus acciones que son visibles ante la comunidad como de lo que las señoras creen o se imaginan que dichas mujeres solteras hacen, pues siempre existirán chismes y malas voluntades por parte de las señoras.

Aunque no supe de casos específicos de mujeres que hayan sido devueltas a la casa de sus padres, después de haberse fugado, de tener la primera relación sexual o no haber demostrado la virginidad con sangrado, como ellas dicen, sí supe por lo menos de algunos casos en que la joven, al no haber tenido sangrado, el marido utilizaba este hecho para reclamar cuando, en dado caso, no está de acuerdo con el comportamiento que actualmente tiene su mujer.

Hay casos en los que, cuando alguna muchacha se fuga con el novio y por alguna razón es regresada a casa de sus padres, esta muchacha entonces cargará el estigma de: “esa ya no es muchacha”, pues se sospecha que perdió su virginidad, y por lo tanto será difícil que algún joven vuelva a pretenderla en la misma comunidad. De hecho, la única opción para que estas mujeres puedan casarse es hacerlo con un hombre mayor que todavía es soltero, con un hombre separado o con un viudo, o casarse con alguien que no pertenece a la comunidad. Aunque la pureza femenina es el ideal, y de hecho generalmente se hace énfasis en tal condición, hay casos de jóvenes que se han “juntado” con mujeres que ya han sido robadas, o que incluso tienen hijos y son separadas. En este caso, como ya señalamos, esto no es bien visto por la familia de los hombres, sin embargo, para la familia de las mujeres esto es una forma de lavar la “mancha” y de que se restablezca el honor familiar.

El chisme como mecanismo del orden social

Algunas mujeres casadas y solteras utilizan el mecanismo del chisme para desprestigiar a otra muchacha o mujer soltera, aun cuando esta última sea, para la percepción general, inocente de las acusaciones que se le hacen. Flora tenía un novio, pero una de sus primas le hablaba al muchacho y le "decía cosas" de ella. Un día llegó el novio de Flora a visitarla a su casa y le dijo que ahí terminaban porque le habían dicho que ella estaba esperando un hijo de un hombre de apodo el "texano" (que usaba un sombrero texano), quien también era pretendiente de Flora. Entonces intervino una amiga de Flora, quien se hallaba en el lugar, y la defendió; dicha amiga le dijo al muchacho que era un "joto" si se creía todas esas cosas. El muchacho se fue y nunca regresó. Aunque no fueran verdad las aseveraciones que se hacían en contra de Flora, esto logró desprestigiarla ante los ojos de su novio, quien decidió no volver a buscarla y así lo hizo.

Salir a trabajar y relacionarse en amistad con hombres casados, también puede provocar chismes que intenten desprestigiar la conducta de una muchacha o joven soltera:

Pues es que hubieron muchas críticas ahí en el trabajo. Porque cuando murió mi papá, yo me enfermé muy feo de los nervios; entonces caí hasta el hospital. Yo me la llevaba bien con mi novio hasta ese tiempo todavía, pero ya cuando salí del hospital empezaron los comentarios aquí en mi pueblo; se decía que una de las esposas de los compañeros (de trabajo) me había pegado, porque yo andaba con él, y otros decían que yo había tenido un bebé de quién sabe quién (se ríe), y que me portaba bien mal. Y pues todo iba bien con mi novio, pero ya después él se fue retirando poco a poco, y ya quien me comentaba todo eso era un amigo de él; me decía: 'no, es que le comentaron esto, le comentaron lo otro'. Y yo le decía: 'es que por qué dicen eso', y él me decía: 'pues no sé, pero eso le dijeron'. Y pues como mi novio es hombre orgulloso, yo creo se creyó de los chismes, y fue por eso que nos separamos también (G., 27 años, soltera).

Otro caso es el de una mujer soltera que tiene 40 años y trabaja como empleada doméstica fuera de su comunidad; ella también es víctima de los chismes y habladurías de sus vecinos, quienes constantemente le dicen a los padres de ella que no saben lo que anda haciendo por allá ella sola: "Le dicen a mis papás: 'esta no va a trabajar, esta quién sabe a dónde andará, anda paseando con los hombres y nadie la está viendo cómo se está portando'. Y yo a veces me siento mal, porque me estoy cuidando pero ellos siempre están pensando mal".

Las mujeres inmersas en la cultura del chisme o de la conversación malintencionada, que redundan en el “conocimiento” del hacer femenino a partir de los rumores locales sobre las vidas privadas, definen, en función de ello, los contornos de lo que es permitido o inaceptable, de lo necesario y lo opcional, de lo que es moral o inmoral para evitar ser sancionados socialmente por su cultura. El chisme o la conversación malintencionada funcionan como mecanismo de control del comportamiento femenino.

CONCLUSIONES

Una de mis interrogantes iniciales fue conocer por qué las mujeres *purhépecha* se interesaban y esforzaban tanto en cumplir con las normativas y reglamentaciones para ser “bien vistas” por su familia y por su comunidad, así como su búsqueda constante y acuciosa inclinada a ver que sus familiares mujeres siguieran los mismos preceptos. En este capítulo he intentado mostrar que ello tiene que ver con un trasfondo ideológico compartido, entendido y verbalizado como *k'ashumbikua* y *k'urhátzekua*, que aluden a reglamentaciones que guían a las mujeres en el saber comportarse, en tiempo y lugar, ante los demás.

Vimos que, para el caso de las mujeres, estas reglamentaciones están asociadas directamente con su sexualidad, así como con el uso moralmente correcto de su cuerpo y, para el hombre, se asocian más con su posición de proveedor familiar y su posición de honorabilidad en la comunidad. **Al ser consideradas las acciones y comportamientos como heredables, se justifica la vigilancia constante de sus congéneres, quienes siempre estarán en busca del ideal referido al ser “bien visto” en la comunidad.** Así, las genealogías presentadas me permiten mostrar no solo lo que pasa cuando estos ideales difícilmente son alcanzables, sino que también **me permiten entender por qué las mujeres son las principales interesadas en buscar el logro de tales antecedentes “buenos” dentro de sus familias.** La elección de consortes, los

cargos para padrinzgos, los cargos religiosos, entre otros aspectos, están atravesados por esta búsqueda de antecedentes que redundan en la imagen de un linaje “bueno” que, a su vez, comunica un mensaje sobre quién es merecedor o no de tal cosa, y sobre el “saber a qué atenerse”.

Y aunque muchas veces la elección de la pareja no necesariamente es la que dicta el ideal, este sí constituye una ideología permanente en el pensar colectivo. Así, la cultura cuenta con lugares, tiempos y circunstancias permisibles para el cortejo y el noviazgo entre jóvenes, quienes siempre suponen buscar protagonizar conductas adecuadas a los ojos de la comunidad. La etapa del cortejo y del noviazgo puede llegar a ser la más peligrosa para la mujer, si ella no se cuida en términos de cómo se anda y dónde se anda. Ello, finalmente, redundará en la concreción, o no, del matrimonio, que es el fin ideal de los jóvenes individuos en esta cultura.

Y los ideales continúan. Se espera que hijas e hijos elijan consortes con buenos antecedentes, pidan la mano de la novia y se casen tanto por la iglesia como por el civil. Sin embargo, esto dista mucho de ser así en la realidad, pues la mayoría de los jóvenes deciden optar por la “fuga concertada”. El “pedir la mano” es asunto de aquellos hombres viudos, separados o quedados, en busca de alguna mujer que sea quedada o que tenga alguna mancha, ya como madre soltera, o que se piense que “ya no es muchacha”. Sobre esto y algunos aspectos más hablaremos en el siguiente capítulo.

CAPÍTULO III. LAS ALIANZAS MATRIMONIALES Y EL COSTUMBRE

En la sociedad *purhépecha*, como en otras sociedades, una de las celebraciones formales y más importantes del ciclo vital es el matrimonio. A partir de este, mujeres y hombres son considerados como adultos merecedores de respeto y, en este sentido, es usual que para dirigirse hacia una y otro se utilice el reverencial *naná* y *tatá*, respectivamente, que es un nominativo que conlleva distinción ritual y una fuerte carga ideológica, toda vez que hace referencia a un estatus social ganado por el cumplimiento de ciertos mandatos éticos y morales que, como el contraer matrimonio, se desprenden de *el costumbre*.

Anteriormente hicimos énfasis en que existía una tendencia a que las mujeres y los hombres buscaran contraer matrimonio aun estando bastante jóvenes, esto es, entre los 15 y los 19 años. “Casarse más grande”, como ellos dicen, implica una reducción de las posibilidades de contraer matrimonios deseables, o sea, con una pareja cuyo comportamiento y/o ascendencia familiar no esté en entredicho. Una explicación o antecedente al respecto tiene que ver con la historia del grupo según lo consignan los informes y crónicas del pasado; por ejemplo, durante la época colonial, los religiosos recomendaban con insistencia que los niños “tomaran estado” (contraer matrimonio) entre los 12 y los 14 años, pues esto permitía evitar amancebamientos, embarazos indeseados o escándalos, mismos que se consideraban o sancionaban como “ofensas a Dios”. Al mismo tiempo, tales mandatos o recomendaciones insistentes conllevaban un interés particular, pues empujaban o constreñían a los jóvenes casados a pasar a ser parte de la población tributaria, y desde muy jóvenes tenían que afrontar las obligaciones y responsabilidades que, como adultos, ello implicaba (Castro, 2004: 173).

Todavía podemos ver esto en la actualidad. Para los *purhépecha*, casarse implica, para el hombre, dejar de ser “muchacho” o *tumbí*, para convertirse en “señor” o *tatá*. Lo mismo para la mujer, ya que no será más “muchacha” o *maríkua*,

pues pasarán a pertenecer al grupo de las “señoras” o *nanás*.⁶⁴ Este es el inicio de su reconocimiento en la vida social de la comunidad; los hombres empiezan a convivir con los comuneros, aprenden a trabajar para sostener a su recién formada familia, aprenden cómo afrontar y resolver asuntos comunitarios, y aunque algunos todavía son muy jóvenes e inexpertos en el actuar como adulto, la comunidad reconoce que ya entraron al camino de la madurez. En el caso de las mujeres recién casadas, pasan a formar parte de la familia del esposo, por lo que tendrán que acatar las órdenes, recomendaciones y consejos de su suegra y cuñadas. Irán aprendiendo a trabajar tal y “como trabajan las señoras en la casa”, y “a comportarse como señoras”; así mismo, pasarán algunos años antes de que se independicen de los suegros. Por lo general, esto sucede cuando ya pueden sostener su hogar sin necesidad de un soporte por parte de los suegros, lo que puede suceder cuando emprenden la construcción de un “cuartito” en alguno de los terrenos que heredó el esposo. Pero, sobre todo, también tienen que ver qué tanto han generado un cierto reconocimiento por parte de la comunidad, en el saber hacer como esposas y comportarse dentro del matrimonio.

Pero dicho saber hacer se inicia antes de lograr el matrimonio o cuando se concreta alguna alianza matrimonial, pues entonces, tanto para ellas como para ellos, se inicia una secuencia de acciones donde, por parte de quienes las rodean, se exaltan roles, ideas y subjetividades de las partes involucradas. Vale decir, que para el investigador esto contempla una fuente de información sobre la manera de actuar de los individuos en situaciones críticas, y donde se ponen en juego discursos, acciones y relaciones sociales que permiten conocer más sobre la cultura que se estudia, así como identificar situaciones donde, como dicen los *purhépecha*, la “rendición de cuentas” está presente.

Así, en este capítulo busco mostrar un poco más acerca del proceso que se sigue para concretar una alianza matrimonial; lo haré a partir de una descripción de

⁶⁴ En realidad, existen varios vocablos para referirse a ella y a él, cuando están en edad “casadera”; algunos para ella son: *nanáka*, *mále*, *uátsis* y *marí*, mientras que para él: *tatáka*, *pále*, *ché* y *paléki*.

las diferentes fases del ritual que envuelve a dicho suceso, mismas que implican los pactos y acciones por parte de los futuros contrayentes, las negociaciones entre familiares, los discursos domésticos que se generan dependiendo de la posición de ella y de él en la jerarquía familiar, entre otros aspectos.

Existen tres formas sociales para efectuar los matrimonios entre los *purhépecha*: 1) pedir a la muchacha, 2) la fuga, y 3) el rapto. De estas, la fuga es la práctica más extendida y aceptada, ya que es la forma en que una hija logra, con cierta astucia o picardía, el consentimiento de los padres con más facilidad. La práctica del rapto todavía se registra en algunas comunidades serranas, pero cada vez es menos. En cuanto a la primera forma, pedir a la muchacha, cabe señalar que dicha práctica cabe más en el terreno de lo ideal, pues durante mi trabajo de campo no supe de algún caso al respecto, salvo aquellos en que se va a pedir a mujeres solteras “quedadas” o a madres solteras y, por lo general, esto lo hacen los hombres viudos o solterones, a quienes los acompaña su familia para hacer el pedimento. Sobre estos casos particulares, Beals (1992: 418), en su estudio efectuado a mediados de los años cuarenta del siglo pasado, apunta lo siguiente:

El paso preliminar acostumbrado para el matrimonio es que el novio se “robe” a la novia. Virtualmente todos los hombres mayores y más articulados en el pueblo lamentan la costumbre y muchos dicen que es un desarrollo reciente. Sin embargo, ninguno pudo decir una época en la que la costumbre no se practicara. Además, se encuentra en muchos otros pueblos tarascos, quizá en todos ellos y se considera como una forma antigua en Chilchota que es un pueblo mestizo, donde la mayoría de los matrimonios también empiezan con un robo. Aunque ocasionalmente el novio pide a la novia en lugar de robársela, tales casos son la excepción y parece que más seguramente es la innovación en lugar de serlo el robarse a la novia.

Sin embargo, es el ideal de los padres que su hija sea pedida, en lugar de que ella decida fugarse o se la roben; de esta manera, los padres están en la posibilidad de negarse a un matrimonio, ya que conocen los antecedentes familiares del novio y saben si este no es “bien visto” en la comunidad, como vimos en el capítulo anterior.

La fuga

Cuando se realiza una fuga, es decir, que una pareja de novios se pone de

acuerdo para “irse”, el novio aprovecha algún momento de descuido de los padres o la ausencia de estos, para llevarse a la novia a casa de su madre o a casa de algún tío o padrino. Cuando la familia de la joven se da cuenta de que esta ya no está y nadie sabe a dónde fue, se comienza a sospechar que se fue con el novio, por lo que tendrán que esperar hasta el día siguiente a que los papás del novio vayan a su casa y les informen que su hijo es quien se la llevó. Es común que el papá de la novia decida no recibirlos en ese momento, sino posteriormente, pues se supone que está molesto. Algunas veces se le solicita a algunas parientas de la novia que vayan a hablar con el papá de la misma y lo convenzan sobre que está bien que se haya ido su hija, y debe recibir a los papás del novio para que no se ofenda la familia y después la vayan a “ver mal”.⁶⁵ Como decíamos, es común que algunos padres no accedan sino hasta después de dos días para aceptar hablar con los padres del novio, pero la mayoría de las veces se les cita en la tarde para acordar la fecha en que se llevará un evento al que llaman “el perdón”, que en lengua *purhépecha* se nombra *puátperakua*. Este último consiste en un ritual en el que la familia extensa del novio, acompañada de una persona intermediaria reconocida por sus cualidades morales y éticas, persona a la que llaman *uandari*, irá a ofrecer disculpas al padre de la novia y a toda su familia, por el agravio que cometió en contra de su honor, que es el honor de toda la familia. Básicamente se trata de una negociación entre las familias involucradas, donde se establece una fecha en la que se casarán los muchachos, tanto por el civil como por la iglesia.

Así mismo, posteriormente suele tener lugar un segundo perdón o “el perdón” propiamente dicho, donde la familia del joven lleva obsequios que comúnmente consisten en algunas canastas contenedoras de pan, a las que llaman *chundes*, otras que contienen banderitas de papel de china de colores diversos, costales con frutas, y acaso cigarrillos, cervezas y botellas de vino. Cabe destacar que en este segundo perdón, tanto la familia del joven como la familia de la joven se hacen acompañar de sendos *uandaris* como intermediarios en la negociación que supone

⁶⁵ Algunas mujeres me relataron que cuando existe una negativa constante por parte del padre para recibir a los familiares del joven, posteriormente, durante su vida matrimonial, cuando surge algún conflicto, ese hecho sale a relucir de manera constante y es utilizado en contra de la esposa.

tomar matices cordiales. A todo lo anterior se le nombra *sesĩ kurakuan ta temban*: “pedir perdón el muchacho”.

