



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
DOCTORADO EN ANTROPOLOGÍA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS/ INSTITUTO DE INVESTIGACIONES
ANTROPOLÓGICAS

**LA PUESTA EN PRÁCTICA DE LA KAXUMBECUA “HONORABILIDAD” EN
UN ESPACIO TRANSNACIONAL: UNA COMUNIDAD P’URHEPECHA.**

TESIS
QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:
DOCTORA EN ANTROPOLOGÍA

PRESENTA:
ALICIA LEMUS JIMÉNEZ

TUTORA PRINCIPAL

DRA. MARTHA JUDITH SÁNCHEZ GÓMEZ
Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM

MIEMBROS DEL COMITÉ TUTOR

DRA. ELAINE LEVINE LEITER
Centro de Investigaciones sobre América del Norte, UNAM
DRA. SUSANN VALLENTIN HJORTH BOISEN
Profesora – Asignatura FFy L/UNAM

MÉXICO, D. F. JUNIO DE 2016



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Con cariño y amor para *Pachuco* y *Awandarhu*.

AGRADECIMIENTOS

A lo largo de la realización de esta tesis de doctorado conté con el apoyo de varias instituciones y personas. Voy a dedicar un breve espacio para mostrar mi gratitud.

En primer lugar quiero agradecer al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología por la beca que me otorgó para los estudios de doctorado. Esta tesis contó con el apoyo de una beca para su terminación por parte del CONACYT a través del proyecto titulado “La expansión de zonas vitivinícolas y el trabajo inmigrante. Estudio comparativo en tres países: Estados Unidos, España y Portugal” número 182648 del CONACYT, cuya responsable es la Dra. Martha Judith Sánchez Gómez.

Hago mi reconocimiento al Instituto de Investigaciones Antropológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México por el apoyo económico brindado en las distintas etapas del doctorado.

Quiero agradecer especialmente a la Dra. Martha Judith Sánchez Gómez, mi tutora de tesis, por su guía constante, sus comentarios constructivos, por los apoyos brindados y por su paciencia a mi persona. Durante este proceso me he visto beneficiada de su vocación de formadora, de su actitud y compromiso hacia los estudiantes. Sobre todo quiero reconocer su pasión por el trabajo, gracias por inculcarme la disciplina y perseverancia hacia el quehacer académico.

De igual manera reconozco el apoyo de las integrantes del comité de tutoras. A la Dra. Susann Vallentin Hjorth Boisen por la ayuda en los seminarios de investigación, los comentarios a la tesis y por su asistencia incondicional en cada una de las etapas del doctorado. A la Dra. Elaine Levine Leiter, por sus comentarios puntuales a la tesis y por alentarme a seguir en los momentos difíciles. Agradezco a la Dra. María Eugenia D' Aubeterre Buznego por sus recomendaciones bibliográficas y sus observaciones puntuales a cada uno de los capítulos de la tesis, así como al borrador final. Mi gratitud a la Dra. Soledad González Montes por sus recomendaciones bibliográficas y teóricas. Estoy en deuda con todas ellas.

Mi reconocimiento y gratitud a mi maestro y amigo el Dr. Enrique Fernando Nava López, por haber confiado en mí y alentarme a seguir con los estudios de doctorado. Sobre todo quiero agradecer al Dr. Pedro Márquez Joaquín por haber dedicado su tiempo a la lectura de los múltiples borradores de la tesis, por las sesiones dedicadas a discutir los conceptos en p'urhepecha y por inculcarme la idea de aportar y contribuir al estudio de nuestra cultura p'urhepecha.

A mis compañeros y amigos del Seminario de Cultura P'urhepecha, al Dr. Juan Carlos Cortés Máximo por sus comentarios minuciosos y puntuales al trabajo, al Mtro. Néstor Dimas Huacuz por dedicar tiempo a la lectura del borrador final.

En Araken quiero agradecer a mi familia por todo lo que nos hemos dado. A Ernestina por enseñarme con su experiencia a no temer a lo desconocido, a enfrentar y respetar la normas de la *kaxumbekua* pero sobre todo por la amistad que construimos. A Guadalupe, gracias por compartir conmigo tú tiempo. Mi respeto y gratitud a don José, doña Antonia y a mi sobrina Rosita. Mi admiración a don Magdaleno y doña Matiana, a Verónica y su esposo e hijos, Maguito y Juan, Catalina, Abel, Beatriz, Maribel, Carlos, Don Mateo y doña Concepción, la lista es enorme, a todos gracias.

En Cherán agradezco a mi familia por su paciencia y cariño durante todo el proceso, a mis abuelos, padres, hermanos y mis sobrinos. A Sarai Atzimba G. Lemus quien resistió mi ausencia todos estos años, por haberme dado el placer de ser su madre, por alentarme a seguir adelante y construir una vida mejor. A Isaías y Lupita que con sus tiernas sonrisas alegraban mis días de encierro.

Mi cariño y admiración para Dolores Soto por su confianza y apoyo en mi estancia en la ciudad de México. Y como no mencionar a mí querida amiga Thelma Gómez Durán, gracias por escucharme y ser mi cómplice en esta etapa de mi vida.

Sobre todo, quiero agradecer a *Awandarhu*, mi cómplice. Sin esta persona no hubiera imaginado la tesis. Cualquier intento por abundar en esa frase será incompleto: me ayudó a ver el tema como un todo, me alentó a continuar, su inteligencia crítica en nuestras muchas conversaciones e intercambios de ideas fueron de gran apoyo; ha sido un incansable lector y mejor crítico de este texto. A su lado, disfruto de la historia y antropología de la cultura p'urhepecha y de tantas otra cosas.

INDICE GENERAL

Páginas.

INTRODUCCIÓN

PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA Y APROXIMACIONES

METODOLÓGICAS

EL	PROBLEMA	DE	INVESTIGACIÓN
1			
ESTRATEGIA			METODOLÓGICA
4			
ESTRUCTURA	DE	LA	TESIS
6			

CAPÍTULO I

ASPECTOS TEÓRICOS DE LA INVESTIGACIÓN

I.	1.	LA	MIGRACIÓN	Y	EL	ENFOQUE	TRANSNACIONAL
9							
	I.	1.	1.	El	parentesco	y	familia transnacional
12							
I.	2.	LOS	CONCEPTOS	DE	HONOR	Y	<i>KAXUMBECUA</i> “HONORABILIDAD”
17							
	I.	2.1.	El	concepto	de	honor	
17							
		a)	El	ritual	del	honor	
19							
		b)	El	honor	y	lo	sagrado
20							
		c)	El	honor	colectivo		
21							
		d)	Honor	y	vergüenza		
22							
		e)	Honor,	vergüenza	y	sexualidad	
23							
		f)	Las	afrentas	y	competencia	para defender el honor
26							
	I.2.2.	<i>Kaxumbecua</i>	“honorabilidad”	buena	crianza		
27							
		a)	<i>Kaxumbecua</i>	“honorabilidad”	femenina		

30

b) *Kaxumbecua* “honorabilidad” en el matrimonio

32

c) *Kaxumbecua* “honorabilidad” familiar

33

d) *Sesi irekani* “vivir bien”

34

e) *Minguarhini* “poseer” persona u objeto

37

I. 3. HONOR Y KAXUMBEA “HONORABILIDAD” COMO CAPITAL SIMBÓLICO

39

I. 4. EL ENFOQUE DE GÉNERO

43

I.4.1. Género y sexualidad

45

I.4.2. Sexualidad y mecanismos de control

48

I.4.3. Los discursos sobre la sexualidad

50

I.5. ¿FAMILIA O PARENTESCO?

51

I.5.1. El sistema familiar mesoamericano

52

I.5.2. El sistema de parentesco mediante el compadrazgo

57

I. 6. GENERALIDADES DEL SISTEMA DE CARGOS RELIGIOSO 59

I.6.1. Características del sistema de cargos religioso 60

I.6.2. Sistema de cargos y honorabilidad 64

CAPÍTULO II

RETRATO DE UNA LOCALIDAD P’URHEPECHA

II.1. DATOS GENERALES DE LA LOCALIDAD

67

II.2. EL CONTEXTO HISTÓRICO

68

II.2.1.El Proyecto de la Cuenca del Tepalcatepec

69					
II.3.	EL	CONTEXTO	DE	LA	LOCALIDAD
71					
	II.3.1.				Gobierno
71					
	II.3.2.		Las		fiestas
73					
	II.3.3.				Educación
77					
II.4.	LOS	P'URHEPECHA	Y	SU	TERRITORIO
81					
II.5.	LA	<i>JAKAJKUKUA</i>	"EL SISTEMA DE CREENCIAS"	EN	ARAKEN
84					
	II.5.1.	La	práctica	de	la hechicería
85					
	II.5.2.	La	creencia	en	<i>uintsajperhakuecha</i> "los agüeros"
91					
	II.5.3.	El	cristianismo	y	su sistema de creencias
94					
	II.5.4.		Otras		creencias
99					
	CONSIDERACIONES				FINALES
102					

CAPÍTULO III

HISTORIA DE LA MIGRACIÓN EN ARAKEN

III.1.	HISTORICIDAD Y CARACTERÍSTICAS DE LA MIGRACIÓN EN ARAKEN
107	
III.2.	LA PARTICIPACIÓN DE ARAKEÑOS EN EL PROGRAMA BRACERO (1942-1964)
110	
III.3.	LOS ARAKEÑOS Y LA MIGRACIÓN INDOCUMENTADA (1965-1985)
116	
III.4.	LA LEGALIZACIÓN DE LA MIGRACIÓN Y LA GENTE DE ARAKEN EN 1986
120	

III.5. EL CONTEXTO DE LA MIGRACIÓN ACTUAL EN ARAKEN Y LA VIDA COMUNITARIA

125

III.5.1 Lugares de residencia y mercados de trabajo de los arakeños

128

III.5.2.El uso de las remesas en Araken

129

III.5.3. Los arakeños y las redes sociales en un contexto transnacional

131

III.5.4. Medios de comunicación y migración transnacional

134

III.5.5. El video como parte de la identidad de los migrantes

137

III.5.6. El impacto de la migración en la designación de los espacios

139

III.5.7. La medicina tradicional en un contexto transnacional

140

III.5.8. La migración y la lengua p'urhepecha

145

CONSIDERACIONES FINALES

146

CAPITULO IV SEXUALIDAD Y KAXUMBECUA “HONORABILIDAD” EN UN ESPACIO TRASNACIONAL

IV.1. LAS NORMAS DE LA SEXUALIDAD PARA LAS MUJERES Y LA PRESERVACIÓN DE LA KAXUMBECUA “HONORABILIDAD”

153

IV.2. LA VIRGINIDAD COMO CAPITAL SIMBÓLICO EN LAS HIJAS DE
MIGRANTES

160

IV.3. LA REPRESENTACIÓN DE LA SEXUALIDAD MASCULINA EN LA FIESTA
DEL CARNAVAL

166

IV.4. KAXUMBECUA “HONORABILIDAD”, MIGRACIÓN Y RELACIONES
EXTRAMARITALES

173

IV.4.1. Relaciones de pareja, sexualidad y *sesi irekani* “vivir” bien en el
matrimonio

174		
	IV.4.2.	Migración y relaciones extramaritales
178		
	IV.4.3.	Las esposas de migrantes y las relaciones extramaritales
182		
	IV.4.4.	Las múltiples relaciones conyugales y la migración transnacional
192		
	IV. 5.	POCOS HOMBRES Y MUCHAS MUJERES, LAS RELACIONES DE PODER ENTRE HOMBRES
200		
		CONSIDERACIONES FINALES
211		

CAPÍTULO V

EL MATRIMONIO Y LA *KAXUMBECUA*/HONORABILIDAD EN UN CONTEXTO DE MIGRACIÓN TRANSNACIONAL

	V. 1.	LAS HIJAS DE MIGRANTES Y EL NOVIAZGO EN EL PUEBLO DE ARAKEN	
216			
	V. 2.	LOS RITUALES PREMATRIMONIALES EN FAMILIAS DE MIGRANTES Y LA <i>KAXUMBECUA</i> /HONORABILIDAD FEMENINA	
227			
	V. 2. 1.	El pedimento	228
	V. 2. 2.	El rapto concertado	232
	V. 2. 3.	El rapto	236
	V. 3.	LOS RITUALES DEL MATRIMONIO Y LA MIGRACIÓN TRANSNACIONAL	239
	V. 4.	LA RESIDENCIA Y VIDA POS MARITAL DE LAS ESPOSAS DE MIGRANTES	249
	V. 4.1.	La residencia patrilocal en Araken y las esposas de migrantes	
250			
	V.4.2.	La residencia neolocal y la migración transnacional	
254			
	V.5.	EL CASAMIENTO POR SEGUNDA VUELTA Y LA RESTITUCIÓN DE LA <i>KAXUMBECUA</i> /HONORABILIDAD EN EXESPOSAS DE MIGRANTES	
261			

265

CAPÍTULO VI
MIGRACIÓN, SISTEMA DE CARGOS Y LA PRESERVACIÓN DE LA
HONORABILIDAD COLECTIVA EN ARAKEN

VI.1. LOS MIGRANTES Y LA *KAXUMBECUA* “HONORABILIDAD”
 FAMILIAR

270

VI.1.1. *Kaxumbecua* “honorabilidad” en familias de migrantes

271

VI.1.2. Las afrentas simbólicas y la honorabilidad

274

VI.2. EL SISTEMA DE CARGOS EN ARAKEN

278

VI.3. LA JERARQUÍA DEL SISTEMA DE CARGOS RELIGIOSO Y LA
 PARTICIPACIÓN DE LOS MIGRANTES: CARGOS MAYORES Y CARGOS
 MENORES

283

VI.3.1. El Cabildo eclesiástico

285

VI.3.2. El cargo de *Tata Jendi*

289

VI.3.3. El cargo de *Priosti*

290

VI.3.4. Los cargos menores: el cargo de *terunchi*

293

VI.3.5. El cargo de *Uanancha*

299

VI.4. LOS MIGRANTES Y LA FIESTA PATRONAL 301

VI.4.1. Los ciudadanos *kaxumbetiecha* “honorables”: migrantes en el cargo de
Tata Jendi

302

VI.4.2. El calendario ritual del cargo del Santo Patrón

308

VI.4.3. El cargo de *Tata Jendi*: la notificación y aceptación al carguero
 migrante

309

VI.4.4. Los <i>terunchi</i> del <i>Tata Jendi</i> y el parentesco trasnacional	
309	
VI.4.5. La recepción del cargo del Santo Patrón	
312	
VI.4.6. El ritual de la <i>k'ani pikukua</i> /corte de hojas y el <i>parandi</i> /ofrenda al Santo Patrón desde la distancia	
315	
VI.4.7. La fiesta patronal y la entrega del cargo	
317	
CONSIDERACIONES	FINALES
320	
CONCLUSIONES	323
BIBLIOGRAFÍA	337
ANEXOS	363

INTRODUCCIÓN

PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA Y APROXIMACIONES METODOLÓGICAS

EL PROBLEMA DE INVESTIGACIÓN

Araken es una pequeña comunidad indígena perteneciente a la cultura p'urhepecha en Michoacán. Al caminar por sus calles se siente la ausencia de sus habitantes, por las tardes los ancianos, hombres y mujeres, salen a platicar sobre sus familiares que radican en Estados Unidos. En la vestimenta de los niños se observan las ropas de marcas transnacionales y los juguetes y aparatos electrónicos traídos del “norte” como ellos le llaman. Para el forastero es impresionante observar cambios en la arquitectura urbana de la localidad, casas construidas al estilo californiano, y en muchos casos abandonadas por sus dueños.

El pueblo cobra vida en septiembre y diciembre de cada año, en esos meses regresan los migrantes de Estados Unidos. A diario se realizan fiestas familiares y comunitarias, como bodas, bautizos, combates, cumpleaños, fiestas patronales y de los santos que anuncian la llegada de los ausentes, aquí se percibe una fusión de elementos simbólicos. Al sumergirme en la vida comunitaria de la localidad saltaron interrogantes con respecto a los cambios y permanecías en los valores morales, ligados a sus creencias y tradiciones, los que son el principio rector de la vida en colectivo.

El objeto de la investigación es entender cómo la migración transnacional incide en el sistema de valores morales, específicamente en la honorabilidad, para redefinir la participación de hombres y mujeres en diferentes espacios comunitarios que articulan la vida en colectivo. En este sentido la honorabilidad se estudia en tres niveles: la parte individual, familiar y comunitaria. En la vida cotidiana de los arakeños la honorabilidad abarca varios espacios. En la investigación sólo centraré mi atención en las siguientes temáticas, la honorabilidad de hombres y mujeres, la sexualidad, el matrimonio y el sistema de cargos religiosos.