En el caso de la fuga, existen dos alternativas de residencia antes de que se realice el matrimonio por el civil o por la iglesia. En las comunidades *purhépecha*, una vez que la muchacha se ha fugado, se quedará a vivir con sus suegros, pues desde ese momento ella “ya pertenece a esa familia”. Sin embargo, en Turícuaro, pueblo del municipio de Nahuatzen en la región de la sierra, pude observar que se puede llegar a un arreglo y la madre de la joven pide a la familia del novio que la dejen quedarse con ella hasta el día en que se casen por el civil y la iglesia. A cambio la madre de la novia asegura que “no será libre”, es decir, que la joven no saldrá de su casa, ni si quiera en compañía de su mamá. Esta es una forma de presionar a la familia del novio para que se lleve a cabo el matrimonio, ya que pueden pasar varios años antes de que se formalice el mismo. En el pueblo serrano de Cherán, así como en Santo Tomás, pueblo de la región de la Cañada de los Once Pueblos, me explicaron que, como ahora la vigilancia de la joven está a cargo de la suegra y ella es quien tiene que comprobar que la joven sí está “respetando” a su hijo, y que ella, la suegra, es difícil que acepte un acuerdo para que la joven se regrese a casa de sus padres hasta el día del matrimonio. Parece que en comunidades como Turícuaro, donde la población es más pequeña, de 3,025 habitantes (Cherán tiene alrededor de 18,000), la vigilancia puede ser más efectiva aun cuando la muchacha esté en casa de la madre.

Así, cuando las mujeres *purhépecha* deciden casarse, la vigilancia de su conducta se traslada a la familia del marido, ya que ahora es el honor de él y su familia el que se ve amenazado. Es “mal visto” por la comunidad que después que una muchacha se fugó con el novio ella decida regresar a la casa de los padres, puesto que si el joven se arrepiente de casarse, la joven quedará “manchada” y nadie más en la comunidad querrá casarse con ella.

Esto no ha cambiado mucho desde los años cuarenta, de acuerdo a lo que

Beals (1992: 420) nos reporta:

Después de que la muchacha ha sido robada, solamente en raras ocasiones no sigue el matrimonio. Sus padres, por mucho que se opongan, deben siempre dar su consentimiento, porque es muy difícil que las muchachas se casen si han sido robadas y regresadas a su casa. Como dijo Agustín, “tienen que esperar un pendejo” para casarse. Un joven que se casa con una muchacha así, es objeto de burla de sus coetáneos y aun de personas que ni siquiera saben cómo se llama. En un caso conocido de un joven que se casó con una muchacha que había sido robada antes por otro, el joven está sujeto a tanta burla que es virtualmente un recluso, que o bien se queda en su casa cuando está o trabaja sólo en los bosques.

Es por esto que sigue existiendo tanta vigilancia y reprimendas a las mujeres jóvenes sobre respetar los horarios en los que los novios las frecuentan, ya que si alguna persona de la comunidad ve a alguna muchacha a altas horas de la noche, sospecharán que se fugó con el novio, y si al día siguiente ven que sigue en casa de sus padres, comenzarán ciertos rumores, tales como: “esa anda como quiere”; “ve fácil a sus papás”. Pero no solo eso, sino que también se sospechará que ya no es “muchacha”, es decir, que ya no es virgen, aun cuando en la realidad esto no sea así.

También es importante señalar que debido a esto, algunas mujeres, cuando quieren comprometerse con algún muchacho, buscarán estar con él hasta altas horas de la noche, y después argumentarán que ya no pueden regresar a su casa, sugiriéndole con ello al joven que deberá “llevársela”. Es el caso de un joven que estudia medicina en Morelia, mismo que proviene de una “buena familia”, es decir, de una que “sí es”, como ellos dicen, o de una familia modelo según los estándares de la comunidad. En la fiesta patronal de su pueblo, el joven estuvo tomando con sus amigos, y después bailó con una muchacha con la que había platicado algunas veces. Como estaba bastante borracho, estuvo platicando con la joven hasta la una de la mañana, por lo que ella le argumentó que ya no podía regresar a su casa, pues sus papás la esperaban a las once, por lo cual le pidió que se la llevara. Él entonces aceptó tal petición. Pero a la mañana siguiente, el joven dijo a sus papás que no quería casarse todavía, pues aún no terminaba la escuela y quería continuar su carrera y buscar trabajo en Morelia. Los padres, a pesar del disgusto por el hecho de que su hijo se había llevado a alguien de menor recursos económicos que ellos,

hicieron que se responsabilizara por el hecho, por lo que después de seis meses, los casaron. Él sigue estudiando en Morelia y su esposa vive en casa de la suegra.

Este joven me relató que él no quería casarse, porque tampoco estaba seguro de que “ella fuera la mujer de su vida”, pero que sus padres le argumentaron que ellos tenían buenos antecedentes en la comunidad, y que por él, no iban a manchar “el linaje” de su familia, o como localmente les dicen, que su familia es “como los de antes”. Un caso semejante nos lo relata Beals (1992: 285):

Un muchacho se detuvo a platicar con una joven de moral dudosa. Cuando [él] se fue, ella lo siguió, diciendo que se iba a casa de él. El muchacho corrió y se escondió. Más tarde, ese mismo día, los padres de la muchacha fueron a ver al presidente municipal y alegaron que el muchacho se había robado a la joven. Se le ordenó al muchacho que se casara con ella para una cierta fecha. No lo hizo, ya que quería casarse con otra y también sabía que la joven que lo estaba acusando visitaba una casa de citas. Se le puso en la cárcel. Posteriormente, su madre fue aval y se le puso en libertad. El muchacho huyó del pueblo y no regresó sino varios meses después. Se encarceló a la madre, pero se le dejó en libertad a día siguiente.

En realidad, estos casos son poco comunes; al menos yo no supe que fuera una práctica frecuente por parte de las mujeres. Por eso es que los padres también cuidan mucho “con quién andan” sus hijos varones.

Un hombre me relató que él nunca se casó con su esposa porque ella lo obligó a que “se la llevara”. Según me contara, después de un baile ella se estuvo con él hasta muy tarde y luego le dijo que ya no podía regresarse a su casa, que se la tenía que “llevar”. Él se negó, pero la muchacha lo siguió y se quedó en su casa. Al día siguiente los papás de ella se enteraron y le pidieron a la familia de él que “hiciera su responsabilidad”. Entonces, el joven se la llevó a vivir a casa de su madre, pero nunca se casaron ni por el civil ni por la iglesia. Ahora tienen 8 hijos, pero siempre han tenido conflictos entre ellos por la razón señalada.

En general, las frecuentes fugas que se dan en la mayoría de las parejas jóvenes de la región *purhépecha* están arregladas y son de común acuerdo. El hecho de fugarse le permite a la hija lograr el consentimiento de los padres para su matrimonio. Regularmente la pareja se pone de acuerdo para fugarse y, en lugar de pedir la mano de la novia, el joven opta por llevársela a la casa de sus padrinos. Es

frecuente que las fugas se planeen durante las fiestas o bailes del pueblo. Una joven relata un suceso acerca de cómo su hermana se fue con el novio después de un baile:

Yo creo que ya habían planeado con su novio, que porque estaban bailando, y yo creo que platicaron que se la iba a llevar, o ¿quién sabe? Marta llegó nomás en la casa, y mi mamá vio que ya habían llegado todos y Marta se metió como que... para que la viera mi mamá que ya se había metido, pero se volvió a salir otra vez, y ya le salió pues al novio y se fue. Ni siquiera se llevó el rebozo, nomás andaba con su chamarra (se ríe) (A., 35 años, casada).

Por su parte, Marta me relató lo siguiente:

Pues ese muchacho ya me había platicado. Y en el baile *pos* me dijo que ya nos fuéramos. Yo dije *pues qué ya, mejor sí me voy, ya estoy grandecita y este sí es buen muchacho, mejor sí me voy*. Y ya, nos quedamos de ver en la esquina y yo fui *pa* mi casa, y que me viera mi mamá; y ya que todos se acostaron, me salí otra vez, así como a la una o a las dos, y ya lo vi en la esquina, y cuando llegué me agarró bien fuerte de la mano y se echó a correr *recio* hasta la esquina de su casa, y yo me espanté mucho y dije *pero qué estoy haciendo, para qué me fui*, pero ya no me podía regresar, y ya, ni modo, me quedé con este (se ríe) (M., 28 años, casada).

El padre de Marta, al enterarse de que su hija se había ido se enojó mucho, y cuando los padres del muchacho fueron a avisar que su hija estaba con ellos, no los recibió:

Los papás [del muchacho] llegaron temprano y mi papá se enojó y dijo: *no les vas a responder, no los vas a responder*. Porque no les responden luego luego, cuando viene el papá del novio y la mamá y otro viejito, el señor viejito que traen, ese *pues* que habla de Dios [*uandari*] (se ríe) (A., 35 años, casada).

Luego se les avisó que los esperarían en la tarde. Como es la costumbre, también se les avisó de lo sucedido a todas las mujeres de la familia de Marta (tías, primas, cuñadas y abuelas paternas y maternas), para que fueran a hablar con su papá y convencerlo de que reciba a los familiares del muchacho:

Le dijeron a mi papá que no se anduviera escondiendo y que no se enojara. Le dijeron que los esperara porque *así se iba a hacer cualquier día*, iba a llegar un día en que *así se iba a ir* Marta y para qué se iba a esconder, porque si se enojaba ya no iban a querer a Marta, por eso le dijeron que los iban a esperar, para que platicaran una vez, y mi papá les dijo *pues bueno* (A., 35 años, casada).

Finalmente, el papá de Marta no estuvo presente en esa primera visita, en la cual se decidió qué día llevarían los padres del novio “el perdón”:

Resulta pues que mi papá se enojó mucho y no los esperó, nomás mi mamá y otra madrina de Marta, la madrina del bautismo fue la que acompañó a mi mamá. Y *pues* la mamá del novio ya le dijo que ellos iban a traer *el perdón*, y le dijeron a mi mamá que iba a juntar a sus

parientes de Marta, para que fueran a esperar pan y vino, para que se contentaran, *pues* (A., 35 años, casada).

El enojo del padre respecto a cuando una hija se fuga o es robada radica en que otro hombre ha anulado su autoridad dentro de la familia. Supone una transgresión al poder y el control que los hombres de la familia ejercen sobre hijas, hermanas, nietas y ahijadas (D'Aubeterre, 2000: 233). "Mi papá se enojó porque Marta se había ido así; él decía que ¿por qué no le había dicho [al muchacho] que mejor la iban a pedir? y que no se iba a ir así nada más, que eso no estaba bien porque se había ido así" (V., 40 años, soltera).

Otro caso de fuga sucedió en la comunidad de Santo Tomás, mientras yo estaba presente en casa de María, la joven en cuestión. Fue un 3 de mayo cuando decidí pasar el fin de semana en esa comunidad y en casa de la joven. Durante la tarde, platicué con algunos familiares de Victoria,⁶⁶ hermana de María, y entre otras cosas me refirieron que debía platicar con mi ahijada María⁶⁷ porque, según me explicaron: "no entendía que no debía andar platicando tan noche con su novio"; quien también es su vecino. Según se dijo, la familia del muchacho no tenía "buenos antecedentes", esto es, que el papá toma mucho y golpea a su esposa. Aunque el muchacho trabaja y no tiene vicios, ni él ni su parentela son bien vistos por la familia de la novia.

Ese día por la noche se nos avisó que María se había "ido con el novio". Como sus papás no se encontraban en la casa, Victoria me pidió que la acompañara a buscarlos para avisarles lo sucedido. Cuando don Rodolfo, papá de María, se enteró, su furia fue tal que por momentos pensé que iba a golpear a su esposa doña Delfina. Don Florentino, el abuelo paterno, también estaba totalmente consternado

⁶⁶ En esta casa radican varias familias: don Florentino con su esposa doña Evelia y una de sus hijas llamada Victoria. Ahí también radica su hijo don Rodolfo con su esposa doña Delfina, y sus tres hijos que son María de 15 años, Lucrecia de 11 años y Kevin de 4 años. En ese entonces también radicaban dos nietos de Don Florentino, Santos y Juan Carlos, con sus respectivas esposas. Ellos son hijos de don José, quien falleció en Octubre de 2002. Actualmente los nietos viven en Acachuén, por conflictos familiares asociados a *brujería*, como ellos dicen.

⁶⁷ Soy madrina de primera comunión de María.

con lo sucedido, y le aconsejó a su hijo que fuera a recoger a María, pues si se quedaba con esa familia tendrían conflictos más serios.⁶⁸ Todo el mundo daba vueltas por la casa. A veces se iban a sentar en la *parangua* y platicaban un rato. Luego, don Rodolfo se levantaba, decía algunas groserías y se retiraba al solar ubicado detrás de la casa. Victoria me aconsejó seguirlo y que “le diera valor a mi compadre”,⁶⁹ pero yo no lo creí oportuno, pues don Rodolfo estaba demasiado molesto. Victoria constantemente le decía a su padre que hablaran con los papás del muchacho para que dejaran a María seguir estudiando, pero don Rodolfo manoteaba y decía: ¡que al estudio se lo lleve la chingada! Como ya era tarde, a petición de Victoria nos fuimos a dormir.

Al día siguiente, como a las seis de la mañana, los papás de Alfonso, el novio, avisaron que su hijo se había llevado a María. Don Florentino, el abuelo de María, salió a recibirlos y negó a los papás de la joven pues, como mencionamos, no se les recibe de inmediato. Esto, culturalmente, es una forma de demostrar el enojo de los padres.⁷⁰ Mientras almorzábamos, como a las once de la mañana, nuevamente llegaron los papás del novio para disculparse por la acción de su hijo, enfatizando que no estaban de acuerdo, pero que ahora las cosas estaban hechas y lo tenían que apoyar. También les avisaron que llevarían “el perdón” o *puátperakua* a las siete de la noche. Transcurrido el medio día, las cosas se pusieron más interesantes para mí, pues me encontraba en medio de dos posturas: la de los papás de la joven (mis compadres), quienes comenzaban a resignarse a aceptar el hecho de la partida de su hija y no podían recogerla por el temor “a lo que dijera la comunidad”, y la de los abuelos y tía (Victoria), quienes desaprobaban el eventual matrimonio y aconsejaban a los padres de María que recogieran a su hija o, en su defecto, que

⁶⁸ Durante la boda por el civil de sus nietos, don Florentino discutió y golpeó al señor de la casa donde se fue María, pues dicho señor lo había insultado gritándole: “aunque seas *sikuame*, no te tengo miedo”. Don Florentino es médico tradicional, y la palabra *sikuame* significa “brujo”.

⁶⁹ Como yo le comenté a Victoria que ese día hablaría con mi ahijada para que no se fuera a ir con el novio todavía, Victoria me dijo que le comentara eso a mi compadre, para “darle valor” (consuelo).

⁷⁰ En ocasiones tardan hasta tres días en recibir a los padres del novio. En ocasiones excepcionales, nunca los reciben.

la familia del novio le permitiera terminar la escuela.⁷¹ En lo que sí estaban de acuerdo las dos partes de la misma familia era en negociar que en lugar de “llevarles pan”, acción con la cual inician las negociaciones definitivas, los casaran lo más pronto posible por el civil, pues el gasto era más o menos el mismo, lo que de cierta forma convenía a la familia del joven, dada la escasez de recursos económicos. Don Florentino me aseguraba que “con nada podrían pagar el gasto que hicieron sus padres en crecerla, y lo menos que podían hacer era casarlos de una vez por el civil”.

Durante la tarde, mi compadre don Rodolfo salió a jugar a “la cancha”,⁷² y los abuelos entonces iniciaron una serie de regaños hacia doña Delfina, esposa de don Rodolfo, ya que, decían los abuelos, debía exigirle a sus hermanos y a su papá que la acompañaran a “entregar” a María, porque si solo estaban ellos, los abuelos (Don Florentino y Doña Evelia), luego no le iba a parecer “cómo hablaron y no querían reclamos posteriores sobre el que no estuvo bien lo que hablaron”. Cuando le pregunté a Delfina sobre si asistirían su papá y sus hermanos, ella me respondió que no, que se habían negado, alegando que estaban enfermos y tomando medicina.⁷³ Como a las siete de la noche llegó don Rodolfo en extremo estado de ebriedad. Delfina y Lucrecia (la hermana menor), lo trataron de conducir a su cuarto, pero él se negó. Como me vio ahí, me saludó y me dijo: “ya vine comadre, estoy borracho”. Yo solo atiné a decir: “pues sí compadre, por el sufrimiento, no se preocupe”. Luego, don Rodolfo, tambaleándose, se dirigió al solar. Doña Delfina y Lucrecia, su hija menor, lo trataban de detener, pero él manoteaba y llorando gritaba: “mi hija, yo voy por mi hija”. En ese momento llegó uno de sus sobrinos y, entre él, doña Delfina y Lucrecia, trataban de acostarlo sobre un petate que habían puesto a un lado de la cocina, pero don Rodolfo se levantó y nuevamente comenzó a gritar y a llorar; balbuceando algunas palabras en *purhépecha* y otras en español, decía: “si

⁷¹ María se encontraba en el primer año de un CEBETA, ubicado en la comunidad de Ichán, perteneciente también a la Cañada de los Once Pueblos.

⁷² Jugar Basketball.

⁷³ Esta parece ser una excelente excusa para evitar asistir a los eventos, ya que en ellos se ofrece cantidad de alcohol a los asistentes que no pueden negarse a aceptarlo y beberlo. Yo misma utilicé varias veces este recurso.

yo trabajé para que mi hija estudiara, no para que se casara... yo voy por mi hija”.⁷⁴

Esta escena me conmovió profundamente, pues yo misma sentí en algún momento ganas de ir por mi ahijada. Como sentí que la escena apenaba a doña Delfina, decidí retirarme del lugar e ir a preparar todo para grabar “el perdón”. Finalmente pudieron acostar a don Rodolfo quien se quedó profundamente dormido. Luego de un rato llegó la madrina de primera comunión de María, y se sentó a platicar con la madre de esta, doña Delfina. Después llegó Berta, hermana menor de don Rodolfo, acompañada de su esposo y de su hija.

Los familiares del novio llegaron como a las nueve de la noche. Eran alrededor de once personas adultas, tres adolescentes (un hombre y dos mujeres) y dos niños varones; un *uandari*, junto con su esposa, los acompañaba. Al llegar, todos comenzaron saludando, uno por uno, a los que ahí nos encontrábamos. Luego, los recién llegados fueron acomodados en un corredor o pasillo que está afuera de la habitación de doña Delfina y de don Rodolfo.

La familia del novio se acomodó sentándose en un lado del corredor, y la familia de la novia en el otro lado, de tal forma que todos se miraban frente a frente. Por su parte, el *uandari* se acomodó sentándose en medio de las dos familias. En el espacio donde se ubicó al *uandari* estaba el papá y la mamá del novio, la esposa del *uandari*, el hermano del papá del novio y su esposa, y el hermano del novio. De la familia de la novia estaba Don Florentino, Doña Evelia, las madrinas de María y doña Delfina, aunque esta última se iba por momentos durante la negociación. En la habitación de Victoria estaban las demás mujeres de la familia del novio, junto con Victoria, Berta y su esposo, y también un sobrino de Victoria.

Yo me sentía muy nerviosa, porque Victoria y su papá don Florentino me habían dicho que yo tendría que hablar en favor de mi ahijada María, ya que eso

⁷⁴ Don Rodolfo se iba cada seis meses a Estados Unidos en calidad de contratado, como ellos dicen, para poder pagar los estudios de sus dos hijas.

era la obligación de las madrinas. Toda la negociación se hizo en *purhépecha* y hubo algunos momentos en que el *uandari* me hizo algunos comentarios en español. En alguno de estos momentos me dijo que nos habían traído un refresco (cervezas) para llegar a un acuerdo, y luego continuó con la conversación en *purhépecha*. Los papás del novio proponían llevarles el consabido pan en quince días, y luego, cuando regresara su hijo de Estados Unidos, quien se iría los primeros días de junio, se casarían por el civil y por la iglesia. Don Florentino y doña Evelia, los abuelos de María, la novia, insistían, nuevamente, que en lugar de traerles pan, mejor los casaran por el civil.

En algunos momentos se hacía una pausa durante la negociación, y el *uandari* repartía cervezas a todos los asistentes, aunque la mayor cantidad de cervezas se las ofrecía a la familia de la novia. En menos de media hora yo tenía seis cervezas rodeando mi silla, además de la que me estaba tomando, por lo que me insistían en que tomara más rápido. Así, continuaban dándome más cervezas. Como se me terminó el cassette de la grabación, me levanté y me dirigí a la habitación de Victoria para sacar otro cassette, y aproveché esto como estrategia para observar lo que pasaba en la otra habitación. Quienes se encontraban ahí también estaban tomando cerveza y vino, por lo que me sirvieron un poco de coctel margarita, mismo que bebí.

Cuando salí de la habitación, vi a doña Delfina y entonces, excusándome de no entender exactamente lo que estábamos negociando y cuál era su postura, le pregunté qué pensaba ella sobre lo que estaba sucediendo. Me comentó que ellos querían llevar el perdón en quince días y casarlos hasta diciembre por el civil y por la iglesia, pues el muchacho se iba en junio a los Estados Unidos. Como antes me habían señalado algunas obligaciones como madrina de María, yo le pregunté que si necesitaba que yo hiciera algo, a lo que ella respondió que quería que yo dijera que mejor se casaran por el civil en quince días. Ella dijo: “así diles pues, porque ellos como que no quieren casarlos rápido”. Entonces, ante tal predicamento en el que me encontraba, solo atiné a decir: “bueno, lo que puedo decir es que traigan el

perdón en quince días, que el muchacho se vaya a Estados Unidos y en cuanto regrese que se casen por el civil, y que no se esperen hasta diciembre”. Ella me dijo que sí, que así estaba bien.

Cuando regresé, don Florentino, el abuelo de María, estaba muy molesto, porque la familia del novio no quería ceder en que se casaran a los quince días. Entonces, con cierta deferencia, yo le comenté a don Florentino lo que había quedado con mi comadre, pero Don Florentino se molestó, pues él seguía insistiendo en que se casaran en quince días, e hizo referencia de que no costaba mucho dinero si solo los casaban, aunque no hicieran fiesta. Pero la familia del novio seguí sin acceder. Entonces, diciendo que yo no era de ahí y que no conocía bien sus costumbres, les comenté que si era posible llevaran el perdón, pero que también los casaran por el civil, y así estarían todos contentos. Pero la mamá del novio dijo que no, porque era el único muchacho que les quedaba soltero y que era “un gusto” para ellos hacer las cosas bien (llevar el perdón y luego casarlos). Por su parte, el *uandari*, quien ya andaba un poco ebrio, se molestó conmigo. Ante esto, yo me disculpé y decidí dejar de involucrarme, pues se sentía cierta tensión en las negociaciones.

Finalmente el acuerdo fue que en quince días llevarían el perdón y que en cuanto regresara el muchacho, se casarían por el civil. Ya más tranquilos, intervine ante una nueva petición de doña Delfina; dije entonces que si no cumplían lo acordado ahí, me vería en la necesidad de “estarlos molestando para que se cumpliera el acuerdo”. Hubo conformidad disolviéndose un poco la tensión, y todos seguimos compartiendo. Luego llegó una prima de Victoria, y ambas me condujeron hacia un lado de la reunión, con el objeto de ofrecerme más coctel margarita y, aunque yo decía que ya me sentía un poco ebria, ellas insistían. Así, yo recurrí al auxilio de don Florentino, quien estaba cerca y aún bastante molesto, preguntándole: ¿verdad que ya no don Florentino?, y él respondía, enfáticamente: ¡no, ya no tomes!, pero tanto Victoria como su prima hacían caso omiso a esto, insistiendo hasta que yo tomé lo que me ofrecían.

Hubo momentos en que ya me sentía bastante mareada. En determinado momento la prima de Victoria se sentó junto a mí, y yo entonces le comenté que estaba muy triste porque mi ahijada ya no iba a ir a la escuela, a lo que ella me dijo: “si pues, pero qué le vamos a hacer”. Luego me contó que sabía que ellos (o el joven novio) ya lo tenía planeado desde días pasados, pues ya le había avisado a su mamá que se iba a casar. Que el joven había decidido llevarse a María porque cuando se fue anteriormente a Estados Unidos él tenía una novia, misma que otro se llevó mientras él andaba allá, y por eso decidió llevarse a María antes de irse, para que no le sucediera otra vez lo mismo.

El seguimiento de este caso me permitió vislumbrar más sobre la relación de los jóvenes respecto a su familia extensa, y cómo su posición al interior de la misma influye para negociar sus posturas y decisiones particulares como jóvenes o no adultos.

Dependiendo del lugar que ocupan en la escala familiar y generacional, es cómo cada miembro de la familia estará negociando, como en el caso de los abuelos, quienes querían regresar a su nieta a su casa, ya que ellos, por su condición de mayores a quienes se les reconoce saber lo que hacen, suponían que no serían mal vistos por la comunidad, a diferencia de los padres quienes sí se resignaron a que su hija ya no regresara por temor a que por alguna circunstancia ya no se casara y ella quedara “manchada”.

Según me comentara Victoria, en el discurso de negociación que pronunciaran los *uandaris* que son “los que hablan por Dios”, se aludió al caso de María y José, la sagrada familia. Es un discurso donde se muestran los argumentos que se manejan por estas autoridades tradicionales sobre el ideal del matrimonio, o sobre “cómo se deben hacer las cosas” en el marco de estos acontecimientos. En este sentido, los discursos apelan a la tradición (*k'ashumbikua*) y a *el costumbre* (*p'indekua*), pero también conllevan una fuerte carga religiosa, como fue el poner

de ejemplo a María y José como regla o criterio a seguir cuando se va a formalizar un nuevo matrimonio. En todo caso, se trata de enfatizar el cómo saber hacer las cosas como lo manda Dios y *el costumbre*.

El rapto

Aunque es común que a la fuga también se le conoce como rapto en Cherán, quise hacer la distinción entre estos dos mecanismos por los cuales se concretan las alianzas matrimoniales, debido a que, en el primero caso, otra expresión que se utiliza con cierta frecuencia es: "ella se fue con él"; pero en el caso del rapto, se dice: "fulano se robó a zutana", "se llevaron a mengana". El hecho es que en el primer caso siempre se señala a ella como protagonista de la iniciativa, o también se entiende que la fuga es por común acuerdo, mientras que en el segundo caso es él quien rapta o se lleva a la fuerza a la mujer, ya que no siempre está de por medio la voluntad de ella.

Aunque en mi estancia en Cherán durante la realización del trabajo de campo no pude presenciar ningún caso de rapto, sí me informaron que todavía se utiliza este mecanismo. No obstante, en la comunidad de Turícuaro conocí un caso de tal suceso y, de hecho, pude estar presente cuando se concretó el matrimonio, tal es el relato que muestro a continuación.

Durante las fiestas del pueblo, una joven de dieciséis años, de nombre Delia, fue "raptada" afuera su casa, justo a unos metros frente a la misma. Regularmente las muchachas casaderas son cuidadas por la madre y las hermanas, quienes suelen acompañarlas o todo lugar, para evitar que esto suceda. Sin embargo, debido a que la madre se encontraba un tanto alcoholizada, y las hermanas trataban de recostarla, no se dieron cuenta cuando Delia fue raptada. Delia salió de su casa para comprarle un refresco a la madre, y fue interceptada por un grupo de jóvenes a bordo de una camioneta, quienes la subieron a la fuerza al vehículo y se la llevaron. Delia cuenta que ella gritó pero nadie en su casa la escuchó, pues se encontraban atendiendo a la madre. El padre de Delia se encuentra en Estados

Unidos. Delia estuvo raptada durante tres días. Aunque su madre esperaba el regreso de su hija, ya se había enterado que había sido raptada, lo que implicaba que tendría que casarla.

Como mencionamos, es común que después de raptar a la joven, ella se quedará en casa de los padres del muchacho o, en este caso, de los padrinos del mismo. Posteriormente, el novio, sus padres y sus padrinos, irían a pedir “el perdón” y se fijaría la fecha para “llevar el pan” y, si es posible, también se fijaría la fecha del matrimonio por el civil y por la iglesia. Por tanto, aunque Delia solo había platicado con este joven dos veces, y apenas lo conocía, ella, sin proponérselo, adquirió un compromiso moral no solo con su familia sino con la comunidad entera, pues según me afirmaron: “se tiene que casar con ese muchacho aunque no lo quiera”. El honor de su familia estaba en juego.

Cuando sucede el rapto, existe la posibilidad de que el muchacho decida no querer casarse, ante lo cual la muchacha puede presentar cargos ante las autoridades de la comunidad, debido a que, según *el costumbre*, se puede obligar al muchacho y, en caso de que él siga negándose a casarse, será obligado a hacerlo en tanto ha incurrido en una falta grave, tanto por haber deshonrado a la muchacha como por cuestionar los reglamentos de *el costumbre*. Por otro lado, cuando el rapto sucede, se le pregunta a la muchacha si quiere o no casarse con el muchacho y, en caso de responder que no, a él se le aplicará alguna sanción, que puede ser el encarcelamiento por uno o dos días, asignársele trabajo comunitario o imponerle un pago monetario, por ejemplo.⁷⁵

⁷⁵ Sobre este asunto referido a la eventual reticencia del muchacho a casarse y la consiguiente intervención de las autoridades locales, Beals (1992: 248) nos refiere algún informe sobre lo que sucedía en los años 40 del siglo pasado: “Las costumbres de matrimonio son otra fuente de frecuentes conflictos que llegan hasta el presidente municipal. Ordinariamente un muchacho “se roba” a la muchacha con la que se va a casar. El robo es público y generalmente no se hace nada al respecto, pero se puede obligar al muchacho a que se case, si éste no efectúa la ceremonia en un tiempo razonable. Sin embargo, en ocasiones los parientes de la muchacha hacen tal conmoción que el presidente municipal tiene que actuar. Si el robo fue “legítimo”, esto es, el muchacho tiene intenciones de casarse con la muchacha, generalmente los hombres que participan en el robo son puestos en la cárcel dos o tres horas y dejados en libertad como una admonición, casi seguramente dada en broma”.

Sin embargo, aunque en este caso Delia no deseaba casarse, entra en juego su moral y su honor que son asuntos socialmente sancionados y, por serlo, es algo que tiene más peso que la propia disposición o decisión individual. Aunque sea cierto que existe algún castigo para el joven y la opción de la joven de no casarse, generalmente las muchachas prefieren hacerlo para evitar el deshonor ante la sociedad: "Una muchacha que es raptada, debe casarse, pues aunque no quiera ya se queda *manchada* y nadie más la va a querer para casarse. Si la muchacha no quiere casarse, pues la van a ver feo, pues está *manchada*" (V., 40 años, soltera).

También existen ciertos comportamientos que debe seguir la joven hasta la fecha de la boda. Una mujer de Santo Tomás afirmó: "cuando se roban a las muchachas, no pueden ser *libres* hasta que se casan por la iglesia". No ser libres significa que no pueden salir fuera de su casa, ni siquiera en compañía de su mamá. En caso de que Delia hubiera salido de su casa antes de casarse por la iglesia, implicaría que no es una "muchacha decente" y, con derecho, el novio ya no se hubiera casado con ella. Esta moral es compartida por toda la comunidad y por la misma Delia, quien debió seguir estas pautas de comportamiento para ser "bien vista". El hecho de ser robada y no ser casada, implica que no podrá encontrar con quien casarse, pues ningún muchacho soltero la volverá a aceptar. Si se llega a dar el caso en que un joven se case con la muchacha "manchada", él será objeto de comentarios burlones y críticas por parte de su comunidad.

La fuga y el rapto explican la constante vigilancia a las jóvenes por parte de su familia, en este caso la vigilancia de la madre, pues estas a veces pueden impedirlo si acatan cabalmente tal obligación. Sin embargo, en algunas ocasiones, en las mujeres que pueden ser el blanco de algún joven que quiera llevárselas, provoca cierto placer en ellas y hasta pueden jugar con eso, evadiendo conscientemente la vigilancia de la que son objeto. Pero cuando ven que la cosa va en serio, lo que ocurre cuando el joven insiste en tocarlas físicamente y las toca, ellas harán hasta lo imposible por impedir ser llevadas. Flora estuvo en una situación así. Había un joven que la pretendía constantemente, sin embargo, a ella no le

gustaba el muchacho, aunque platicó con él varias veces y no pudo impedir ser tocada o tomada de las manos.

El contacto físico entre dos jóvenes puede provocar habladurías, por lo que Flora siempre procuraba establecer cierta distancia mientras platicaba con él, para evitar ser "agarrada": "Porque siempre me quería *agarrar* cuando estuviéramos platicando, yo por eso así retirado... así retirado platicaba, porque yo no quería platicar cerquitas porque decía: ¿qué tal si me *agarra*?, por eso así de retirado" (F., 48 años, soltera).

Ser "agarradas" significa que pueden ser avergonzadas, esto es, que la gente que los vea pensará que ya "no son muchachas", y por esta razón tendrían que casarse con ese muchacho:

Sí, que me *agarrara* y me llevara, o que me *agarrara* nomás y me *avergüenzara* (sic), y que no me llevara; porque eso hacían aquí, que ya cuando las *agarraban* [a las muchachas] ya no eran muchachas, y te tenías que casar a fuerzas, te tenías que casar, si te *agarrara* te tenías que ir [con el muchacho]. Por eso siempre así de retirado platicaba (señala la distancia que había entre nosotras durante la plática), y cuando se empezaba a acercar yo empezaba a caminar para atrás, para atrás, al *pasito* (F., 48 años, soltera).

Ante estas situaciones, y para evitar ser interceptadas en la calle, en algún paraje o en la barranca por algún muchacho, las jóvenes acuden a la madre para que las acompañen constantemente, y eviten ser raptadas:

Por eso siempre también mi mamá me iba a encontrar, cuando iba a ver que iba a tardar en venir porque siempre me perseguía el muchacho. Pues una vez él sí me quiso *agarrar* allá en la barranca, había ido con sus amigos, andaban como unos cinco, y yo dije: *Ay Dios mío, sí me va a agarrar pues aquí*, y yo dije: *Si me agarra, pues ya me voy. ¡Ay, y tanto que no lo quiero*, pensaba yo solita, y le dije a mi prima: *córrele, dile a mi mamá que nos vamos, corre dile...* y ya mi prima fue y le dijo a mi mamá: *Tía Victoria, vamos ya porque ese muchacho lo va a agarrar aquí* [sic], y dice Flora que no se va a casar, que no se va a casar con ese, que no lo quiere (F., 48 años, soltera).