Al realizar este estudio acerca del tema de migración y honorabilidad trataré de concluir, si el ámbito de creencias de los p'urhepecha (sexualidad, matrimonio y sistema de cargos), basado en sus normas morales, sufren modificaciones al igual que otros campos a causa de la migración. Por ejemplo en el contexto económico, festivo, educativo y la designación de género, si por el hecho de migrar se dejan a un lado las normas morales y se adoptan otras.

La importancia de este estudio radica en el hecho de analizar desde dos perspectivas este tema y ofrecer un estudio con una visión de habitante indígena de un pueblo y, por otro lado, la perspectiva que me brinda estudiar a un pueblo indígena. Así como también trataré de explicar el por qué la transgresión a las normas morales establecidas provocan deshonra para quien la trasgrede y sus descendientes. Y también responder a la cuestión en la que se fundamentan estas prácticas que norman la vida en colectivo.

El objetivo central de la investigación es conocer y analizar la incidencia de la migración transnacional en el sistema de valores morales, en la *kaxumbecua* “honorabilidad” de individuos, hombres y mujeres, en la sexualidad, el matrimonio y el sistema de cargos religioso. La pregunta rectora de la investigación es cómo incide la migración transnacional en el sistema de valores morales, en especial en la *kaxumbecua* “honorabilidad”, en familias de migrantes en Araken.

En esta investigación se parte del supuesto que la migración transnacional incide de manera directa en la aplicación y puesta en práctica de la *kaxumbecua*. A raíz del aumento de la migración a Estados Unidos, a partir de los años ochenta, las familias de migrantes emplean diversas estrategias para mantener la honorabilidad. La migración ha generado cambios en la sexualidad y, por consiguiente, en el cumplimiento de las normas morales que dan honorabilidad. En los individuos que migran y en aquellos que permanecen en el lugar de origen, las relaciones extramaritales se incrementan y la disolución de la unión conyugal es un fenómeno que va en aumento en la localidad. Las mujeres que transgreden las normas morales son severamente castigadas y sufren el rechazo familiar y comunitario, además de la vergüenza y la deshonra. La honorabilidad se mantiene en el discurso y las normas morales se trasgreden en ausencia de uno o más integrantes de la familia. Cabe preguntarse, cuáles son las estrategias que emplean las familias de migrantes para regular la

sexualidad de sus integrantes y mantener la honorabilidad familiar. En un contexto étnico de migración transnacional, en donde el control de la sexualidad es ejercido por la familia extensa, ¿cómo se explican las relaciones extramaritales y su repercusión en la honorabilidad de quienes realizan este tipo de práctica? ¿Cuáles son las causas por las que los individuos, hombres y mujeres, se vuelven sujeto de deseo y cuál es su significado de esta práctica ante la comunidad?

En un contexto étnico como Araken en el tema del matrimonio, los cambios son en estricto apego por cumplir las normas morales, así como en la vigilancia extrema de mujeres solteras y casadas en los roles y los múltiples papeles y acciones que desempeñan para mantener su honorabilidad en ausencia del jefe de familia. De igual forma afirmo que la honorabilidad colectiva depende de la suntuosidad de los rituales de las bodas en Araken, se observan cambios en el “pago” de la novia, producto de las remesas del padre y los familiares migrantes. Es decir, entre más ostentosa y lujosa sea la boda, las familias de procedencia de los novios refuerzan su estatus social y la honorabilidad. Algunas de las preguntas que surgen son las siguientes, cuáles son los elementos de la honorabilidad que han cambiado en los rituales de la boda a causa de la migración; mediante el matrimonio mujeres y hombres son considerados honorables, una vez disuelta la relación conyugal, y ¿es posible la restitución de la honorabilidad femenina y de ser así bajo qué mecanismos se lleva a cabo?

La obtención de mayores ingresos devengados en Estados Unidos ha impuesto nuevas formas de acceder a los cargos religiosos y son las familias de migrantes quienes han influido de manera directa para que exista una resignificación en la tradición. Y así sean los migrantes y sus familias los que accedan a cargos mayores que dan honorabilidad, excluyendo de manera directa del sistema de cargos a quienes no migran porque no cuentan con los medios económicos suficientes para solventar los costos de ser carguero de los santos. Los migrantes y sus familias, al poseer capital económico, han centralizado el capital simbólico y por consiguiente ahora son considerados comuneros honorables aunque no residan en Araken. En la vida comunitaria los individuos y las familias adquieren honorabilidad una vez que participan en el sistema de cargos religioso. Cuáles son los mecanismos que utilizan los migrantes y sus familias para ingresar al sistema de cargos

religioso y adquirir honorabilidad ante su comunidad y cuáles son las características del sistema de cargos que se han resignificado a causa de la migración. ¿Cómo contribuyen los migrantes con sus obligaciones comunitarias en la fiesta patronal y aunque estén ausentes adquieren la categoría de honorables? El resultado de esta investigación responderá a estas y otras interrogantes.

Los cambios y permanencias en el sistema de valores morales son analizados desde el enfoque de la migración transnacional porque la comunidad está inmersa en un fenómeno migratorio en donde el intercambio de información, bienes, servicios y remesas son parte de la vida cotidiana de los arakeños. De igual forma la honorabilidad se analiza desde la perspectiva de género, porque permite visualizar las relaciones entre los sexos en contextos específicos y socialmente estructurados. Analizar las relaciones de género entre los migrantes y sus familias en Araken nos ayudará a comprender por qué el tema de la honorabilidad en un contexto étnico estructura de una determinada manera las posiciones de hombres y mujeres para mantener y reproducir la vida comunitaria.

Los conceptos que sustentan la investigación son el honor *kaxumbecua* “honorabilidad” y *sesi irekani* “vivir bien”. El primero de ellos es ampliamente analizado por Peristiany (*et al.* 1968) en la sociedad mediterránea. La corriente teórica menciona que el honor está en la cúspide de los valores morales y denota estatus y privilegios a quienes lo poseen. El concepto *kaxumbecua* y buena crianza es polisémico porque está ligado a otros valores como el *sesi irekani*, la reciprocidad y el servicio. Estos valores son el pilar ideológico de los p’urhepecha de Araken y mantiene una normatividad que designa los roles sociales de hombres y mujeres. Ambos conceptos me permitirán visualizar los cambios y permanencias en los valores morales de la comunidad de Araken.

ESTRATEGIA METODOLÓGICA

Antes de abordar la parte metodológica, cabe mencionar que se protegerá la identidad de los entrevistados y se han utilizado seudónimos para cada uno de ellos. De igual manera la comunidad donde realicé el estudio recibe el nombre de Araken, decidí cambiar el nombre del pueblo para reforzar el anonimato de los entrevistados.

En el texto utilizo el gentilicio tarascos y p'urhepecha como sinónimo, he de aclarar que tarascos lo utilizo para referirme a los habitantes del periodo histórico desde la colonia hasta la primera mitad de siglo XX. Actualmente en la vida cotidiana, quienes pertenecemos al grupo de los p'urhepecha utilizamos ambos gentilicios.

La recopilación de la investigación aquí plasmada se originó en tres etapas; la primera tiene que ver con la búsqueda de información en repositorios documentales, en la segunda se realizó el trabajo de campo en la localidad y la tercera tiene que ver con el análisis de la información recogida en campo.

Realicé entrevistas formales y semiestructuradas para cumplir con los diferentes objetivos de la investigación, para complementarlas participé y observé en cada uno de los contextos a estudiar. Formulé esta investigación a partir de las guías de entrevistas, de observación y triangulación de fuentes; así mismo se aplicó una encuesta a jóvenes de la localidad y se entrevistó a cuarenta personas adultas entre mujeres y hombres. El trabajo tiene un carácter cualitativo por los tipos de herramientas utilizadas, pero sobre todo por el análisis y la reflexión de los datos teóricos contrastados con los empíricos respecto a la migración en contextos indígenas.

El acercamiento a la comunidad se realizó a partir de un trabajo de campo, que consta de tres etapas durante los años 2013 y 2014. La primera de ellas se cubrió en los meses de enero a mayo de 2013, la estancia en la comunidad nos dio como resultado delimitar el tema de estudio al observar que la gente en el pueblo vive bajo la premisa de “el qué dirán”. Las acciones de la vida cotidiana se enfocan en el “que dirá la gente con respecto a sus actos”. Llegué al pueblo preguntándome, el por qué migraban las mujeres indígenas, pero me fui dando cuenta que para ellas la causa de la migración es secundaria, lo que importa es que a pesar del cambio de residencia, a ellas les preocupa lo que la familia y la gente piensan de ellas y decidí investigar en qué se basan las normas y valores de la comunidad y cómo estas se ven afectadas a causa de la migración.