Empero, debido a los antecedentes del muchacho, las madres pueden estar de acuerdo en que el joven se lleve a su hija y, en este caso, parece que también al padre de Flora no le desagradaba la idea, pues trabajaba con el joven y sabía que era buen muchacho:

Dijo mi mamá: *¡oh!, qué tiene, es muchacho, ni que fuera señor. Si lo [te] agarra, pues se va a ir*, dijo mi mamá. Y yo empecé a llorar ahí, porque mero no lo quería. Y me dijo mi mamá:

"ya están bajando, y de veras ¿no te vas a casar con ese?, está bien el muchacho, sí trabaja, así dijo tu papá que lo va ayudar"... Porque el muchacho trabajaba en el taller con mi papá. "Míralo, así me dijo tu papá, tú por qué no lo quieres"; eso me platicó mi mamá, y yo le dije que no lo quería, le dije: "yo no lo quiero, y no lo quiero pues, y no me voy a casar"; y dijo mi mamá: "y si te agarra, pues te vas a ir ya"... Y no, mi mamá se llenó de piedras en la cubeta y ya nos venimos, y me dijo: "ándale, adelántate, adelántate, no te quedés atrás, ya vienen, ya vienen"... Y no se animaron, no se animaron yo creo de *agarrarme*; entonces ya nos venimos, y mientras que nosotros salimos acá, ellos ya estaban en la esquina, ya estaban en la esquina, y yo ya no salía, pues nomás no salía, porque no pues, mero no lo quería al muchacho yo (F., 48 años, soltera).

En otra ocasión, una mujer soltera, de 35 años de edad, me contó que tenía miedo de que se la llevaran por la fuerza, debido a que sus amigas (mujeres raptadas) le habían platicado que las obligaban a tener relaciones sexuales con ellos, a veces con violencia si estas se resistían, además de que la mujer de 35 años en cuestión, tendría que casarse con el muchacho aunque no lo quisiera.

Un hombre de Comachuén, comunidad perteneciente al municipio de Nahuatzen y ubicada cerca de la comunidad de Turícuaro, me aseguró que en su pueblo todavía se raptaban a las mujeres por la fuerza, ya que si a alguno le gustaba una muchacha y ella no le hacía caso o no lo conocía, la forma más fácil de asegurar casarse con ella era robándosela. Así, la mujer no tiene otra opción más que resignarse a casarse con un desconocido.

El ritual del perdón o *puátperakua*

Tanto en la fuga como en el rapto, se espera que el muchacho tendrá que llevar a cabo la ceremonia del perdón. Esta ceremonia, como antes anotamos, tiene la finalidad de restablecer el conflicto entre familias a raíz de la fuga o el rapto y su resolución. El que se lleve a cabo esta ceremonia indica la disposición del muchacho para casarse, por lo que también sirve para fijar la fecha del matrimonio eclesiástico. El día en que se va a "pedir perdón", se invita a todos los familiares de la novia, y se prepara la comida para esperar, durante las primeras horas de la noche, a los papás y familiares del novio. A dicha convocatoria y su realización en día y hora señalada, se le llama *sesi kurakuan ta temban*: "pedir perdón el muchacho".

La joven pareja no asiste al ritual del perdón, únicamente sus familiares. El

evento casi siempre se realiza durante la noche, usualmente a partir de las ocho, por lo que las cuñadas del novio traen ocotes prendidos, mientras que los hermanos del mismo traen *chundes* (canastos grandes) con pan, costales de naranja, cajas de plátanos y cartones de cervezas; así mismo las hermanas del joven portan canastos adornados con banderitas hechas de papel de china de colores. Los padres del novio y de la novia se acompañan cada uno de un *uandari*, quienes, en su rol de intermediarios, platicarán entre ellos y con los padres de la pareja.

Es usual que en alguna de las habitaciones o recámaras de las casas *purhépecha* se levante un altar, esto es, una mesa cubierta con un mantel bordado, y sobre la cual se colocan diferentes imágenes de santos, ya sean estampillas con marco o sin él, o figuras de madera o de yeso (santos de bulto). Ese día, el altar es adornado con flores y se quema copal en su respectivo copalero. En dicha habitación, frente al altar, será el punto de reunión de los padres de la pareja y de los *uandari* exclusivamente, el resto de los familiares asistentes esperarán afuera del lugar. Una vez ahí, todos se persignan y rezan un padre nuestro, se saludan y da inicio la perorata de los *uandaris*:

Empezaron a platicar ahí que ellos vinieron a pedir perdón porque el hijo, el que se llevó la muchacha, ya le había hecho mal a ellos, porque se lo había llevado a su hija y que ellos ya venían a pedir perdón porque ya iba a ser (el muchacho) su hijo de mi mamá, y que mi hermana Marta, ya iba a ser la hija del papá del novio, y entonces que ya iban a ser una familia... Que entonces para qué van a estar enojados, que ya van a estar contentos porque esto que están haciendo nuestros hijos, es que están haciendo lo mismo que también nosotros hicimos (V., 40 años, soltera).

Una vez que los padres de la novia han aceptado “el perdón”, se fija la fecha del matrimonio civil, se reza el padre nuestro y el ave María, se pasan todos los familiares a dar las gracias y empiezan a repartir el pan, las naranjas y el vino a la familia de la novia; las mujeres de la casa anfitriona sirven la comida a los familiares del novio y da inicio la libación. A veces, cuando en la familia de la novia hay hombres que son músicos, ellos comienzan a tocar algunas *pirekuas* (género característico de la música tradicional *purhépecha*), lo mismo que sones y abajeños para amenizar la fiesta y celebrar que ya se “arreglaron” las familias.

El pan, las naranjas y los plátanos que se entregan a la familia de la novia no se consumen. Ellos, la familia de la novia, lo repartirán a los amigos, compadres o conocidos, como símbolo de invitación a la boda por el civil de su hija, y como insinuación o sugerencia que los conmina a que compren algún obsequio a los novios. Después de la boda civil, se acuerda la fecha de la boda religiosa.

Un joven que “se lleva” a la novia, tiene garantizada virtualmente la mano de ella o a ella en matrimonio. Es frecuente también que las novias, una vez que llegan a la casa de sus suegros, ya no regresan a la casa paterna, simplemente las novias le piden perdón a la suegra y esperarán la llegada de la boda:

Pos un día así en la tardecita me llevó el muchacho, me trajo para acá (refiriéndose a la casa de su suegra y actual domicilio), me trajo aquí, y aquí le pedí perdón a su mamá, por todo lo que hice, y ya me quedé a vivir aquí. Y yo creo que duré hartito tiempo sin casado [casarme] en el templo [por la iglesia]. Aquí vivía yo, y después dijo mi suegra: "*Vamos ya, para que se van a presentar en el templo*". Y pues sí me presenté en el templo, y ya empecé a rezar para entregar al padre el rezo y [decirle] todo lo que hice (V., 65 años, viuda).

Algunas veces los hombres recurren al mecanismo de la fuga debido a que tienen miedo de que sus suegros les pongan condiciones o les nieguen a la hija: “Yo creo que el muchacho no la pidió porque dijo que no iban a querer darla, o a la mejor se iban a enojar, y así más rápido se *lo* llevó (sic)” (V., 40 años, soltera).

En ocasiones, al ver que el novio se niega a pedir su mano, la muchacha decide no irse con él. Este es el caso de Gabriela. Cuando le pidió a un novio que la fuera a pedir en lugar de “fugarse”, este se negó, lo que despertó ciertas sospechas en ella:

Pues yo ya había platicado con este muchacho, que si me iba a dar permiso o no de trabajar y pues él decía que sí, pero yo no le creía; y una vez le dije que por qué mejor no iba a mi casa y pedía mi mano, entonces él dijo: "*No, es que me van a poner muchas condiciones*"... y yo solita pensé: "No, pues no, ¿este no me va a dar permiso de trabajar (G., 27 años, soltera).

Otra joven me dijo que hay dos profesores que la han estado “buscando” para proponerle matrimonio. Sin embargo, ella dice que tiene miedo, pues aunque le dicen que la van a dejar hacer todo lo que ella quiera (platicar con sus amigas, salir, trabajar, etcétera), cree que una vez que se haya casado no sucederán así las

cosas.

Pedir la mano de la muchacha promete ciertas garantías, tanto para ella como para su padre, pues el novio deberá cumplir con sus obligaciones de marido; adquiere un compromiso de palabra y será constantemente vigilado por el padre de la joven.

Pedir la mano

El ritual de pedir la mano es similar al del perdón, aunque en este caso los padres del novio harán una serie de visitas para saber la opinión tanto de la muchacha como de sus padres. En este caso, el novio, quien ya es conocido por los padres, se pone de acuerdo con la novia para que le informe a sus padres cuáles son sus intenciones. Los padres de la novia aceptan y mandan al muchacho a que le pregunte a sus padres cuándo van a ir a casa de ellos, los futuros suegros, para prepararlo todo. Las familias, tanto del novio como de la novia, buscan a un *uandari* para solicitarle que “platique” en nombre de ellos:

Sí, también le hablan al *uandari*, y también los papás de la novia buscan otro *uandari* para que ellos mismos platiquen; ellos son los que platican, y ya le hablan a la novia: “*Qué piensas, ¿de veras tú les dijiste que vinieran?*”, y la novia ya les dice que sí, para que después no se esté arrepintiendo (V., 40 años, soltera).

En la perorata de los *uandari*, que es una especie de conseja y prédica moral, se hace mención de las obligaciones y responsabilidades que tendrán cada uno de los jóvenes dentro de su matrimonio. También se dirigen a las familias para que dispersen u olviden algunas rencillas entre ellas, si es que existen, y tomen en cuenta que ahora se convertirán en una sola familia. Durante el ritual, suponen desvanecerse las enemistades y establecerse relaciones cordiales, para luego fijarse la fecha de la boda civil, y aceptarse que la joven deberá radicar desde entonces en casa de sus suegros.

El que pidan la mano de una hija no solo resguarda el honor del hombre y de la familia, sino que también asegura al padre que el muchacho le tiene respeto, que no transgrede su autoridad, y que, por ende, tratará bien a su hija. Cuando no se

encuentra el padre, sea por hallarse trabajando fuera de la comunidad (como en los Estados Unidos) o porque ya falleció, la autoridad recae en la madre, y es ella quien vigila el comportamiento y destino de las hijas. Si una madre no está de acuerdo con el noviazgo de alguna de sus hijas, y la joven está empeñada en fugarse con el novio, se le recuerda entonces que, en dado caso, no deberá ir a quejarse después:

Y ya después le dije a mi hermana ¡Ah! bueno, si tú quieres pos ya, pero no porque te vamos a regañar o no porque yo me voy a enojar por que te vas a casar con él, yo nada más porque veo que luego vienen a chingar ya; así le dije. Así mero le dije: Luego aquí vienen a chingar, ¿a poco se aguantan solitas?, y luego ora que ya no tenemos a mi papá y luego mi mamá cómo ya está acabada, pos ahí te chingas, si te quieres ir, no te digo que no te vayas, vete si te quieres ir; te vas, pero yo no quiero que estés viniendo a avisarnos cosas... que ahora así me dijeron, que ahora esto; solita te aguantas (F., 48 años, soltera).

Como se mencionó anteriormente, no me fue relatado ningún caso en que se hubiera ido a pedir la mano de una joven, salvo las situaciones en que hombres viudos, dejados o solteros considerados “quedados”, piden la mano de mujeres solteras también quedadas, mujeres que han sido abandonadas, o mujeres que han sido “manchadas” según la opinión de la comunidad.

En el caso de Lucrecia, la mujer de la genealogía del capítulo anterior.⁷⁶ Días después de que naciera la hija de Lucrecia, un hombre viudo acompañado de su familia se presentó en su domicilio, con el objetivo de pedirla en matrimonio. La mamá de Lucrecia recibió a la familia del pretendiente gustosamente, pues vislumbraron que podría ser la forma perfecta “de limpiar la mancha de su familia”. La madre de Lucrecia estaba a favor de que su hija se casara con ese hombre. Por su parte, el padre de Lucrecia le preguntó si ella quería casarse, a lo que ella respondió llorando que no, que ni conocía al hombre y que no quería casarse con él, pues también era un hombre “quedado”. Vale señalar que, de efectuarse este matrimonio, sería una situación que eventualmente despertaría chismes y comentarios malintencionados, en tanto también sería un hecho mal visto por la comunidad, cosa que no ocurriría si ambos contrayentes fueran quedados. Ante

⁷⁶ Lucrecia es madre soltera. Tuvo a su hija a los 16 años y sus papás, al tratar de ocultar su embarazo a la comunidad, se la llevaron a vivir a Uruapan. Ahí vivió sola durante todo su embarazo, ya que nadie podía cuidarla. Su papá le permitió seguir estudiando y ella estudió una carrera corta con preparatoria. Después de que Lucrecia tuvo a su hija, la regresaron a Cherán, donde radica hasta la actualidad.

esta respuesta, el padre de Lucrecia se dirigió a la familia visitante agradeciéndoles su visita y comunicándoles que no les daría la mano de su hija. El pretendiente y su familia se marcharon molestos, mientras que la madre de Lucrecia también se disgustó pues, desde su perspectiva, se trataría de un matrimonio conveniente, al menos más que el que su hija permaneciera como madre soltera.

Hasta aquí hemos visto cómo el honor de la mujer, y acaso su felicidad, siempre supondrán estar resguardados con el fin de proteger el honor familiar. Sin embargo, es un asunto complicado, en tanto el caso de Lucrecia impone ciertos inconvenientes o paradojas en torno al resguardo de dicho honor por parte de sus padres, quienes mantienen opiniones encontradas, imponiéndose el punto de vista y la autoridad del padre.

Antes del matrimonio, el novio es una amenaza para el honor de la familia de la muchacha. Después del matrimonio, la responsabilidad de su honor se traslada del padre de ella al marido. Por esta razón, la mujer tiene la obligación de cultivar un sentimiento y sentido de “vergüenza”, mismo que le permita desarrollar un deber moral y una reputación dentro de su comunidad en las diferentes etapas de su vida, principalmente en las que se relacionan con su sexualidad: la virginidad antes del matrimonio, la fidelidad de esposa y la abstinencia cuando se es viuda.

Proceso de una fiesta concerniente a una boda en Turícuaro

En este apartado describiremos el proceso ritual de la fiesta de una boda, particularmente en el marco de la ceremonia religiosa y del ritual de padrinzago, donde también interviene el *uandari*. En este sentido, es necesario mencionar que existen actividades previas y posteriores a esta fiesta, que en su conjunto es lo que se puede considerar como boda. Así, dicha descripción no es pormenorizada pues solo se enfoca en ciertos aspectos, con la finalidad de mostrar los roles o papeles de los participantes, los valores y las preocupaciones que a todos y cada uno de ellos conciernen en el marco de *el costumbre*. Así mismo, ilustraremos las relaciones sociales que se ponen en juego dependiendo de la edad, el género, el

estado civil y la posición social que hombres y mujeres tienen durante la fiesta.⁷⁷

Al respecto, y de acuerdo con González (1999: 88):

Los rituales son un nódulo de significados complejos que no pueden excluirse si queremos comprender las costumbres matrimoniales indias: expresan los énfasis y las preocupaciones de quienes los practican; nos acercan a los valores que mueven al grupo; nos hablan también sobre el lugar, la posición que ocupa cada quien en las jerarquías y, no menos importante, dan legitimidad a las acciones.

Cuando dos jóvenes han decidido casarse y se ha avisado a los familiares, sucede que, de acuerdo a *el costumbre*, entre estos y los padrinos elegidos se discute y elige una posible fecha para la boda. En la “Relación de Michoacán”, documento del siglo XVI que narra la historia tarasca o *purhépecha*, se consignan situaciones como esta: “Cuando se había de casar la gente baja, los parientes del que se había de casar hablaban con los padres y parientes de la mujer y ellos lo concertaban entre sí” (Miranda 1988: 264).

Mientras llega el día de celebrar la fiesta y se hacen los preparativos de la boda, la muchacha, en este caso, no permanece en casa de los suegros sino en su casa junto a su madre; sin embargo, “ya no es libre”, como mencionamos en el apartado de la fuga.

El proceso es el siguiente: eran las 10:35 en el pueblo de Turícuaro. En la casa de la novia, sus familiares y amigos acondicionan los espacios para la celebración y el recibimiento de los invitados. Mientras tanto, la madre y las hermanas de la novia la ayudan a vestirse y a prepararse para la llegada del *uandari*, quien la llevará a la iglesia junto con los familiares del novio. Algunas mujeres, amigas y familiares de la joven, preparan las *corundas* y el *churipo* que son los

⁷⁷ Sobre esto, Mario Padilla (2000: 48) nos refiere: “Las relaciones entre los géneros se caracterizan por la división del trabajo y la separación espacial, las cuales se agudizan en situaciones públicas y ceremoniales. Sobre todo en contextos públicos, hombres y mujeres se distribuyen en espacios diferentes, casi sin mezclarse. En la iglesia, por ejemplo, viéndolos desde el altar, las mujeres y los niños pequeños ocupan el lado izquierdo del templo, y los hombres el lado derecho. En las fiestas y bailes populares, muchachos y muchachas están separados en grupos. Y aun se observa el mismo patrón en acciones políticas como los mítines. Entre las mujeres esta pauta es observada con mayor rigidez por las solteras, en tanto que las casadas se comportan con mayor naturalidad durante los contactos cotidianos casuales con personas del sexo opuesto”.

alimentos que por costumbre se consumen en toda fiesta o celebración; otras mujeres más sirven el almuerzo consistente en frijoles refritos y tortillas hechas a mano, y lo hacen a los invitados que van llegando así como a los hombres que se encuentran improvisando algunas bancas con ladrillos y, sobre estos, tablas de madera. Algunas mujeres más se encuentran adornando el lugar con globos y con flores de papel unidas en largas tiras o cordones.