La segunda etapa del trabajo de campo se realizó de julio a diciembre de 2013, en donde inicié con las primeras entrevistas formales con mujeres que habían migrado a Estados Unidos y caso contrario, con las que nunca han ido, pero que la migración que

emprenden sus esposos ha modificado los roles de género al interior de la familia. Durante este periodo me vi involucrada en una serie de rituales festivos que llevan a cabo los cargueros del Santo Patrono y el quehacer de las autoridades civiles.

En este tiempo también realicé la investigación en archivos y repositorios documentales del estado en la ciudad de Morelia y en la Ciudad de México, se consultó el Archivo Histórico del Poder Ejecutivo de Michoacán (AHPPEM) y el Archivo General de la Nación (AGN). El objetivo de esta investigación fue realizar un capítulo sobre la historia de la localidad.

La tercera etapa fue trabajo de campo y se inició en enero de 2014 para concluir en junio del mismo año. El objetivo principal de la última etapa fue aplicar la encuesta a jóvenes de la localidad y concluir con las entrevistas formales a mujeres y al personal de la clínica rural. Durante esta etapa la incursión en fiestas y rituales familiares y comunales contribuyó para entender el complejo sistema de cargos religiosos en la comunidad. He de aclarar que una vez concluido el periodo en campo, en varias ocasiones regresé a la comunidad para corroborar datos al momento de sistematizar la información.

ESTRUCTURA DE LA TESIS

La estructura de la tesis es la siguiente, inicia con la introducción, la cual contiene el planteamiento del problema, interrogantes, objetivos, hipótesis y la estrategia metodológica. En el capítulo primero se aborda la parte teórica de la investigación en tres rubros principales: sobre migración transnacional, honor y *kaxumbecua* “honorabilidad” como valor moral y capital simbólico. Dando mayor énfasis a sus características y las múltiples formas en que se aplica. En el capítulo segundo se da un panorama general de la historia de Araken en cinco rubros principales; datos generales de la localidad, el contexto histórico, contexto sociocultural actual, su historia agraria y territorial y su sistema de creencias.

En el capítulo tercero se aborda la historia de la migración en Araken destacando periodos específicos; el Programa Bracero 1942-1964, el periodo de los indocumentados de

1965-1985 y la legalización de la migración de arakeños con la Ley de Amnistía de 1986, para culminar con la migración actual y la vida comunitaria. Se caracteriza el tipo de migración, los lugares de destino y los mercados de trabajo. En el último de los apartados se profundiza sobre la incidencia de la migración transnacional en el uso y empleo de las remesas, los medios de comunicación, la designación de los espacios en Araken y el uso de la medicina tradicional en un contexto transnacional. En el capítulo cuarto la temática principal es la sexualidad y la honorabilidad en contexto de migración transnacional. Incluye cinco subtemas, el primero analiza las normas de la sexualidad, en el segundo se estudia la virginidad de las solteras como capital simbólico, específicamente en las hijas de migrantes. El tercer subtema aborda la fiesta del carnaval y la sexualidad masculina. En el penúltimo analizo las relaciones extramaritales en Araken producto de la migración transnacional y concluyo con el tema de las relaciones de poder entre hombres en Araken y la posesión de una o varias mujeres.

En el quinto capítulo analizo el tema del matrimonio y la *kaxumbecua* en un espacio transnacional. Desarrollo cinco subtemas, el primero tiene que ver con las hijas de migrantes y las relaciones de noviazgo, el segundo aborda los rituales prematrimoniales y la honorabilidad femenina iniciando con el “pedimento”, “el rapto concertado” y culmina con el rapto. En el tercer subtema analizo los rituales del casamiento y los múltiples elementos simbólicos que dan honorabilidad tanto a la novia como a las familias involucradas en los rituales. La residencia posmarital de las esposas de migrantes se aborda en el cuarto subtema, culmino el capítulo con la temática del casamiento por segunda vez y la restitución de la *kaxumbecua* femenina.

En el sexto y último capítulo de la tesis el tema central es la migración, el sistema de cargos y la *kaxumbecua* familiar. Abordo cuatro subtemas, iniciando con un panorama general sobre el sistema de cargos religiosos en Araken, continúo con la jerarquía del sistema de cargos y la participación de los migrantes, en el tercer subtema analizo los migrantes y la *kaxumbecua* familiar en el sistema de cargo, para concluir el capítulo con la participación directa de los migrantes en la fiesta patronal y finalmente con las conclusiones generales, bibliografía y anexos.

CAPÍTULO I

ASPECTOS TEÓRICOS DE LA INVESTIGACIÓN

Para entender la incidencia de la migración transnacional en los valores morales “honorabilidad” de los pueblos indígenas, en este caso los p’urhepecha, es necesario hacer un análisis de los postulados teóricos de cada uno de los temas a tratar en la investigación. Examiné la migración desde el enfoque transnacional, destacando las características generales y la categoría de transmigrante, además de cómo se relaciona con el lugar de origen y residencia. Definí el campo social transnacional y la importancia que tienen los medios de comunicación y la tecnología desde esta perspectiva. El segundo tema estudiado son los conceptos utilizados en la investigación; por un lado el concepto de honor abordado por la antropología inglesa y el concepto *kaxumbecua* “honorabilidad”, utilizado por los p’urhepecha de Araken para designar lo que desde su punto de vista es un individuo de buena crianza.

Se analiza el tema de honorabilidad en un contexto de migración transnacional en tres aspectos principales: la sexualidad, el matrimonio y el sistema de cargos religiosos. Para poder analizar el tema de honorabilidad, migración y sexualidad es necesario abordarlo desde un enfoque de género, es decir, cómo una cultura designa roles sociales y origina normas no escritas de lo femenino y masculino, y cómo estos se van relacionando con su sistema de creencias. Al centrarnos en el tema de migración, honorabilidad y matrimonio nos dimos cuenta que existía un fuerte vínculo con el tema de familia y parentesco, por lo que fue necesario retomar postulados teóricos con respecto al concepto de sistema familiar mesoamericano estudiado por Robichaux (2005), autor que caracteriza el sistema familiar en la herencia y residencia de los integrantes.

Con base a lo observado en el trabajo de campo agrego otras características al sistema familiar. Así como también el fuerte vínculo entre los diversos sistemas de parentesco entre los p’urhepecha. Además de vincular las normas del parentesco con los

valores morales “honorabilidad” y el matrimonio, observando cómo estas alianzas parentales se manifiestan en los rituales del casamiento y van teniendo ligeros cambios producto de la movilidad de la población. En el último de los apartados abordo el vínculo entre el sistema de cargos religioso, honorabilidad y migración. En este sentido hago un breve análisis de los estudios antropológicos sobre el sistema de cargos religiosos en México, analizo sus características y añado el vínculo del sistema de cargos con sus creencias en dos vertientes, por un lado la religión católica y el otro basado en la práctica y creencia en sus valores morales.

I.1. LA MIGRACIÓN Y EL ENFOQUE TRANSNACIONAL

En el presente trabajo se abordará la migración transnacional de indígenas p’urhepecha. El enfoque transnacional es tomado como marco analítico en los estudios de migración durante la década de los noventa de siglo XX. En él se reconoce los vínculos que los migrantes mantienen con sus lugares de origen, así como las repercusiones sociales que derivan de ella. “El término ‘transnacionalismo’ enfatiza la emergencia de un proceso social en el cual los migrantes construyen campos sociales que atraviesan fronteras geográficas, culturales y políticas” (Glick Schiller, Basch y Blanc-Szanton, 1992; Vertovec, 2003; Portes, 2003).

La migración transnacional define un patrón migratorio en el que las personas, aunque se movilizan a través de las fronteras internacionales, se establecen y forjan relaciones sociales en un nuevo estado, a la vez que mantienen vínculos sociales dentro del sistema de donde proceden.

En la migración transnacional, las personas se les identifica como “transmigrantes”, es decir que emigran y todavía mantienen o establecen relaciones familiares, económicas, políticas, religiosas o sociales en el estado de procedencia, aunque forjan también dichas relaciones en los nuevos estados donde se establecen. Estas personas viven dentro de un “campo social transnacional” que incluye el estado donde proceden y donde se establecen (Glick Schiller y Fouron, 2003: 199). Esto significa que algunos migrantes y sus descendientes están fuertemente influenciados por sus continuos vínculos con sus países de origen o por redes sociales que sobrepasan las fronteras nacionales (Parella y Cavalcanti, 2008: 220).