La novia, en este caso, es una joven de 16 años quien había sido raptada un mes antes, justo fuera de su domicilio. La joven nunca había platicado con el muchacho que la raptó, no lo conocía y, por presión de sus padres y en acato a *el costumbre*, tuvo que aceptar casarse con el joven ya que de no ser así nunca se casaría en la comunidad.

Como a las once de la mañana se escuchan tronidos o explosiones de cohetes anunciando que el *uandari* va en camino hacia la casa de la novia; lo acompañan una banda musical y alrededor de treinta personas entre familiares y amigos del novio. Al escuchar los tronidos de los cohetes, todos los presentes en la casa de la novia se movilizan en pos de recibir al *uandari*. Una vez que este y sus acompañantes han llegado, un varón familiar de la novia los invita a pasar,⁷⁸ y todos esperan a que el *uandari* solicite la presencia de la novia. Cuando la novia sale de sus recintos, es escoltada por su madre y por un primo de la futura esposa; esta última saluda a los presentes y todos salen de la casa dirigiéndose hacia la iglesia, seguidos por la banda musical, y por las personas encargadas de “avisar con los cohetes”. Porque la novia no conocía al novio, cuando el *uandari* fue a recoger a la muchacha ella se negaba a salir, y cuando su madre finalmente logró que saliera de la troje, la novia estaba llorando inconsolablemente. El *uandari* le dirigió unas palabras y logró que la joven se tranquilizara y continuaran su camino a la iglesia.

Ya en la entrada de la iglesia, el novio esperaba para recibir a la novia.

⁷⁸ En este caso, es el tío de la novia, hermano de la mamá, quien funge como anfitrión ya que el papá de la joven se encuentra en los Estados Unidos desde hace 10 años.

Cuando esto sucede, todos entran a la iglesia, se acomodan y esperan a que comience la consabida misa.

La ceremonia religiosa da inicio y el sacerdote, al ofrecer el sermón, les especifica a los novios lo que “Dios quiere para su matrimonio”, y hace algunas recomendaciones, tanto a ellos, los novios, como a sus familiares, para evitar su intromisión en la nueva relación. Específicamente, el padre conmina a ambas suegras a permitir que el nuevo matrimonio “viva bien”, sin que cada suegra se esté entrometiendo en su vida, porque, según afirmó el sacerdote, la mayoría de los fracasos de los matrimonios es debido a las intromisiones de las suegras.

Al terminar la misa, el nuevo matrimonio sale de la iglesia y es sorprendido por una lluvia de confeti que jubilosamente avientan los asistentes a la ceremonia. Al mismo tiempo, la banda musical comienza a tocar. Luego, todos se dirigen a la casa de los padrinos. El hecho de dirigirse primero a la casa de los padrinos es porque ello es una forma simbólica de hacer notar que ellos serán los que funjan como los “papás” del nuevo matrimonio, que serán los responsables de orientarlos, aconsejarlos y ayudarlos para que su matrimonio “vaya bien”, como ellos dicen.

Llegando a la casa de los padrinos, misma que se encuentra adornada con globos y flores blancas de plástico y papel. Todos entran a la casa y se acomodan: las mujeres regularmente se sientan en los petates que están en el suelo y los hombres en las bancas y mesas de madera improvisadas para la fiesta. Los recién casados se sentarán frente a una mesa designada, junto con los padrinos y los amigos del novio. La banda musical también se sitúa a un lado de donde se encuentran los novios, y en ese lugar sigue tocando.

Una vez acomodados, se ofrece una taza de chocolate y un pan blanco a todos los invitados. El pan blanco es un pan ceremonial elaborado exclusivamente para las bodas. Circulan las cervezas entre los asistentes. Algunas mujeres también ofrecen sidra a los asistentes y lo hacen principalmente a otras mujeres.

Luego de unas dos horas de convivencia, todos los invitados se retiran, comenzando por las mujeres que están cerca de la entrada de la casa; el destino será el domicilio del novio. En dicho lugar todos se acomodan de igual forma. Las mujeres de la casa servirán el churipo, primero a los hombres, después a los novios y padrinos, y finalmente a las mujeres invitadas. La banda musical no ha dejado de tocar. Comienzan a llegar otras mujeres con canastas llenas de pedazos de tela de colores brillantes, que posteriormente se utilizarán para amarrarlas en las trenzas de las mujeres parientas de la novia. Como en el domicilio de los padrinos, aquí también se ofrecen cervezas.

Mientras tanto, en la casa de la novia ya se ha acondicionado el lugar para recibir a todos los invitados. Se han colocado los petates donde se sentarán las mujeres, se adorna la mesa principal con un mantel blanco, mesa donde se acomodarán los novios y padrinos; luego se coloca el pastel y todos esperan la llegada del nuevo matrimonio. Una niña pasa una copalera cuyo humo aromático circula por todo el patio con la finalidad de evitar que los borrachos se peleen, según la creencia popular.

Luego de hora y media, aproximadamente, llegan algunos invitados a la casa de la novia. Las mujeres traen *chiquigüites* que son canastos tejidos un tanto diferentes en forma a los *chundes*, que contienen sarapes, cazos grandes de aluminio, sombreros y servilletas.

El recorrido de los tres domicilios: el de los padrinos, papás del novio y papás de la novia, es también una manera de avisar a la comunidad, con música y con cohetes, que esas tres familias estarán ahora emparentadas por un lazo social importante: el matrimonio. Es también una manera de hacer pública, a través de la boda, la nueva red social, y que también implica, y es sabido por la comunidad, que estas tres familias estarán vigilando que este matrimonio funcione, para así garantizar la cohesión social de las familias y, por extensión, la cohesión del pueblo,

a partir de las alianzas entre las nuevas generaciones.

Con un tronido de cohete, se avisa a los invitados que se encuentran en casa de la novia que ya vienen los novios. Cuando estos llegan, con ellos entran alrededor de 100 personas, algunas con más obsequios y todos se acomodan en el lugar. Los obsequios consisten en aproximadamente 40 cazos de aluminio que traen cargando las mujeres, y algunos hombres traen *chundes* o canastos grandes llenos de pan. Las mujeres parientes del padrino y del novio traen los *chiquigüites* llenos de telas, las cuales amarran en las trenzas de las mujeres parientes de la novia. También se avienta confeti entre los invitados. Todos beben cerveza, y algunas mujeres tienen el encargo de brindar con cada uno de los invitados, lo que hace que todas ellas se embriaguen rápidamente. El *uandari* llama a los novios y les dirige una perorata.⁷⁹ Todos los demás se divierten escuchando a la banda musical, tomando cerveza y platicando.

Luego de dirigirse al nuevo matrimonio, el *uandari* bendice a los asistentes y llama a los padrinos de la mesa para iniciar con otra fase del ritual para el que fue invitado. Convoca a los familiares más cercanos del novio y de la novia; forma un círculo con ellos donde, a su lado izquierdo, estarán los familiares varones del novio y los padrinos y, del lado derecho, los familiares femeninos de la novia. Después de rezar, elige a una mujer y a un hombre de los que se encuentran en el círculo, quienes deberán hincarse en un petate que se encuentra en medio de todos los reunidos en el rondel; posteriormente, los ahí reunidos se abrazan con sus vecinos cercanos, y para ello deben girar hacia la izquierda y derecha; dicho abrazo es señal de que son nuevos compadres, y mientras se abrazan dicen lo siguiente: "nunca te olvidaré, para siempre vas a ser mi compadre (sic)". Esta misma acción se hace posteriormente con todos los familiares de los novios, mimos que se encuentran en el círculo y se mueven poniéndose de pie para llevarla a cabo. Luego el *uandari* reza quedito; y cuando termina, todos se persignan y entonces el *uandari* da las

⁷⁹ Como este discurso que pronunció el *uandari* fue en *purhépecha*, pregunté a algunos invitados conocidos por mí de qué se trataba, y me dijeron que estaba dando consejos a los novios para su matrimonio. Es un quehacer que el *uandari* lleva a cabo, tal y como se hacía antiguamente según lo consigna la "Relación de Michoacán".

gracias a todos con un saludo de mano. Culminada esta parte del ritual, una señora avienta confeti a quienes forman el círculo. Con este ritual a cargo del *uandari* se sella el vínculo filial, así como el lazo social que de ahora en adelante existe entre las tres familias.

Acto seguido, la banda musical toca un vals para que los novios bailen con sus familiares. Algunas mujeres siguen amarrando telas en las trenzas de las mujeres familiares de la novia. Al mismo tiempo se hace un brindis con sidra entre las dos familias y los padrinos. Luego se parte el pastel y se distribuye entre los asistentes. Mientras todos saborean el pastel, se entregan los obsequios a los novios. En un lugar donde es visto por todos, el hermano de la novia, atento a dicha entrega, anota en una libreta los nombres de los que llevaron obsequios, con la finalidad de recordarlos para "cuando se les ofrezca", pues entre los *purhépecha* las reciprocidades son importantes desde antaño, en tanto formas de solidaridad social y prácticas de respeto. Los obsequios consisten en un metate, un molcajete, cazuelas y trastes de barro, utensilios de cocina como cucharas de madera, de peltre y de aluminio, comales, bateas, canastos, servilletas, cazos de aluminio y manteles bordados; así mismo, se obsequia ropa para el novio, misma que consiste en pantalones de mezclilla y camisas, botas, sombreros y sarapes. A cambio de todos los obsequios, se les entrega a los invitados el pan que hacen los familiares del novio. La banda musical no ha dejado de tocar. Después de que los obsequios se han depositado, algunos invitados bailan al ritmo de la banda, otros siguen bebiendo cerveza y platicando.

La organización de la fiesta relativa al matrimonio implica varias ceremonias dentro de un mismo ritual, así como una variedad de participantes para su realización: el *uandari*, los padrinos y sus familiares, los familiares de la novia y los familiares del novio, familiares que no solo se inscriben en el grupo doméstico, sino que incluyen a la familia extensa. Es común que, en el marco de las reciprocidades, se solicite también la ayuda de algunos compadres o amigos de ambas familias, para poder sustentar los gastos que implica la fiesta, dependiendo de lo que les

corresponda aportar a cada parte representada. Por ejemplo, en el caso de la novia, se buscan padrinos y madrinas casi para todo: padrinos de pastel, de cojines, de ramo, de lazo, de brindis, de traje o vestido, de música, etcétera. Así mismo, también se busca ayuda para hacer la comida, para comprar las cervezas e, incluso, para aportar los adornos de los domicilios; además, los padrinos también suelen buscar ayuda para sufragar los gastos para los que son requeridos.

Con relación a los regalos que se les obsequia a los novios, es muy interesante observar que, principalmente, se da lo que ellos utilizarán durante su vida cotidiana. Por ejemplo, a la mujer se le obsequian principalmente utensilios de cocina, cobijas o sarapes como ellos dicen, *chundes* o canastos, servilletas y manteles, es decir, todo aquello que la mujer y nueva esposa necesita para emprender su nueva vida. Estos objetos, además, simbolizan el rol femenino que la esposa ya ha interiorizado desde niña, y que se traduce en el confinamiento al ámbito privado. En cambio, al hombre se le obsequian prendas de uso corporal sea calzado (usualmente botas), pantalones, camisas y sombreros, que simbolizan su rol masculino que también ha interiorizado desde niño, y que lo mismo se traduce en su incorporación al ámbito público.

La descripción general de esta boda nos permite observar tanto los roles como la relación social que existe entre todos los involucrados. Los padrinos se incorporan a la familia extensa para apoyar al nuevo matrimonio y aconsejarlo, apoyarlo cuando tengan a sus hijos y estar al pendiente de lo que “van ocupando”. La celebración permite estrechar lazos entre las familias de los novios, para lograr una cohesión filial que redundará en una cohesión más amplia o comunitaria, y lograr una correspondencia entre una red social más amplia para futuras ocasiones. Como vimos, el caso narrado dista de ser un caso ideal o de un matrimonio resultante de un amor cultivado; con este caso quisimos mostrar, además, que no siempre los matrimonios se concretan por común acuerdo entre los contrayentes; que pueden ser los padres quienes tienen la última palabra en la negociación y en el destino de los hijos; que *el costumbre* puede percibirse y entenderse como una carga, en tanto

suele coaccionar a los *purhépecha* socavando sus deseos y decisiones individuales en favor de intereses familiares y comunitarios. A continuación describiremos otro caso.

Proceso de una fiesta concerniente a una boda en Cherán

Esperanza tenía 27 años cuando decidió fugarse con su novio. Su hermana Verónica relata que un día Esperanza salió de paseo con su novio Luis y no regresaron a su casa por la noche, hora cuando dijo que volvería. Como su mamá, doña Magdalena, en ese tiempo se quedaba a dormir en el domicilio de otra de sus hijas que está en Estados Unidos, Verónica pensó que tal vez Esperanza se había ido a dormir con su mamá. Verónica se retiró a dormir y alrededor de la una de la mañana oyó un carro que se estacionaba afuera de la casa. Verónica pensó que eran ellos, pero al ver la hora se dijo a sí misma: “no les voy a abrir luego luego, porque no son horas de llegar, y él no nos va a ver fácil porque no está mi papá”.

Verónica ya tenía la intención de decirle a Luis que de una vez se llevara a su hermana, porque era la segunda vez que llegaban tarde y era “muy delicado” que la gente viera eso, porque entonces iban a empezar a hablar mal de su hermana. Verónica escuchó que tocaron a la puerta y también escuchó que eran voces de varias mujeres; percibió que no eran ellos, su hermana y su novio, y decidió abrir la puerta. Eran las parientas de Luis, quienes llegaron con una caja llena de cerveza, una botella de tequila y cigarros. Las recién llegadas preguntaron por doña Magdalena, pero al saber que no se encontraba ahí, le pidieron a Verónica que las recibiera. Verónica es una mujer soltera, y como en Cherán es “mal visto” que las mujeres solteras ingieran bebidas alcohólicas, les dijo que mejor regresaran después, cuando estuviera doña Magdalena. Sin embargo, no hubo otra visita.

Luis es maestro de primaria, tiene 30 años, y vivió varios años en Uruapan donde estudió. Él está en contra de los gastos excesivos que se hacen en las bodas, y según su percepción, al final terminan todos “borrachos y peleándose”, por lo que le aseguró a la familia de Esperanza que ellos se casarían por la iglesia en Uruapan,

y que la fiesta se haría en un salón, para evitar todas las “tradiciones” que les generaran más gastos. Aunque Esperanza estaba de acuerdo con Luis, la familia de cada uno de los novios no pensaba igual que ellos.

Una mañana, dos meses después de que Esperanza “se fuera” con Luis, este informó a la familia de Esperanza que su mamá “iba a llevar pan”, ya que ella quería “casar bien a su hijo”, es decir, casarlo según *el costumbre*.⁸⁰ Esto incomodó mucho más a la familia de Esperanza, ya que, amén de la decisión de Esperanza de irse a vivir con Luis sin haberse casado antes, no estaban preparadas para ese acontecimiento pues, decían, en una mañana no pueden organizar a sus familiares para que los “acompañen” a recibir el pan. Sin embargo, Luis les aseguró que sería muy informal y que no era necesario que ellas “hicieran nada”.

Estuve presente con Verónica durante este acontecimiento: la entrega del pan, que sucedió de la siguiente manera: como a las 5:30 de la tarde, al domicilio de doña Magdalena llegó Luis en un auto, con una de sus hermanas mayores de nombre Eloísa. Como doña Magdalena no se hallaba en el domicilio, Verónica los recibió, y los recién llegados bajaron del auto cuatro cajas de cartón llenas con pan que ellos laman “de concha”, tres *chiquigüites*, dos *chundes* o canastos grandes con pan blanco o salado y pan dulce. Mientras Luis bajaba el pan, le dijo a Verónica que lo disculparan, porque él había quedado en que no “traería pan”, y que él no estaba de acuerdo, pero como su mamá se había puesto de *necia*, habían tenido que darle gusto, porque como estaba enferma de diabetes, un disgusto le podría hacer daño. Cuando terminaron de bajar todo, Luis se fue por su mamá. Eloísa, la hermana de Luis, se quedó con nosotras y todas entramos en una habitación. Cuando se fue Luis, Eloísa nos dijo que le había caído muy mal el comentario de su hermano, porque había dicho que su mamá era necia, y que debía de entender que él era el hijo más chico y, por ello, era “el gusto” de su mamá “casarlo bien”; Eloísa agregó que su madre había “casado bien” a todos sus hermanos, y que Luis no tenía por

⁸⁰ A diferencia de otras comunidades donde se refieren a “llevar el perdón”, en Cherán se utiliza más la expresión “llevar pan”.

qué haber dicho eso.

Mientras esperábamos a que llegaran, Eloísa me preguntó quién era yo y por qué estaba ahí. En esos momentos llegó su mamá, con otras cinco señoras y se sentaron. Doña Catalina, la mamá de Luis, le preguntó a Verónica por su mamá, a lo que Verónica respondió que se había tenido que ir al cerro temprano, porque uno de sus nietos le dijo que la acompañara para ver a unos animales que tienen allá, y que si no aprovechaban a ir ahora, que no sabían cuándo podrían ir. Entonces le preguntaron que si no le habían avisado que iban a venir, y Verónica les dijo que sí pero que no sabían la hora de la visita, que todavía no regresaban su madre y el nieto, y que como estaba lejos quién sabe a qué hora regresarían. La hermana de Luis dijo que a la mejor se estaba escondiendo, y todos comenzaron a reír. Después de que todos se quedaron en silencio, una de las señoras dijo: “bueno, entonces a lo que venimos”; acto seguido, se levantaron y tomaron cada una el *chiquigüite* o caja que habían traído.

Luis y su hermana nos dieron las cajas y las pusimos sobre la cama de la habitación donde nos hallábamos, luego, una por una, las señoras nos entregaron los *chiquigüites* y los vaciamos; posteriormente se los regresamos junto con las servilletas, mismas que cubrían los *chiquigüites*. Mientras nos daban los panes, dábamos las gracias. Posteriormente las señoras le dijeron a Verónica que le avisaran a doña Margarita que habían venido, hecho esto, todas se despidieron y se fueron.

Cuando ya se habían ido, Verónica y yo fuimos a ver el pan y yo le comenté que les habían traído mucho; ella me dijo que sí, pero que el que hubieran traído pan implicaba una obligación de regalarles camisas (*huanengos* o blusas de mujer),⁸¹ lo que debían hacer el día de la boda por la iglesia y, además, que iban a tener que comprar camisas para todas las señoras, y eso implicaba mucho gasto y

⁸¹ Se llaman también *uanengos* de relindo, que son las blusas tradicionales que caracterizan a la comunidad de Cherán.

no tenían dinero, por lo que estaba preocupada y tenía que pensar cómo le iban a hacer. Ella también me comentó que “ya no era hora para traer pan”, pues faltaban menos de quince días para la boda, y en ese tiempo no iban a poder comprar las camisas, porque tampoco es fácil encontrarlas. “Debieron de haber traído el pan antes”, insistía, casi después de que se fue Esperanza, y que ahora “no había modo y las habían visto fácil”, porque Luis ya había dicho que no iban a hacer nada como aquí en Cherán, “que no iban a traer pan, y por eso se iban a casar en Uruapan, para no hacer la fiesta como aquí, porque aquí traen feo modo, o sea, que es un grande gasto de comprar camisas y muebles”.⁸² Verónica me decía que si no lograban cumplir esa obligación, luego la gente “iba a andar hablando, porque así es la gente en Cherán, que luego andan hablando de lo que no hicieron”. Finalmente consiguieron el dinero para hacerle frente a la obligación o al gasto de las camisas.

Por otro lado también estaba la reputación de la familia de Luis, que si su mamá no hubiera seguido los estándares para llevar a cabo el matrimonio de su hijo, con todos los pasos que describimos, también serían “mal vistos” en Cherán.

La misa de la boda se celebró en una capilla de la ciudad de Uruapan, y después de la misa, todos nos fuimos al salón donde se llevaría a cabo la fiesta. Para mi sorpresa y la del novio, en una de las esquinas del salón ya estaban acomodados los muebles que la familia de la novia les había regalado; tres hermanos y alrededor de quince primos mandaron dinero de Estados Unidos para ayudar en los gastos. Días antes de la boda, Verónica ya me había comentado que estaba buscando un transporte para llevar los muebles a Uruapan (los muebles los compraron en Cherán), y yo le pregunté que para qué los llevaban si ellos vivirían en Cherán, a lo que su respuesta fue: “es que es la costumbre y además la gente tiene que ver que sí les dimos, si no van a pensar que ella no tiene familia que le haga sombra”. La fiesta se llevó a cabo según lo planeado, y cuando los novios pasaron a bailar su primera pieza como marido y mujer, las mujeres mayores se

⁸² La familia de la novia es la responsable de regalar los muebles para el hogar del futuro matrimonio. Por lo general consiste en comprar la recámara, roperos, estufa, lavadora, comedor, electrodomésticos, entre muchas cosas más.

levantaron y comenzaron a colgarle servilletas y morrales al novio al son de la música; vale señalar que esto fue algo que molestó al novio.

El padrino de velación, al terminar la pieza que bailaban los novios, hizo una ceremonia entre los familiares de los novios para fortalecer la unión de las familias, diciéndoles que desde ahora ya eran una sola familia y que debían dejar rencores y enojos pasados.⁸³ También conminó a las señoras para que se abrazaran y comenzaron a bailar con los padrinos. Mientras esto sucedía, algunos invitados comenzaron a colgarle al novio los zarapes y cobertores que les regalaron los familiares.



Regalos en una fiesta de boda realizada en Cherán, Michoacán.

Cabe señalar que en la fiesta se ofreció muy poco vino, ya que el novio quiso evitar a toda costa que los “parientes se emborracharan”. La fiesta terminó a las tres de la mañana y la mayoría de los asistentes regresaron a Cherán. Por su parte, el nuevo matrimonio se quedó en Uruapan.

Este caso también nos permite mostrar las diferentes posturas que pueden tener los individuos dependiendo de su posición en la familia y en la comunidad. A

⁸³ Cabe apuntar que, en el caso de Cherán, este rito lo dirige un hombre mayor o anciano al que nombran *t'arhepiti*, pero como no se había invitado a ninguno, lo realizó el padrino de velación. Los padrinos de velación fueron un médico local y su esposa, figuras reconocidas en la comunidad, ya porque él fue presidente municipal de Cherán (de 1988 a 1992), ya por su preocupación demostrada por rescatar las tradiciones de su pueblo.

diferencia del caso anterior documentado en el pueblo de Turícuaro, donde los intereses familiares, comunitarios y la fuerza de *el costumbre* tuvieron cierto peso determinante en el desarrollo de los eventos, en este otro caso pesó más la decisión de la novia frente a la de su madre y de su hermana mayor, en cuanto al asunto de irse a vivir con el novio antes de casarse, lo que claramente cuestiona la fuerza coercitiva que *el costumbre* supone ejercer en las personas. Así mismo, algunas de las disposiciones del novio pesaron más que la de su madre, al menos en algunos asuntos relativos a la forma en que se organizó y se llevó a cabo la fiesta. Empero, a pesar de los intentos de Luis por evitar que la gente hiciera lo que *el costumbre* les dicta, Luis no lo logró evitar del todo, pues no lo hizo en el asunto de los rituales de afianzamiento entre las familias y los padrinos, como tampoco impidió que los parientes de la novia lo contravinieran en el asunto de no cumplir las condiciones que impone *el costumbre*, al lograr los parientes de la novia cumplir con su obligación de apoyar a su familia, ya que la rendición de cuentas que se exige a las familias de los novios, como el prodigar obsequios, no solo es vista dentro de las mismas familias, sino que está a la vista de toda la comunidad.

Así entonces, a partir de ambos casos, el de Turícuaro y el de Cherán, vemos que la sociedad *purhépecha* no está libre de inconsistencias o contradicciones culturales; ***el costumbre*, como otros sistemas normativos, no es uno que permanece inalterado; es un conjunto de normas negociables en situaciones críticas y no siempre se consideran pertinentes u oportunas; son lineamientos que los *purhépecha* eligen o no en función de sus circunstancias y momentos en los que se encuentran interactuando, aun cuando impliquen situaciones contradictorias o no satisfactorias para ojos de su familia o la comunidad.**

Vida en matrimonio

Entre los *purhépecha* la residencia supone ser patrilocal, pues cuando se realiza un nuevo matrimonio se espera que la pareja recién casada se vaya a vivir a la casa de los padres del novio, pero solo mientras logran independizarse. Sin embargo, los *purhépecha*, en general, consideran esta residencia como transitoria,

ya que el ideal es que logren conseguir un solar propio, como ellos dicen, ya sea un solar heredado o comprado, y poder estar en condiciones de independizarse de los padres del novio o esposo. Así, también existen ciertos matices que me gustaría señalar, respecto a dicha residencia.

Los recién casados comparten la *parangua* de los padres de él, por lo menos hasta el nacimiento del primer hijo de la pareja, o el nieto de los padres del marido, como estos últimos, los padres del marido, prefieren verlo. Si la familia sigue creciendo, la pareja instalará una segunda *parangua* en el mismo hogar, marcando con ello una subdivisión económico-administrativa dentro de la familia. También es común que el hijo que se queda con los padres sea quien herede ese espacio o, en su defecto, se dividirá el terreno familiar para que el espacio del solar heredado sea independiente al hogar o cocina de los padres. Esta estructura se encuentra en la familia de Victoria, en Santo Tomás. Ahí, en un mismo terreno, viven sus papás, su hermano con su esposa y sus tres hijos, también dos de los sobrinos de Victoria con sus respectivas esposas, y la misma Victoria. El que dichos sobrinos radiquen ahí es porque el hermano de Victoria, padre de los jóvenes, murió a causa del alcoholismo, y su abuelo, padre de Victoria, se hizo cargo de los muchachos, ya que su nuera o madre de estos se encuentra en Estados Unidos.

Como los dos muchachos que radican en casa de Victoria tienen relativamente poco de haberse llevado a las novias, comparten la *parangua* de su abuela y ahí comen todos. El hermano de Victoria y su esposa tienen su propia *parangua*, pero es común que en ocasiones también la compartan con los dos sobrinos de Victoria y las respectivas esposas de los jóvenes.

A diferencia de otros pueblos *purhépecha*, en Santo Tomás, cuando una pareja de jóvenes decide fugarse, pueden pasar meses, o incluso años, antes de que se casen por el civil y por la iglesia, por lo que estarán a disposición de la suegra. En el caso de la mamá de Victoria, quien es abuela de los jóvenes sobrinos de esta última pero no suegra de las esposas de ellos, no se sentía con la autoridad

para pedirle a por lo menos una de las jóvenes esposas a que le ayudara a hacer algo de los quehaceres domésticos. Victoria me contó que su mamá era la que preparaba la comida, hacía el quehacer y se encargaba de todo, y que la muchacha no le ayudaba en nada. Cuando Victoria le reclamó a su sobrino el por qué no hacía nada su esposa, él le contestó que ella no iba a hacer nada, porque “así se arreglaron entre ellos” como pareja; además, el joven agregó que le dijo a su esposa que cuando ella se fuera con él no iba a hacer nada en la casa, y por eso su esposa no lo hacía. Ante tal argumento, Victoria entonces habló con su papá para ver qué podían hacer, a lo que él le comentó que ya los iban a “acivilar” (casarlos por el civil), para que la muchacha “hiciera su responsabilidad”. Casar a los jóvenes por el civil conlleva la adquisición de ciertas responsabilidades o, como ellos dicen, que los “acivilados” tendrán que ver por sí mismos, aun cuando vivan en casa de la suegra, o en casa ajena como en este caso.

Entonces, la cantidad de miembros en un hogar *purhépecha* puede variar. En el caso de Victoria, quien recientemente se casó, su actual domicilio pertenecía a sus suegros, pues cuando su esposo se la robó la llevó ahí, como lo establece *el costumbre*, según lo hemos venido diciendo. Cuando ella llegó a esa casa, vivían los papás del esposo, así como uno de los hermanos de este último junto con su esposa. Debido a que solo existía una cocina en el lugar, las mujeres se turnaban para hacer sus actividades, pues cada quién debe ver por su propia familia, aunque todos vivan juntos: "Aquí vivíamos juntos, una cocina nomás teníamos, entre tres; por eso a veces ella (su concuña) primero echaba tortilla, o a veces yo primero o a veces mi suegra primero, y así, andábamos ya" (V., 55 años, casada).

En la vida privada, los hombres son los que tienen la autoridad, pues ellos son los encargados de administrar la sociedad conyugal y dirigir a la mujer y a los hijos, dentro de una distribución de roles conforme a lo que dicta *el costumbre purhépecha*. En la división entre la familia y la comunidad, solo el hombre circula entre ambas. Después del casamiento, la mujer sale de la vida privada y de la autoridad del padre y de la madre para entrar nuevamente a la vida privada y adquirir

la responsabilidad de ocuparse de la casa y de criar a los hijos, y quedar bajo la autoridad del marido y de la suegra.

Aunque el hombre es el que tiene la autoridad dentro de la familia, en la mayoría de los casos la mujer es la encargada de hacer que se cumpla dicha autoridad. De acuerdo con Gallardo (2008: 13),

Culturalmente las mujeres tienen la responsabilidad de vigilar e inducir la conducta de los hombres, ya que entre los *purhépecha* se reconoce que el conocimiento y autoridad de los hombres es uno que refuncionalizan las mujeres, quienes por obligación deben apremiarlo a que haga las cosas que le corresponden según sus roles de género.

En este sentido, "la mujer se convierte en el principal defensor y transmisor de la ideología patriarcal" (Hierro, 1998: 16). La suegra (madre del esposo) es una figura muy importante dentro de la familia *purhépecha*, pues mientras se vive en su domicilio, y aun después, ella es la encargada de velar por el honor del hijo cuando él no está, y hacer que su nuera acate las normas que dicta la cultura dentro de la vida privada. "Una como mujer necesita siempre de alguien que la frene, como la suegra, para que *no ande así nomás*" (V., 55 años, casada).

Una vez que se ha celebrado el matrimonio, la actitud de la familia del marido para con la esposa cambia radicalmente. La mujer, al haber dejado de ser una amenaza para el honor de su familia, pasa a ser una amenaza para el honor de la familia del marido. Por lo tanto, deberá seguir, nuevamente, una serie de comportamientos y conductas que no pongan en entredicho el honor de su esposo y, por ende, el de su familia política. Al respecto, Foucault (1986: 134) apunta lo siguiente:

La posición familiar y cívica de la mujer casada impone reglas de una conducta que es la de una práctica sexual estrictamente conyugal. No es que la virtud sea inútil para las mujeres, lejos de ello; pero su "saber" tiene como función garantizar que sabrán respetar, por propia voluntad y razón, las reglas que se les han impuesto.

Además de las conductas y comportamientos que he descrito hasta aquí, la mujer también tiene que asegurar que los hijos que tenga sean del marido, y esto lo logrará mediante el buen comportamiento y la vigilancia constante de su suegra y cuñadas.

En el caso de Luis y Esperanza, que antes describimos, cuando yo platicaba con Luis mientras eran novios, en innumerables ocasiones había expresado su inconformidad hacia ciertas “tradiciones” que hay en Cherán (inconformidad resultante de haber vivido muchos años en Uruapan), y se percibe en él, al igual que en Esperanza, un conflicto entre seguir lo que manda *el costumbre* o actuar al margen de la misma, ya que al principio él estaba de acuerdo en que su esposa siguiera trabajando por lo menos hasta tener a su primer hijo, y en algunas ocasiones me aseguró que ella seguiría su vida como cuando era soltera. Después del matrimonio las cosas cambiaron, debido a los constantes comentarios que su familia le hace a Luis. Él ya no está de acuerdo en que su esposa trabaje, y le cuestiona constantemente el hecho de que ella “se arregle tanto” para ir a trabajar. En una ocasión también le prohibió que fuera a ver a su mamá, porque, según dijo, ella, la mamá de Esperanza, ya no tenía que hacer nada en esa casa, pues ya no pertenecía a ella. Esto es algo muy común en las comunidades *purhépecha* y en especial en Cherán, pues las suegras son las que ejercen un notable control sobre la conciencia y la conducta de sus hijos. Por esta razón, los matrimonios viven constantemente en un conflicto por los comentarios y críticas que se hacen sobre las nueras y sus conductas.

Es en estos momentos de conflicto en los que algunas veces se nota la incongruencia entre los discursos relativos a lo que se hace o debe hacer. La mamá de Victoria, lo mismo que su hermana, constantemente la incitaban a que se casara, porque existía el temor de que muriera su madre y Victoria no tuviera “quien le hiciera sombra”.⁸⁴ Después de casarse y tener fuertes conflictos con su suegra y sus cuñadas, su mamá y hermana trataban de convencerla para que se regresara a su casa y ya no continuara sufriendo maltratos pues, decían, Victoria no sería “la única ni la última” en regresar a su casa. Sin embargo, Victoria no quería, ya que eso le significaría “ser mal vista” por la comunidad. Es por eso que, dependiendo de la situación en que se encuentran los sujetos, estos utilizarán solo ciertos discursos

⁸⁴ Para los *purhépecha* tener el respaldo de los padres es muy importante, ya que son los que pueden defender de malos tratos, ofensas y violaciones. Cuando no existen ninguno de los padres, para el caso de la mujer, puede ser peligroso, ya que cualquiera puede abusar de ellas y nadie las defenderá.

y actuarán conforme a los esquemas de pensamiento que han interiorizado.