En los campos transnacionales se dan diferentes tipos de impacto: la conformación de identidades y sentimientos de pertenencia, las relaciones de género y las relaciones familiares, las relaciones económicas, los procesos de movilidad social, las prácticas religiosas, los mercados de trabajo, las percepciones e imágenes sobre el hecho migratorio, el asociacionismo, la participación política y en comunidades indígenas la reproducción de rituales y fiestas patronales, además de la reproducción de normas sociales y las prácticas de curación y hechicería.

Para Levitt y Glick Schiller (2006) los campos sociales transnacionales conectan a los actores a través de las relaciones directas e indirectas vía fronteras. En los estudios sobre migración, el concepto de campo social transnacional es una herramienta para conceptualizar la variedad potencial de relaciones que vinculan a quienes se trasladan y a los que se quedan. Nos conduce más allá de vínculos directos de la migración, hacia ámbitos de interacción donde los sujetos que permanecen mantienen relaciones sociales por encima de las fronteras mediante diversas formas de comunicación. Las redes dentro del campo conectan a la gente que carece de enlaces directos a través de las fronteras con aquellos que las tienen. Las redes pueden consistir en vínculos fuertes o débiles, que vinculan a las personas que tienen relaciones transnacionales con aquellas que no las tienen, pero que reciben influencias directas de los flujos de ideas, objetos y remesas sociales dentro de los campos (Levitt y Glick Schiller, 2006: 198-199).

Desde la perspectiva de campo social transnacional existe una diferencia entre

[..] la forma de ser y la forma de pertenecer a dicho campo. La forma de ser se refiere a las relaciones y prácticas sociales reales en las que participan los individuos, más que a las identidades asociadas con sus acciones. [...] Los sujetos pueden estar incorporados a un campo social, pero no identificarse con un membrete o con una política cultural asociada con ese campo. Tienen la potencialidad de actuar o identificarse en un momento particular porque viven dentro del campo social, pero no todos pueden decidir que así sea. Mientras que la forma de pertenecer refiere las prácticas que apuntan o actualizan una identidad, que

demuestran un contacto consciente con un grupo particular. Estas acciones no son simbólicas, sino acciones concretas y visibles que señalan la pertenencia. La forma de pertenecer combina la acción con una conciencia del tipo de identidad que está ligada con la acción (Levitt y Glick Schiller, 2006: 200).

Al interior de los campos sociales transnacionales los individuos combinan *las formas de ser* con *las formas de pertenecer* de manera diferente en contextos diferentes.

Una persona puede tener muchos contactos sociales con la gente en su país de origen, pero no identificarse como alguien que pertenece a su terruño. [...] Si los individuos participan en relaciones y prácticas sociales que atraviesan fronteras como una característica regular de su vida cotidiana, exhiben entonces una forma transnacional de ser. Cuando la gente reconoce esto de manera explícita y subraya los elementos transnacionales de quienes son ellos, entonces también expresan una forma transnacional de pertenecer. Estas dos experiencias no siempre van de la mano (*ibíd.*).

Desde la perspectiva transnacional la comunicación y los canales para que ésta se desarrolle son muy importantes, pero sobre todo los medios de comunicación (Vertovec, 2003: 353). Portes (2003) menciona que:

[..] la disponibilidad de transporte aéreo, el teléfono de larga distancia, la comunicación por fax, y la Internet proporcionan las bases tecnológicas para el surgimiento del transnacionalismo en escala masiva. [...] Las innovaciones tecnológicas representan una condición necesaria para el surgimiento del transnacionalismo de origen popular, mientras mayor sea el acceso a un grupo de inmigrantes a las nuevas tecnologías, mayor será la frecuencia y el alcance de este tipo de actividad. Las comunidades inmigrantes con mayores niveles de recursos económicos y capital humano registran mayores niveles de transnacionalismo (Portes, 2003: 24).

Las practicas transnacionales entre algunos grupos de migrantes implica trasformaciones en tres aspectos básicos: “1.- una transformación en la percepción (que

afecta la ‘bifocalidad’ en la orientación de los migrantes) en el ámbito sociocultural; 2. Una transformación conceptual de los significados en el ámbito político; y 3. Una transformación institucional en el ámbito económico. Cada transformación implica múltiples causas, procesos concomitantes y resultados observables” (Vertovec, 2006:158). La primera de las transformaciones es un cambio social que impacta en las formas de organización social y los valores, las actividades y el marco de relaciones que lo sostienen.

En contextos indígenas la escala de valores como el respeto, la obediencia y las normas en la vida conyugal siguen ahí, pero su aplicación es distinta y existe una modificación en los hijos de migrantes. “Los impactos del transnacionalismo migrante son distintos, aun cuando por sí mismos no logran transformaciones sociales sustanciales, los patrones de intercambio y de relación entre migrantes que traspasan las fronteras, pueden contribuir de manera significativa a la ampliación, profundización o intensificación de procesos conjuntos de transformación que ya están operando” (*ibíd*).

La migración transnacional en comunidades indígenas como la que analizamos, conlleva a que se agudicen los sistemas de control y vigilancia social de las esposas y familia del migrante. Principalmente en los temas de la sexualidad y las relaciones extraconyugales que suceden en ausencia del marido migrante. De igual manera la migración transnacional conlleva a que los transmigrantes sean quienes accedan al sistema de cargos religiosos, siendo cargueros del Santo Patrón y costeen las fiestas. Lo que trae como consecuencia que al interior de las comunidades indígenas el transmigrante es quien concentre el honor y prestigio que le da el sistema de cargo. A raíz del aumento de la migración las mujeres esposas de migrantes, viudas y solteras son quienes acceden a cargos menores en ausencia de los jefes de familia.

I.1.1. El parentesco y familia¹ transnacional

En contextos indígenas como el que aquí analizamos, el parentesco transnacional cobra importancia porque vincula a los transmigrantes no sólo con sus parientes en la comunidad de origen, sino con todos aquellos que migran y residen en otros contextos tanto nacionales

¹ El tema de familia y parentesco se aborda en la página 51.

como internacionales. Entiendo por parentesco transnacional los vínculos que mantienen los individuos más allá de las fronteras. En comunidades indígenas con alto grado de migración, el parentesco consanguíneo, por afinidad y el ritual funciona extraterritorial, principalmente por el intercambio de bienes materiales y simbólicos. Éste se basa en las redes familiares constituidas a través de las fronteras y están marcadas por diferencia de género en el poder y el estatus. Levitt y Glick Shiller (2006) mencionan que “las redes familiares pueden ser utilizadas para la explotación, un proceso de diferenciación de clase transnacional en el que los más prósperos aprovechan la fuerza de trabajo de personas identificadas por su parentesco. Las redes familiares que se sostienen y alimentan entre quienes envían las remesas y aquellas que viven de éstas pueden estar cargadas de tensiones (Levitt y Glick Shiller, 2006: 195).

Esto quiere decir que aunque las redes de parentesco funcionan actualmente a pesar de las distancias y las fronteras nacionales y no necesariamente generan tensión, en algunos casos refuerzan los lazos identitarios. Por ejemplo, para la realización de las fiestas patronales y el sistema de cargo en comunidades indígenas se ve reforzado en la cooperación colectiva por medio de las remesas. No importa el lugar de residencia de los integrantes de una familia, utilizan los medios de comunicación para hacerse partícipes y mantener los vínculos de identidad con la comunidad de origen. Independientemente del grado de parentesco, hermanos, primos, tíos, sobrinos, compadres, ahijados, etcétera, cumplen con los beneficios y obligaciones del sistema de parentesco, el que se basa principalmente en el honor colectivo. El sistema de parentesco indígena funciona por encima de las fronteras.

Levitt y Glick Shiller (2006) abordan el tema de la segunda generación de migrantes y mencionan que la migración transnacional no puede ser vista como un fenómeno efímero, limitado a la primera generación, sino hablan de nuevas formas de conexión transnacional y reemplazan el término de segunda generación por el de generación transnacional para abarcar a los jóvenes que se sitúan en el terruño y en las nuevas tierras de destino (Levitt y Glick Shiller, 2006:194). El tema de la asimilación de estos jóvenes que viven en contextos transnacionales no es del todo concreto. Existe una especie de mezcla de identidades de dichos jóvenes y ésta se materializa cuando ellos son quienes informan y conectan a sus

padres con el lugar de origen por medio del Internet, utilizando principalmente redes sociales y medios de comunicación como el Skype para intercambiar videos e imágenes de sus familiares, el dominio de la tecnología los mantiene en constante vínculo con el lugar de origen de sus padres. Lo mismo sucede con los jóvenes que no emigran, son ellos quienes utilizan las tecnologías para comunicarse con sus familiares en el lugar de residencia y mantienen un vínculo estrecho entre un lugar y otro.

El concepto de familia transnacional se define como aquella familia cuyos miembros viven una parte o la mayor parte del tiempo separados los unos de los otros, siendo capaces de crear vínculos que permiten que sus miembros se sientan parte de una unidad y perciban su bienestar desde una dimensión colectiva a pesar de la distancia física. Las familias se conciben a partir de sus dinámicas de negociación y reconfiguración constante, a través de su capacidad de adaptación en el tiempo y en el espacio. La familia transnacional es una construcción social o “comunidades imaginadas” que deben hacer frente a las relaciones de poder y desigualdad en el acceso a los recursos que se dan al interior. De igual forma, no todas las familias separadas geográficamente van a construir familias transnacionales de manera inevitable o se van a mantener como tales a lo largo del tiempo (Parella y Cavalcanti, 2008: 223).

En un contexto de migración transnacional la vida familiar implica negociar a larga distancia la comunicación entre los esposos, la distribución de las tareas de trabajo, quién migra y quién se queda (Pessar y Mahler: 2003). Los no migrantes imaginan también las vidas sexuales de sus compañeros migrantes y cambian sus ideas acerca de los matrimonios exitosos y los compañeros adecuados para el matrimonio (Levitt y Glick Shiller, 2006:206). Las autoras mencionan, para el caso de los dominicanos, los migrantes son considerados buenos proveedores y compañeros de vida ideales, lo que les da ventaja al momento de elegir compañera para casarse con respecto a los que no lo hacen. Sin embargo, Pessar y Mahler (2003) indican que en el imaginario colectivo de las sociedades con un alto índice de migración existen los temores en la pareja sobre los casos de infidelidad, tanto de la que se queda en el lugar de origen como del que migra. El marido migrante desde la distancia controla la sexualidad de la mujer utilizando los medios de comunicación, principalmente el teléfono. Mientras que si la mujer sospecha de infidelidad por parte del migrante es

motivo para que ellas emprendan la emigración al extranjero o muchas veces insisten que el marido regrese a casa (Pessar y Mahler: 2003: 828-829). En el caso de mujeres indígenas, como las aquí estudiadas, ellas pasan la mayor parte de su vida casadas con la ausencia del marido. Éste regresa por temporadas cortas al lugar de origen y las relaciones conyugales se mantienen con el marido ausente.

Actualmente un número creciente de hogares se constituyen de manera transnacional, el vivir transnacionalmente se convierte en la norma. Desde la óptica transnacional se observan cambios en la familia como unidad socioeconómica estratégica y los lazos familiares se modifican y se transforman en el espacio y en el tiempo.

Dentro de los campos sociales transnacionales los individuos promueven activamente o dejan de lado sus lazos de sangre y sus parentescos inventados como base de sus necesidades particulares, al decidir cuáles nexos resaltan y cuáles desatender. En muchos casos la reproducción acaecen transnacionalmente en respuesta a cuando menos dos contextos sociales y culturales. Los niños que nunca regresan a sus lugares ancestrales de sus padres, son criados en hogares en los que las personas, los valores y las exigencias que se originan en otra parte están presentes de manera cotidiana. De igual forma los hijos de no migrantes son criados en redes sociales y lugares que están permeados completamente por las personas, los recursos y las remesas sociales del país de destino. Para estos individuos, la experiencia generacional no está limitada territorialmente. Se basa en experiencias reales e imaginadas que se comparten por encima de las fronteras independientemente de donde nazca o se viva en un momento dado (Levitt y Glick Shiller, 2006:206-207).

Sin duda los p'urhepecha de Araken se han visto enrolados en un contexto migratorio de carácter transnacional, las modificaciones en espacios urbanos, económicos y sociales son evidentes. El sistema de valores morales, sus cambios y permanencias, no son ajenos a la movilidad de población. Actualmente, no se han encontrado estudios que reflejen este tipo de cambios, en particular en pueblos indígenas. Se han hecho estudios de los cambios en el sistema de cargos de lo civil en Oaxaca, en San Sebastián Nicananduta, y de cómo estos se resignifican a causa de la migración. Es decir, las mujeres indígenas esposas de migrantes acceden a cargos menores, como la organización de comités de agua potable, mesas directivas en las escuelas de los hijos, etcétera. En otros casos los migrantes son llamados a cumplir con su responsabilidad ante la comunidad, siendo los varones

quienes acceden a cargos mayores, aun en calidad de migrantes (Sánchez, 2007). La autora no aborda la resignificación en el sistema de valores morales y el porqué de la importancia de seguir manteniendo el sistema de cargos civiles a pesar de la migración. Sin embargo, es uno de los estudios pioneros en abordar la incidencia de la migración transnacional en la organización y estructura del sistema de cargos.

De igual forma, el estudio de Hiroko Asakura (2005) sobre migración, empoderamiento, sexualidad y maternidad de mujeres mixtecas es uno de los primeros en analizar los cambios y continuidades de mujeres migrantes en el lugar de origen y de residencia en Estados Unidos; en el se observa que las mujeres que migran toman decisiones con respecto a la maternidad y a la práctica sexual. Afirma que las mujeres que no migran están sujetas a la vigilancia y apego de las normas acerca de la sexualidad. En el tema de la maternidad menciona que al ser un concepto de creación cultural e histórica tiende a modificarse. En este caso la migración ha traído como consecuencia, para el caso de las mujeres que migran, modificaciones en cuanto al número de hijos que se quiere tener, la periodicidad de la maternidad, la planificación familiar y el tipo de educación y crianza de los hijos. La autora concluye que las mujeres mixtecas han estado sujetas a la dominación masculina, por la vigilancia extrema en el tema de sexualidad, principalmente en el lugar de origen. La modificación en este tema es parcial, no se puede hablar de cambios radicales, sino de negociaciones y acuerdos según la experiencia migratoria de cada mujer. La experiencia migratoria no es el principal factor de liberación social de la mujer mixteca, sin embargo es un factor de cambio a largo plazo.

Lo que no analiza Asakura es en qué se basa el tipo de comportamiento de la mujer mixteca, tanto en la sexualidad como en la maternidad. Desde mi punto de vista, los comportamientos están sujetos a normas y creencias de las culturas indígenas, dichas normas no cambian por un solo factor, puede haber cambios en los comportamientos de personas, más no en las normas, ya que son procesos complejos de larga duración. Y no es que sólo las mujeres se encuentren sujetas a la dominación masculina, más bien, tanto hombres como mujeres deben poner en práctica las normas y valores morales propios de cada cultura, al igual que cualquier contexto cultural la sujeción a normas es parte de la convivencia colectiva. Si queremos observar el empoderamiento de mujeres indígenas

producto de la migración, efectivamente nos daremos cuenta que no incide un solo factor, sino una multiplicidad de factores que determinan la posición social tanto de mujeres como de hombres. El estudio de Asakura es relevante porque pone a discusión el tema de la sexualidad y maternidad en mujeres indígenas, profundiza en ellos y deja entrever la complejidad metodológica para abordar este tipo de estudios.

I. 2. LOS CONCEPTOS DE HONOR Y *KAXUMBECUA* “HONORABILIDAD”

A partir del trabajo etnográfico y de la revisión teórica de la literatura planteo la importancia de los conceptos de honor y *kaxumbecua* “honorabilidad”. Estos se constituyen como el eje y punto central de la investigación; y responden a la pregunta de cuáles son los cambios y permanencias de los valores morales en un contexto de migración transnacional en los temas de sexualidad, matrimonio y sistemas de cargos. Para llegar a lo anterior se hizo una revisión de textos clásicos de la antropología con respecto al honor. A lo largo del trabajo de campo, de la revisión de diarios de campo y de contrastar la vivencia personal, por ser parte de la cultura estudiada, planteo que entre los p’urhepecha existe un concepto semejante al de honor. Ambos, honor y *kaxumbecua* tienen similitudes, las formas de aplicación y las normas que derivan de ellos son el tema principal del presente trabajo. Este es un primer planteamiento que podrá profundizarse a futuro. A continuación expongo los hallazgos.