Un hombre *purhépecha* me aseguró que los hijos que tenía “eran solo de su mujer”, pues él no estaba completamente seguro de que fueran de él, debido a que él trabaja fuera de su comunidad y, como “están independizados”, no hay quien vigile continuamente el comportamiento de su esposa.

Cuando un hombre casado se encuentra fuera de su hogar, ya sea en Estados Unidos o por permanecer largos periodos en el campo o fuera de su comunidad también por cuestiones de trabajo, la esposa que vive con su suegra deberá realizar no solo las actividades que esta le imponga, sino una serie de comportamientos y conductas que le garanticen que está respetando al marido. Algunas mujeres me aseguraron que las suegras son “muy malas”, porque a veces hasta las golpean, no les permiten bañarse pues dicen que para qué, si no van a salir a ver a nadie; tampoco las dejan salir y se encuentran vigiladas constantemente. "A mí me había tocado feo aquí, igual que los anteriores (gente mayor) así eran mero ya; esteee... me decía feo mi suegra también. Ella me llegó a pegar también, me llegó a descalabrar. Como aquí *semos* muy delicados para alguna cosa" (A., 65 años, viuda).

Aunque estas actitudes no engloban a la totalidad de las suegras (golpear, no dejar salir, etcétera), la mayoría sí ejerce cierto poder para evitar que sus nueras “sean mal vistas” por la comunidad y se ponga en duda el honor de su hijo.

Las comunidades *purhépecha* mantienen una larga tradición migratoria. Es así que la mayoría de las veces, cuando los hombres no tienen un ingreso fijo y ya se llevaron a la novia, deciden migrar a Estados Unidos y poder cumplir con su papel de proveedor. Así, las mujeres quedan a cargo de las suegras, por lo que serán ellas las que ahora cuiden y vigilen el “honor” de su familia. La vigilancia es fuerte, ya que también existe cierta tendencia a que las mujeres que se quedan solas por muchos años, tengan relaciones extramaritales.

Supe el caso de un joven cuya madre había muerto y él vivía solo con su papá. El joven decidió casarse e irse a Estados Unidos para mantener a su esposa. La joven se quedó encargada con su suegro. El esposo le mandaba dinero constantemente. Después de dos años, la mujer le dijo a su suegro que tenía un tumor, para ocultar que estaba embarazada, pero cuando ya no lo pudo ocultar se regresó a casa de sus papás. Nunca supieron de quién quedó embarazada. El joven se regresó de Estados Unidos y se volvió a casar, pero por la experiencia pasada decidió no irse más, por lo que compró una camioneta y da servicio de transporte local entre comunidades. Cuando se emborracha, todavía llora por lo que le pasó. La gente expresa que, como la esposa no tenía suegra, por eso pudo “andar” como quería.

Las suegras, en sí, son las encargadas de vigilar el comportamiento de su nuera y, de hecho, culparán a la mujer si el hombre es el que decide ser promiscuo. Para el hombre esto es permisible en cierta medida, y solo pocas veces será juzgado por la comunidad. Me relataron el caso de una joven que sospechaba que su marido estaba teniendo relaciones con otro hombre. Un día lo siguió para confirmar el hecho, y asegura que encontró a su marido con otro hombre. Al regresar a su casa, su suegra le reclamó porque se había salido sin permiso, y le dijo que por eso su hijo “ya no la quería”. Cuando la mujer le relató a la suegra su descubrimiento, la suegra le contestó: “¡pos cómo no!, tienen que buscarse otro donde desahogarse, porque tú ni para eso sirves; y ni vayas a pensar en irte, porque aquí te casaste y aquí te quedas!”. La mujer sigue viviendo en casa de su suegra.

Cuando la mujer busca ayuda económica porque lo que provee el marido al hogar no alcanza, por salirse ella de su rol también puede estar sujeta a murmuraciones y chismes que pueden desprestigiarla. En el caso de Victoria, cuando una tía le enseñó a hacer pan, su suegra comenzó a levantarle falsos testimonios, según dice Victoria, no tanto por perjudicarla, sino porque estaba actuando diferente a los roles que están establecidos para la mujer. Como Victoria

iba a hacer pan a la casa de su tía, la suegra comenzó a decir que la habían “agarrado” unos soldados y, por lo tanto, estaba poniendo en peligro el honor de su hijo:

Como son las suegras, antes todavía no dejaban andar así tanto solito, se enojaba mi suegra y me decía: *Tu qué es que estás haciendo que todo el día vas, a ti qué te da tía Dora, qué te da*, y yo no le resongaba, así nomás me ponía ya, agachando la cabeza. Y mi suegra me decía: *A tí es que te digo, ya no andes yendo así, un derrepente te van a agarrar por ahí, y qué vas a hacer...* Y yo le decía: Oh, pues quién me va a agarrar, le decía nomás y ella me decía: *Sí, pero no está bien que así vas todo el día*. Pero yo iba a hacer pan... Después dijo mi suegra que me habían agarrado los soldados, mi suegra le dijo a mi señor: *Sí, tú lo estás esperando aquí como menso, como pendejo porque ya comiste oreja*. Así le dijo, le dijo a su hijo: *Por eso no le regañas, pa que esa ande así, ¿qué, tú no traís dinero, qué tú no trabajas, o por qué anda así ella?* Y mi señor también estaba enojado, y le respondía. Luego yo le dije a mi señor: *Ya no voy a hacer, le dije a mi señor: Ya no voy a hacer, para que no diga así tu mamá;* y él me dijo: *¿Te agarraron soldados?*, me dijo en tarasco como semos ya de cochinos de hablar. Y yo le dije: *Nadie no me agarró a mí, nadie no me agarró* (V., 65 años, viuda).

Las diferentes circunstancias que viven los *purhépecha* con quienes conviví, conllevan constantes situaciones ritualizadas donde se hace referencia a los ideales que suponen las normativas sociales sobre el deber ser de todos los involucrados, pero que en la práctica también se manipulan, reinterpretan e interiorizan, dependiendo de la posición social en que se ubica el actuante. Se puede notar entonces cómo cada individuo *hace género*, al actuar de determinada manera a partir de su posición social, y qué implicaciones tiene este actuar en la *rendición de cuentas*, tanto frente a la familia como frente a la comunidad. Los casos narrados nos permiten mirar una cultura dinámica, donde más allá de seguir un ideal, las normas se negocian, se modifican y se interpretan constantemente. Los *purhépecha* hacen o dejan de hacer según circunstancias e intereses individuales o colectivos en momentos y lugares determinados, lo que acusa cierta manipulación de *el costumbre* en tanto sus normas, preceptos y valores que apelan a un pasado idealizado y pueden resultar obsoletos en situaciones presentes o reales, lo que hace que *el costumbre* no siempre influya o determine una forma de pensar o un estilo de vida que pondere un sentido de un nosotros como comunidad.

Matrimonio, roles de género y prestigio social

Una vez que las mujeres casadas participan de la vida social por ser nuevas

señoras, también conminarán, en su momento, a los jóvenes solteros a establecer un matrimonio a edades tempranas. Estas nuevas señoras centran sus consejos sobre todo en otras mujeres, señalándoles ciertas ventajas que conlleva el matrimonio a dicha edad, como lo es otorgarles cierta garantía de que ellas “no sufrirán” si eventualmente sus padres les llegan a faltar, o que buscar casarse a dicha edad evita que las jóvenes pasen a formar parte de las mujeres “quedadas”, argumento que también favorece el que no se rebasen las edades ideales para contraer matrimonio. Son consejos y enseñanzas que las nuevas señoras aprendieron, y que ahora recrearán prolongando el ideal en los sectores jóvenes de la población.

Al respecto, podemos entender por qué dos de las mujeres que entrevistamos, cuyas edades eran de 45 y 50 años, asumían un cierto sentido de vergüenza por ser consideradas y considerarse como mujeres “quedadas”, en tanto habían rebasado la edad recomendada o tenida como ideal para casarse. Empero, y pese a esta regla relativa a la edad, ambas mujeres contrajeron matrimonio, y no solo eso, una de ellas, oriunda de la comunidad de Santo Tomás, llegó a ocupar un lugar importante en su pueblo, lugar que normalmente es, o era, privativo de los varones, algo que por demás llama la atención, toda vez que también rompió con las normatividades de *el costumbre*.

Ella siempre fue considerada como alguien que “sabía hablar bien”, es decir, alguien que “sabía las costumbres de su pueblo”, lo que la ubicaba como candidata eventual a ser *uandari*, algo que, como vimos, conlleva prestigio, respeto y reconocimiento social, atributos que, sin embargo, no se le delegaban por ser soltera y, por tanto, ella no podía fungir como tal, amén de que son raros o extraordinarios los casos de mujeres *uandari*, algo que también le impedía adquirir tal investidura. Pese a su edad, ella, como decíamos, contrajo matrimonio (con un hombre viudo), hecho que redundó tanto en su anterior forma de pensarse como mujer (quedada) así como en las limitaciones que le impedían ser reconocida como *uandari*; así, al estar casada, no solo ascendió en la jerarquía social, sino también

en la jerarquía ritual, ámbitos que le permitieron comunicar a los jóvenes los consejos relativos a ser un buen esposo o esposa. Como “señora” y como *uandari*, ella puede expresarse públicamente y ser escuchada por todos los sectores generacionales de la población: niños, jóvenes, adultos y ancianos, cuando recrea, en su discurso, aquello acerca de lo que se espera dentro del matrimonio.

Otra mujer “quedada” de 48 años que entrevisté, y cuya madre murió recientemente, me comentó que ahora muchos hombres borrachos iban hasta su casa por la madrugada y le gritaban que les abriera la puerta. Aunque una de sus sobrinas se queda con ella en casa, ello no impide que esta mujer exprese su miedo de que la vayan “a ver fácil”. Es otro caso que nos muestra que el ideal de matrimonio a temprana edad sigue estando presente y pesa en el pensamiento sobre todo de este grupo de mujeres “quedadas”, quienes expresan sentimientos de temor y sentidos de vergüenza por tal condición, misma que deviene en una especie de desprestigio social, en tanto también son vistas y percibidas de forma malintencionada y acaso despectiva por su sociedad.

Como antes señalamos, existen mujeres casadas y con hijos que, aunque se dedican a las labores domésticas, también aportan ingresos monetarios a los gastos familiares, lo que las obliga a trasladarse diariamente fuera de su comunidad. Estas mujeres son aquellas que están más a favor de que sus hijas, y las jóvenes en general, estudien y no se casen a edad temprana, que es la edad que aconseja el común de las mujeres mayores. Sin embargo, como es de esperarse dada la coerción que sobre el pensamiento y la conducta ejerce *el costumbre*, sobre estas mujeres recae cierto estigma por parte del resto de su comunidad, y son “mal vistas” sobre todo por el sector de mujeres adultas y ancianas más conservador. Por lo tanto, muchas de las hijas de estas mujeres que trabajan, sucumben a la presión de dicho sector conservador y terminan casándose para evitar “ser vistas como su mamá”, es decir, criticadas y tratadas con cierto desdén. En contraposición a estas jóvenes que estudian y dejan de hacerlo para buscar casarse y evitar el estigma, existen otras jóvenes que sí desean continuar con sus estudios, pero se enfrentan

a la decisión de sus padres quienes no se los permiten, argumentando que ellos “solo perderán dinero”, pues, dicen “al final sus hijas terminarán casándose”.

Igualmente están aquellas jóvenes que salen a estudiar fuera de su comunidad, usualmente en las ciudades cercanas de Zamora, Uruapan y Morelia, donde también encuentran trabajo al terminar de estudiar, lo mismo que otras libertades, por lo que deciden radicar en dichas ciudades y, al cabo de un tiempo, estas jóvenes perciben y entienden de forma diferente aquellos ideales de matrimonio que privan en sus comunidades, sobre todo cuando reflexionan acerca de la experiencia de sus amigas y conocidas que sí decidieron permanecer o regresar a su comunidad para casarse y tener hijos. Por otro lado, pese a que algunas de estas jóvenes añoran regresar a residir en su comunidad, sienten que en cierta medida ello no será posible, ya que intuyen que no volverán a encajar en sus pueblos por no haber seguido *el costumbre*; ellas están conscientes de ello y saben que si deciden regresar, serán señaladas por cuanto no acataron las normativas para vivir en armonía con su sociedad, lo que también redundará, además, en detrimento del honor de la familia.

CONCLUSIONES

Desde nuestra perspectiva, estas diferentes formas de ver y de hacer las cosas, nos revela que, **dentro de la sociedad *purhépecha*, hacer género está directamente relacionado tanto con las presiones ideológicas y sociales como con la experiencia personal que vive cada mujer, con el lugar que ocupa dentro de la jerarquía familiar según su edad, con la época que le tocó vivir y, además, depende también de los terceros que miran y sancionan lo que se hace; es decir, al actuar subyace una ideología, una historia y una opinión popular, que redundan en las formas por las cuales ellas llevan a cabo su *rendición de cuentas*.** Las mujeres que viven fuera de su comunidad, fuera del alcance de la mirada que conlleva juicios valorativos y que sanciona, eventualmente modifican su forma de pensar, su actitud y su comportamiento, ya que en tal

alejamiento no hay reproche, juicio condenatorio o sanción social.

CONSIDERACIONES FINALES

Esta etnografía y su análisis sobre los valores de honor y vergüenza sexual, denotados en un número de conceptos que constituyen una parte de la axiología sobre el *ser* y el *deber ser purhépecha* en su sociedad, y que localmente se verbalizan como *kashumbikua*, *sési ambéni* y *kurátzekua*, entre otros, trató de mostrar contextos y situaciones en los que dichos valores pueden apreciarse, cuando ellas y ellos los expresan y actúan tanto en ambientes cotidianos como festivos, lo que nos permitió entender un poco más acerca de los ideales de conducta femenina y masculina en la cultura *purhépecha*, y acerca del peso diferencial que estos ideales tienen en las personas, mismas que no siempre asumen a *el costumbre* como guía que norma lo que hacen o deberán hacer.

La investigación nos mostró una sociedad diversa, cambiante, contradictoria, en la que los individuos actúan y toman decisiones dependiendo tanto de factores como la edad, la posición generacional dentro de la familia, el estado civil, el género, el estatus social y económico, así como del momento concreto en el que cada individuo se encuentra: en el hogar familiar, en un lugar público y tiempo festivo, en situaciones del día a día cotidiano delante de terceros que observan o en momentos diferentes de rituales específicos.

Las diferentes circunstancias que viven los *purhépecha* con quienes conviví, conllevan constantes situaciones ritualizadas donde se hace referencia a los ideales que suponen las normativas sociales sobre el deber ser de todos los involucrados, pero que en la práctica también se manipulan, reinterpretan e interiorizan, dependiendo, como dijimos, tanto del lugar como de la posición social en que se ubica el actuante. Se puede notar entonces cómo cada individuo hace género, al actuar de determinada manera a partir de su posición social, y qué implicaciones tiene este actuar en la rendición de cuentas, tanto frente a la familia como frente a la comunidad. Los casos y situaciones narradas nos permiten mirar una cultura

dinámica, donde más allá de seguir un ideal, las normas se negocian, se modifican y se interpretan constantemente.

La mayoría de las mujeres entrevistadas: adultas y adultas mayores, se dedican a las labores hogareñas y, algunas, además, también hacen aportación económica a partir de la elaboración y venta de artesanías o alimentos. Por su parte, algunos de los esposos de estas mujeres se dedican a las faenas en el campo, otros se emplean como asalariados en ciudades cercanas, y otros más están en Estados Unidos; son ocupaciones que implican ausencias temporales o prolongadas, y que eventualmente impiden a los hombres ejercer su autoridad en el núcleo familiar, abriendo espacios de intervención y decisión a sus esposas e, incluso, otorgando cierta libertad de hacer a sus hijos. Este grupo de mujeres, cuyas edades oscilan entre los 45 y los 70 años, son quienes hacen énfasis constante en que se sigan las normativas de conducta en aras de lograr una familia estable y bien vista, como ellas dicen. Sus afirmaciones sobre participar de manera activa en la vida ritual y eventos festivos, siguiendo las normas de *el costumbre* que también siguieron los anteriores o antepasados, son constantes en los discursos de este sector de la población. Por tanto, es constante la reiteración de estas hacia los jóvenes, acerca de cuáles son o deben ser sus responsabilidades al actuar como parte de la familia y como parte de la comunidad.

Así mismo, este grupo, que supone haber vivido un cierto estilo de vida y por ello lo defiende, mira, entiende y concientiza al matrimonio como una de las formas en que hombres y mujeres son socialmente reconocidos como adultos; ellas comunican a los jóvenes que a partir de “casarse bien” será como ellos lograrán “hacer su responsabilidad”, y ser reconocidos y apreciados de forma diferente por la comunidad, lo que significa que los hombres adquirirán el estatus social de *tatás* y podrán formar parte de los cargos comunitarios, mientras que las mujeres pasarán a ser del grupo de las “señoras” o *nanás*, por lo que también serán tomadas en cuenta en decisiones de alcance comunitario, accediendo a reuniones y conversaciones a las que antes no podían. De igual forma, a través de este grupo

de mujeres, los jóvenes aprenden y serán conscientes de que también tendrán una nueva familia que continúe su vigilancia, y en este ideal procrearán y darán continuidad a la enseñanza de sus mayores.