I. 2.1. El concepto de honor

En la investigación se aborda el concepto de honor desde la perspectiva teórica de la antropología social inglesa de la Universidad de Oxford, en la obra clásica de J. G. Peristiany (1968). Él y sus colegas estudian las distintas características del honor en el Mediterráneo, los textos de la obra son la referencia teórica de mi investigación. Inicio definiendo el concepto de honor, continuo haciendo un vínculo entre los distintos rituales de honor y de cómo estos se relacionan con lo sagrado. Dentro del concepto de honor

existen categorías como el honor individual y colectivo, así como la relación entre honor, vergüenza y sexualidad. Las afrentas simbólicas para defender el honor es uno de los temas a analizar.

Dentro de la estructura social de las comunidades indígenas existen, así como también en otros grupos sociales, normas no escritas sobre los valores morales y la forma en cómo un individuo, hombre o mujer, debe comportarse socialmente. En este sentido el honor es parte fundamental en la vida cotidiana. Para Peristiany (1968) “toda sociedad tiene sus normas para sancionar la conducta premiando a quienes se comportan y castigando a quienes desobedecen. El honor y la vergüenza son evaluaciones sociales y por lo tanto participan de manera natural en las sanciones que impone una sociedad, esto quiere decir que el honor y la vergüenza son dos polos de evaluación, ambos son el reflejo de los ideales sociales” (Peristiany, 1968: 9). Las sociedades crean y recrean sus modelos de hombre o mujer ideal. Quienes no cumplen con la normatividad son vistos como menores de edad e incluso caen en desgracia social. Pueden no ser tomados en cuenta, socialmente hablando. En palabras de Peristiany (1968) el honor se encuentra en la cúspide de la pirámide de los valores sociales temporales y se condiciona el orden jerárquico. Por lo que divide a los individuos en dos categorías sociales: los dotados de honor y los privados de él.

Todas las sociedades evalúan la conducta mediante la comparación de los ideales de acción de las persona. Así mismo, cada sociedad tiene sus propias formas de honor y vergüenza. Para el caso de la comunidad estudiada, el honor y la vergüenza están ligados a una cultura del miedo, en donde los actos de los individuos se rigen por lo bueno y lo malo, lo correcto y lo incorrecto, lo bueno está íntimamente ligado a su dios y lo malo se relaciona a las prácticas asociadas al demonio, a lo malo. Estas conductas de bueno y malo se relacionan al sistema de creencias y son distintas según el género.

Ahora bien, defino el concepto de honor tomando los postulados de Pitt- Rivers (1968), para él “el honor es el valor de una persona ante su propia opinión, pero también hacia la opinión de su sociedad. Es su estimación a su propia dignidad, su pretensión al orgullo, pero también al reconocimiento de esa pretensión, su excelencia reconocida por esa sociedad, su derecho al orgullo. [...] El honor proporciona un nuevo nexo entre los ideales de una sociedad y la reproducción de esos mismos ideales en el individuo, por la aspiración

de éste a personificarlos. Implica una preferencia habitual por un determinado modo de conducta y adquiere cierto tratamiento como recompensa. El derecho al orgullo es el derecho a la categoría, y la categoría se establece por el reconocimiento de cierta identidad social” (Pitt-Rivers, 1968: 21-22).

Abou-Zeid (1968) estudia a los beduinos de Egipto y menciona que un hombre se considera hombre de honor si da muestras de honestidad en su trato y contactos personales, si mantiene sus promesas y se atiende a su palabra, se rebela contra la injusticia y niega su complicidad a toda forma de opresión y sí manifiesta suficiente ardor y vivacidad al defender sus propios intereses así como los del grupo familiar y sus servicios. El concepto de honor va ligado al de vergüenza y se asigna a los que no observan las reglas de las buenas maneras en general: los indignos de confianza, traicioneros, rencorosos e infieles a sus esposas o a sus amigos. Para los beduinos el honor se considera como un asunto de sumisión a las normas tradicionales de conducta y es sinónimo de bondad o virtud, y un hombre de honor es simplemente un hombre bueno o virtuosos. El honor se consigue y se mantiene, por la simple y sincera conformidad a las normas sociales imperantes. Es ésta una manera más bien pasiva de adquirir honor (Abou-Zeid, 1968: 245, 258).

a) El ritual del honor

El honor en tanto valor social se hace visible mediante ceremonias y rituales, estas ceremonias varían según el caso y el contexto. “Las ceremonias mediante las cuales el honor es formalmente conferido implica un ritual que suele concentrarse sobre la cabeza del protagonista; la coronación de un rey o el toque de la cabeza con un libro, que confiere el grado académico en la universidad de Oxford. El reconocimiento debido al honor en la vida cotidiana se efectúa mediante la oferta de la procedencia y mediante las demostraciones de respeto comúnmente asociadas con la cabeza, inclinada, tocada, descubierta o cubierta; y a la vez la cabeza de la persona honrada, cubierta o peinada de un modo distintivo, o que se prohíba tocarla, o incluso que sea cortada” (Pitt-Rivers, 1968: 25).

Sin embargo, en el contexto de los p'urhepecha estos rituales donde se les confiere honor son diversos. Por un lado es el tocar o unguir la cabeza de quien es depositario del honor, pero también se efectúan rituales a través de fiestas específicas, las que son patrocinadas y efectuadas por aquellos en quienes va a depositarse el honor. El honor es conferido por otras personas de la comunidad que por su experiencia de vida y servicio están facultadas para otorgarlo, principalmente los integrantes del cabildo religioso. Y se reconoce la honorabilidad de la persona mediante el respeto al saludarlo y al asistir a los rituales. Una de las principales muestras de respeto es cubrir de listones de colores en la cabeza de las mujeres que obtienen honores por ser cargueras de los santos o para el caso de los hombres es colgar listones de colores en su cuello, además de hacer reverencia, mediante un beso en presencia del que ostenta un cargo a los objetos y bebidas que se obsequian a él en señal de respeto.

b) El honor y lo sagrado

El honor está íntimamente ligado a lo sagrado, “a través del juramento, lo sagrado se invoca para comprometer el honor de modo que indica algo más que una maldición condicional: ‘juro por todo lo que me es sagrado’ presupone esa estrecha conexión. El honor de un hombre, además de conectarse con otros hombres en el interior de la jerarquía de una sociedad le conecta con su soberano y con la divinidad” (Pitt-Rivers, 1968: 35).

¿Cómo se define lo sagrado, que el honor debe proteger y defender? Para Bourdieu la dignidad de una persona no tiene significación ni función, sólo en el hombre para quien hay cosas sagradas, cosas que merecen ser defendidas. Un ser desprovisto de lo sagrado podría pararse sin dignidad porque en cierto modo sería invulnerable. En pocas palabras, si lo sagrado no existe más que a través del sentido del honor que lo defiende, el sentimiento del honor encuentra su razón de ser en el sentido de que ciertas cosas son sagradas (Bourdieu, 1968:204).² Y éstas varían según el contexto y la sociedad a la que se estudie.

² En su estudio sobre el honor en la sociedad de Cabalia Bourdieu menciona que “la dignidad de un individuo, es el amor al honor masculino, el amor a lo sagrado en sentido de respetabilidad y consideración, el amor al nombre de los antepasados y el renombre vincula a éste, el amor al linaje ancestral, que debe conservarse puro de toda mancha y protegerse tanto de la ofensa como de las malas alianzas. La dignidad de un individuo es lo

c) El honor colectivo

El honor como valor social se aplica a individuos pero también a colectividades,³ “Los grupos sociales poseen un honor colectivo en el que participan sus integrantes; la conducta deshonrosa de uno repercute sobre el honor de todos. El honor pertenece a grupos sociales de cualquier tamaño, desde el núcleo familiar, cuya cabeza es responsable del honor de todos sus miembros, hasta la nación, el honor de los integrantes está ligado por su fidelidad al soberano. Tanto en la familia como en cualquier otro grupo social, una única persona simboliza al grupo, cuyo honor colectivo inviste. Los miembros deben un tipo de obediencia y respeto que compromete su honor individual sin exigencia de reciprocidad [...] En los grupos sociales cuyo jefe es un representante elegido y cuya persona contrariamente a su puesto, no posee ninguna cualidad sagrada. En tal caso es el tribunal de la opinión pública quien es soberano, principalmente en los gremios, municipalidades o repúblicas” (Pitt-Rivers, 1968: 35-36).