Como antes señalamos, existen mujeres casadas y con hijos que, aunque se dedican a las labores domésticas, también aportan ingresos monetarios a los gastos familiares, lo que las obliga a trasladarse diariamente fuera de su comunidad. Estas mujeres son aquellas que están más a favor de que sus hijas, y las jóvenes en general, estudien y no se casen a edad temprana, que es la edad que aconseja el común de las mujeres mayores. Sin embargo, como es de esperarse dada la coerción que sobre el pensamiento y la conducta ejerce *el costumbre*, sobre estas mujeres recae cierto estigma por parte del resto de su comunidad, y son “mal vistas” sobre todo por el sector de mujeres adultas y ancianas más conservador.

Como vimos, una vez que las mujeres casadas participan de la vida social por ser nuevas señoras, también conminarán, en su momento, a los jóvenes solteros a establecer un matrimonio a edades tempranas. Estas nuevas señoras centran sus consejos sobre todo en otras mujeres, señalándoles ciertas ventajas que conlleva el matrimonio a dicha edad, como lo es otorgarles cierta garantía de que ellas “no sufrirán” si eventualmente sus padres les llegan a faltar, o que buscar casarse a dicha edad evita que las jóvenes pasen a formar parte de las mujeres “quedadas”, argumento que también favorece el que no se rebasen las edades ideales para contraer matrimonio. Son consejos y enseñanzas que las nuevas “señoras” aprendieron, y que ahora recrearán prolongando el ideal en los sectores jóvenes de la población.

Fue a través de la reconstrucción de tres genealogías que también pudimos analizar por qué existe tanto interés en las mujeres en que se sigan las normativas de *el costumbre*, tanto por ellas mismas como dentro de su familia, y vislumbramos que, por esta razón, el rendir cuentas hacia los demás adquiere especial relevancia en el resguardo y la prolongación del honor familiar. A partir de este interés por parte

de las mujeres, o de la mayoría de ellas, es que el resto del grupo hereda el pensar y el hacer vinculado o desprendido de sus antepasados. Así mismo, de los antepasados o de los mayores también se hereda cierto estigma o mal antecedente. Si bien muchos antecedentes heredados no son tan perjudiciales en términos de las interacciones sociales, como el ser de las “que se casan grandes”, hay otros que sí influyen directa y de manera determinante en la elección o aceptación del consorte, como lo es el ser familiar de una mujer tenida como mujer fácil, o ser hijo o hija de un papá borracho. Para las mujeres adultas que se dedican exclusivamente a las labores domésticas, el conocimiento de los antecedentes ajenos es una forma en la que se puede saber si el hijo o la hija han elegido a alguien adecuado para el matrimonio. Como vimos en el capítulo II, en el caso de los hombres, dichos antecedentes también están relacionados con el trabajo y responsabilidad social por parte del joven prospecto y, por lo tanto, son indicadores de que las mujeres perciben y les permiten saber si el joven será buen proveedor o no.

De la misma manera se valoran varios aspectos de las familias de las jóvenes que podrían ser futuras nueras. Porque es fundamental conocer los antecedentes de las mujeres para aceptarlas dentro de la familia del novio o eventual esposo, es que se les recuerda a los jóvenes que es mejor casarse con alguien de su comunidad, ya que así “sabrán de dónde vienen”. Considero que esto es una manera más de control u orden social, así como una manera para lograr una reglamentación de la sexualidad, por lo menos hacia las mujeres *purhépecha*. Y pienso, además, que por ser las mujeres las que impelen al hombre a seguir *el costumbre*, es que ellas también asumen la responsabilidad de que se cumpla la vigilancia del comportamiento de las otras mujeres, para que no olviden las obligaciones de sí mismas, puesto que de estas obligaciones se desprenden o se garantizan las obligaciones de los hombres, ya sea dentro de la familia al cuidar a las hijas y hermanas, ya sea cuando se pasa a formar parte de otra familia.

Cultivar la *k'urátsikua* o vergüenza en el actuar cotidiano de las mujeres, es fundamental para la familia, para el barrio donde radican y para la comunidad, en

tanto esta última también está sujeta a la opinión que de ella o de sus mujeres se tiene en otras comunidades. Así, después de que las mujeres de la familia ya son consideradas “muchachas” o casaderas, la vigilancia hacia ellas se intensifica, tanto por parte de su familia como por la comunidad. Cumplir con las normativas de horario, espacio y comportamiento es necesario para ser *k’ashumbiti*, es decir, ser una persona bien criada, bien nacida, en tanto ha seguido las enseñanzas de los mayores. De la joven *k’ashumbiti* se espera que se mantenga virgen hasta llegar al matrimonio. Es en su etapa de casadera que surgen las relaciones de poder entre madre e hija; como vimos, las acciones de las madres estarán encaminadas a cuidar, vigilar y controlar las acciones de sus hijas, siendo ellas, las madres, las principales interesadas en que sigan las normativas establecidas como ideal femenino. Así, podemos entender por qué, ante cierta permisibilidad por parte de algunos padres varones respecto a ciertas acciones de sus hijas, es que las madres se tornan en contra de esta permisibilidad y acciones que, a sus ojos, ponen en peligro el honor de su linaje frente a la comunidad, aunque no el honor del linaje del padre. Una transgresión de la normativa por parte de la hija recae de igual manera en la madre, porque se considera que fue ella, y no el padre, quien “no le enseñó bien a su hija”, porque no le enseñó a tener *k’urhátšikua*, no la guio por el camino que la llevara a ser *k’ashumbiti*.

En este sentido, **esta etnografía nos muestra que si bien el honor y la vergüenza o, en términos de la cultura *purhépecha*, el *k’ashúmbikua*, el *sésí ambéni*, la *k’urhátšikua*, son la capacidad y la voluntad de cumplir el rol o ideal de comportamiento que la comunidad espera, según determinadas situaciones y circunstancias sociales, tales como la edad de ella y de él, el estado civil (casado o soltero, viudo o separado), el rol o estatus en la organización comunitaria (carguero, autoridad tradicional), son condiciones o atributos fundamentales en la vida social de las comunidades, pero no siempre son inherentes, en sentido estricto, a todas las personas, dadas las condiciones de cambio o transformación consecuencia del contacto de las comunidades con el exterior, que impone valores diferentes (Fazio, 2005), lo**

que hace que las nociones y sentidos de honor y vergüenza se modifiquen con el tiempo.

A partir de los diversos casos y situaciones descritas, vemos que la sociedad *purhépecha* no está libre de inconsistencias o contradicciones culturales; de acuerdo con Gallardo (2008: 5, 235-236), *el costumbre*, como otros sistemas normativos, no es uno que permanece inalterado; es un conjunto de normas negociables en situaciones críticas y no siempre se consideran pertinentes u oportunas. *El costumbre* y los valores culturales son lineamientos que tienen que ver con una cuestión de opinión sobre categorías cambiantes respecto a lo bueno y a lo malo; son lineamientos que los *purhépecha* eligen o no en función de circunstancias diferentes, y de su utilidad para alcanzar fines o propósitos que no siempre presuponen el bienestar y el mejoramiento de toda la sociedad. Si bien los *purhépecha* pueden aceptar *el costumbre* y/o las fuerzas culturales que los orientan, también pueden rechazarlas o rebelarse contra ellas, existiendo pautas de conformidad, pero también rebelión o desviación pues, aunque existan fuerzas culturales, no siempre existen sujetos *purhépecha* mansos que las obedecen, ya que la existencia del sujeto supone la resistencia, la diferencia, la búsqueda de identificaciones e identidades individuales con modelos en donde su placer, deseo, intereses y expectativas particulares sean aceptados como parte de toda la sociedad.

Esta investigación deja algunos aspectos pendientes relativos a la descripción y al análisis pormenorizado del proceso general de una boda, en tanto, hasta ahora, no fue posible presenciarlos y documentarlos. Así, será necesario, a su tiempo, realizar dicha tarea, sobre todo en lo referente a documentar testimonios de primera mano acerca de cuáles serían los ideales de conducta establecidos y asumidos para y por cada uno de los diversos participantes, así como cuáles serían las repercusiones tanto subjetivas como reales de cumplirlos o no. De la misma manera, será necesario documentar el discurso completo que los *uandari* expresan en *purhépecha*, durante cada fase del proceso de la boda; transcribir y traducir dicho

discurso, para luego analizarlo a través de la perspectiva de género. Ello, considero, aportaría más al conocimiento sobre cómo, a partir de categorías nativas, se transmiten los valores e ideales comunitarios sobre lo que significa ser mujer y ser hombre en esta sociedad. Sería entonces necesario trabajar en conjunto con un o más hablantes de lengua materna, conocedores de su cultura, así como con un traductor, lo que nos permitiría poder conjuntar las visiones emic y etic, o desde adentro y desde fuera (Harris, 1999), y subsanar aspectos que se me han escapado y escapan como no hablante del *purhépecha*.

Así mismo, en este trabajo no fue posible abundar más sobre el tema de la migración en sus repercusiones con el tema central investigado. Si bien la sociedad *purhépecha* mantiene una larga tradición migratoria, y el área de la sierra participa activamente en este fenómeno convirtiendo a las comunidades serranas en lugares transnacionales, donde por diferentes puentes existe una estrecha comunicación entre parientes y amigos, no hubo, en este caso, un interés específico en trabajar la migración como una variable de la investigación. Otros estudios ya lo han hecho, sin embargo, tampoco tocan el tema que ocupa este trabajo. Creo que es necesario tratar de entender más a profundidad la organización social y los patrones ideológicos locales de una comunidad, antes de emprender las tareas de análisis e interpretación de situaciones y circunstancias que ocurren como consecuencia de la influencia de otros fenómenos sociales. Así entonces, una tarea futura será el abordar cuestiones relativas a cómo se organiza la vida y las relaciones de género en las poblaciones de migrantes *purhépecha* en Estados Unidos, cuál es la influencia que ello tendría en las comunidades de origen de los migrantes, cómo han cambiado las percepciones de estos respecto a las normas y reglas de conducta, entre otros asuntos.

BIBLIOGRAFÍA

BEALS, RALPH

1992 *Cherán: Un pueblo de la sierra tarasca*, El Colegio de Michoacán, México.

BERGER, PETER y LUCKMANN, THOMAS

1998 *La construcción social de la realidad*, Amorrotu, Argentina.

BOURDIEU, PIERRE

2007 *El sentido práctico*, Siglo XXI, Argentina.

2000 *La dominación masculina*, Anagrama, Barcelona.

CALDERÓN, MARCO A.

2000 *Historia y Procesos Políticos en Cherán y la Sierra P'urhépecha*, Tesis de Doctorado en Ciencias Antropológicas, UAM-I, México.

CASTILLEJA, AÍDA Y VÍCTOR VALENCIA (COORDS.)

1993 *El lago de Pátzcuaro: su gente, su historia y sus fiestas*, INHA, México.

CASTRO, FELIPE

2004 *Los Tarascos y el imperio Español 1600-1740*, UNAM-UMSNH, México.

CHAMORRO, ESCALANTE JORGE ARTURO

1994 *Sones de la guerra*, El Colegio de Michoacán, México.

COLLIER F., JANE

2009 *Del deber al deseo. Recreando familias en un pueblo Andaluz*, CIESAS, México.

D'AUBETERRE, BUZNEGO

2000 *El Pago de la novia*, El Colegio de Michoacán-Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México.

DIETZ, GUNTHER

2001 “La cultura purhépecha como cultura híbrida: regionalizaciones y localizaciones de ‘lo indígena’ en México”, en *Diálogos Latinoamericanos*, núm. 003, Universidad de Aarhus, Dinamarca.

FOSTER M., GEORGE

2000 *Los hijos del imperio. La gente de Tzintzuntzan*, El colegio de Michoacán, Zamora, México.

FOUCAULT, MICHEL

1977 *Historia de la sexualidad 1- La voluntad de saber*, Siglo XXI, México.

1986 *Historia de la sexualidad 2- El uso de los placeres*, Siglo XXI, México.

FRANCO MENDOZA, MOISÉS

1994 “Siruki. La tradición entre los p’urhépecha”, en *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, vol. XV, No. 59, El Colegio de Michoacán, México.

1997 *La ley y la costumbre en la Cañada de los Once Pueblos*, COLMICH, México.

1998 “Sistemas de formación de líderes en las comunidades indígenas purhépecha”, inédito.

GALLARDO, JUAN

2002 *Medicina tradicional purhépecha*, El Colegio de Michoacán-IMC, México.

2008 *Hechicería, cosmovisión y costumbre: una relación funcional entre el mundo subjetivo y la práctica de los curadores p’urhépecha*, Tesis doctoral, El Colegio de Michoacán, Zamora, México.

GONZÁLEZ MONTES, SOLEDAD

1999 “Las costumbres de matrimonio en el México Indígena contemporáneo”, en *México diverso y desigual. Enfoques sociodemográficos*, El Colegio de México, Sociedad Mexicana de Demografía A.C., México.

HARRIS, MARVIN

1999 *El desarrollo de la teoría antropológica*, Siglo XXI, México.

HELLER, ÁGNES

1977 *Sociología de la vida cotidiana*, Península, Barcelona.

HIERRO, GRACIELA

1998 *Ética y feminismo*, UNAM, México.

HUACUZ, GUADALUPE

1994 *Mujer indígena, mujer purhépecha. Cuadernos para la mujer*, EMAS, Michoacán, México.

FAZIO IDA

2005 “Familia, honor y género en Sicilia: modelos y nuevas investigaciones”, en *Historia Unisinos*, Septiembre/Diciembre, Italia.

INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA Y GEOGRAFÍA (INEGI)

2010 *Censo de Población y Vivienda*.

LAMAS, MARTA

1996 *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*, UNAM, México.

MÁRQUEZ JOAQUÍN, PEDRO

1986 “El casamiento en Cherán Atzicurín”, en *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, vol. VII, núm. 28, El Colegio de Michoacán, México.

MARTÍNEZ AYALA J. A

2001 *¡Epa toro prieto! Los “toritos de petate”*, IMC, Morelia, México.

MIRANDA, FRANCISCO (ED.)

1988 *La Relación de Michoacán. Fray Jerónimo de Alcalá*, SEP, México.

MOLINA PETIT, CRISTINA

1994 *Dialéctica feminista de la ilustración*, Anthropos, España.

MUMMERT, GAIL (COMP.)

1998 *Rehaciendo las diferencias: Identidad de género en Michoacán y Yucatán*, El Colegio de Michoacán-Universidad Autónoma de Yucatán, Zamora, México.

MUMMERT, GAIL Y RAMÍREZ SEVILLA

1988 "La tabiquería en Naranja. Dinámica de una actividad no agrícola en un pueblo agrícola", en *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, núm. 35, El Colegio de Michoacán, México.

OCHOA, ÁLVARO Y SÁNCHEZ, GERARDO (ED.)

1985 *Relaciones Memorias de la Provincia de Michoacán 1579-1581*, UMSNH-Ayuntamiento Constitucional de Morelia, México.

PADILLA, MARIO

2000 *Ciclo festivo y orden ceremonial*, El Colegio de Michoacán, México.

PITT-RIVERS, JULIAN

1979 *Antropología del honor o política de los sexos*, Editorial Crítica, España.

R.A.M. VAN ZANTWIJK

1974 *Los servidores de los santos*, INI, México.

RAMÍREZ, ANA MARÍA

2002 *La vida cotidiana de las mujeres purhépecha de Cherán y la construcción de identidades de Género*, Tesis para optar al grado de Maestría en Estudios Étnicos del CET, COLMICH, Zamora, México.

RAMÍREZ, ANA MARÍA Y JALIFE, CLAUDIA

1997 *Mujer, sida y estigma social: un estudio de caso en Cherán Michoacán*, Tesina para optar al grado de Licenciatura en Sociología, UAM-X, México.

SCOTT, JOAN W.

1999 "El género: una categoría útil para el análisis histórico", en Navarro Marysa y Catharine R. (comp.), *Sexualidad, género y roles sexuales*, FCE, Buenos Aires, Argentina.

STOLLER

1996 "La antropología feminista y la categoría género", en Lamas, Marta, *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*, UNAM, México, pp. 113 y s.

WEBER, MAX

2008 *Economía y sociedad*, Editorial Fondo de Cultura Económica, México.

WEEKS JEFFREY

2000 *Sexualidad*, Paidós, México.

WEST Y ZIMMERMAN

1999 "Haciendo Género", en *Sexualidad, género y roles sexuales*, FCE, México.

WILSON, FIONA

1990 *De la casa al taller. Mujeres, trabajo y clase social en la industria textil y del vestido. Santiago Tangamandapio*, El Colegio de Michoacán, Zamora, México.

ZÁRATE, EDUARDO

1993 *Los señores de utopía*, El Colegio de Michoacán, México.