Pitt-Rivers menciona que un sistema de valores nunca es un código homogéneo de principios abstractos obedecidos por todos los participantes en una cultura dada, sino que son una colección de conceptos que se relacionan mutuamente y se aplican de modo diverso por los diferentes grupos, definidos por la edad, el sexo, la clase y la ocupación, etcétera, en los distintos contextos sociales en que encuentran sus significados. Las variaciones en los componentes de la noción de honor en diferentes culturas reflejan la articulación de la estructura social, y sólo pueden estudiarse en términos de ésta (Pitt-Rivers, 1968: 39).

que lo lleva a vengar con despiadada intransigencia todo atentado contra el linaje mismo, y también toda injuria al punto débil de la familia; es decir, la esposa, o las mujeres emparentadas a través de la esposa. La dignidad es ante todo, el amor propio, no en el sentido pascaliano de egoísmo, sino en el de respeto de sí y amor así o lo que es lo mismo, en una sociedad en la que el individuo sólo existe por el grupo, el respeto y el amor al grupo” (Bourdieu, 1968: 221).

³ El honor colectivo está ligado al grupo familiar, al linaje. En caso de los beduinos “todos los buenos logros, sean conseguidos por esfuerzo personal o por los de otros miembros del grupo, establecen su honor, o al menos contribuyen a él. Así, la porción de honor que corresponde a un hombre está simplemente determinada por su propia conducta personal y por la conducta de sus familiares, particularmente los de la línea paterna. El grupo familiar como un todo tiene su honor específico, que se adquiere principalmente, pero no en forma exclusiva, por los logros de sus miembros vivientes y sus buenas hazañas. Esa es la razón principal de que los diferentes grupos familiares que pertenecen a un mismo clan disfruten de distintos grados o niveles de honor. Honor puede, describirse como honor adquirido mediante logros personales o mediante la pertenencia a ciertos grupos familiares cuyos miembros, vivientes o fallecidos, han sabido alcanzar, por sí mismos y por medios honestos, un mínimo de prestigio en su comunidad (Zeid, 1968: 245-246).

Cuando se trata de limpiar la honra del colectivo, principalmente en la unidad doméstica o en la familia extensa, cualquier integrante, está facultado para la venganza de la honra familiar. Otra persona cumplirá la venganza en lugar del ofendido y de igual forma uno o más individuos de la unidad doméstica ofendida buscarán limpiar la honra en espacios públicos con los integrantes o algunos parientes de quien proclamó la ofensa. “Se proclama la venganza públicamente para que todos puedan ver cómo una familia de honor sabe obtener reparación de la ofensa y restablecer prontamente su prestigio; se pretende hacer saber a la familia enemiga el origen de su desgracia, y lanzarle un desafío. ¿Qué interés tienen la venganza si permanece anónima? La familia que ha vengado su honor acrecienta por ellos su prestigio e inspira el mayor temor a los agresores eventuales (Bourdieu, 1968:214).

d) Honor y vergüenza

El honor está íntimamente ligado a la vergüenza, para el caso de la sociedad en Andalucía Pitt-Rivers (1968) define la vergüenza como un interés por la reputación, a la vez es un sentimiento y también es el reconocimiento público de esos sentimientos, es aquello que hace a una persona sensible a la presión ejercida por la opinión pública. En tal sentido es sinónimo de honor, pero el sentimiento encuentra también expresión en aspectos que ya no admiten esa sinonimia, como timidez, sonrojo y los comedimientos que resaltan de la inhibición emocional, el miedo a exponerse a comentarios o a la crítica. Como base de la reputación, dado que la desvergüenza es deshonrosa, se supone que una persona con buena reputación tiene honor y vergüenza, y a una de mala no se le concede ni el uno ni la otra. En tal concepto, honor y vergüenza son los constitutivos de la virtud. Pero mientras ciertas virtudes son comunes a ambos sexos, y así la honestidad, la lealtad, el cuidado de la reputación, que implica la evitación de la infamia moral en general, otras en cambio no lo son. Porque la conducta que establece la buena reputación depende de la clase o categoría de la persona de que se trate. El honor de un hombre y el de una mujer implican modos de conducta muy distintos. Esto ocurre en cualquier sociedad. Una mujer se deshonra, pierde

“la vergüenza”, cuando se mancha su pureza sexual, pero un hombre no. Mientras cierto tipo de conducta es honorable para ambos sexos, honor es igual a vergüenza, en cierta esfera de conducta, una virtud es exclusiva de uno u otro sexo. Obliga al hombre a defender su honor y el de su familia y a la mujer a conservar su pureza.

Los conceptos de honor y vergüenza se extienden también hasta un punto en el que dejan de ser sinónimos y entonces pierden su valor ético. “La vergüenza que no es ya equivalente al honor, como encogimiento, sonrojo y timidez, se considera adecuada a las mujeres, aun cuando ya no constituya una virtud, en tanto que el honor, que ya no equivale a vergüenza, se convierte en un atributo exclusivamente varonil, como en el interés por la procedencia a las ganas de ofender a otro hombre. En ese punto ese modo de conducta pasa a ser deshonoroso para el sexo al que no son adecuados: un hombre que exhiba timidez o rubor se convertirá en objeto de ridículo, mientras que una mujer aficionada a la violencia física o que intente usurpar la prerrogativa varonil de la autoridad o la libertad sexual del hombre, pierde el derecho a la ‘vergüenza’. Honor y vergüenza, cuando no son equivalentes, están exclusivamente vinculados a un sexo u otro, y son opuestos” (Pitt-Rivers, 1968: 42).

Bourdieu (1968) afirma que en la sociedad de Cabilia los valores del honor constituyen la base del orden público.

Que ese sistema pueda funcionar se debe al hecho de que la sumisión a los mandatos de la comunidad es asegurada por el sentimiento de solidaridad al clan, que a su vez deriva del sentimiento de hermandad resultante de la vida en común. [...] El respeto a los mandatos de la comunidad está basado en el respeto a sí mismo, es decir en el sentimiento de honor. La opinión pública no es precisamente un tribunal, en el sentido de un organismo especializado al que se confía la tarea de pronunciar decisiones en conformidad con un sistema de normas formales, racionales y explícitamente legales. Es más bien un consejo arbitral, o un consejo de familia. La opinión colectiva constituye la ley, el tribunal y el poder ejecutivo. Ahí se encarna la opinión pública, cuyos sentimientos y valores experimenta y expresa, y de lo que deriva toda fuerza moral, ya que su reprobación significa la vergüenza para el culpable (Bourdieu, 1968: 229-230).

El castigo más temido es el de ser puesto en cuarentena o excluido de la comunidad, pues los así sentenciados quedan excluidos de la distribución de la comida comunal, de la

asamblea y de todas las actividades comunitarias; en pocas palabras, condenado a muerte simbólica.

e) Honor, vergüenza y sexualidad

Honor y vergüenza ligados a la sexualidad tiene diferentes connotaciones, principalmente en las relaciones de género en contextos rurales. Pitt-Rivers (1968) menciona que para el caso de la sociedad andaluza, la sexualidad masculina es esencial para la fundación de la familia, tanto su aspecto asociado al coraje, como para su defensa. En la misma medida es mala, cuando se combina con la vergüenza en el sentido de la hombría.

Así, es buena:

La hombría de un marido debe ejercerse sobre todo en la defensa del honor de su esposa, del cual depende el suyo propio. En consecuencia, el adulterio de ella representa no sólo una infamia de los derechos de él, sino la demostración de que ha faltado a su deber. El marido que en tal caso se encuentra ha traicionado los valores de la familia y ha deshonrado a todos los grupos sociales recíprocamente implicados en su honor: su familia y su comunidad. Su hombría ha sido violada, porque ha caído bajo el dominio del diablo, y debe revestir el símbolo de éste como estigma de su traición. La responsabilidad es de él, no del adúltero, porque éste no hizo sino comportarse de acuerdo con su naturaleza de macho. El marido traicionado es el prototipo del deshonor varonil, porque se espera que defienda los valores masculinos, cuando su honor está en juego [...] El adúltero puede no verse como deshonrado, pero eso no le salva de cometer un pecado a los ojos de la iglesia. La idea de que el castigo de una violación de derecho pueda ser impuesta por la costumbre a la víctima y no al perpetrador puede quizás chocarnos como anómala, pero sólo si se considera como un ejemplo de mecanismo legal, como una sanción punitiva, y no es ésta, de hecho, la urdimbre en que debe interpretarse (Pitt-Rivers, 1968: 46-47).

En los casos en los que el hombre ha sido manchado en su honor por otro y no defiende su honra las sanciones son la burla colectiva. Se le acusa de alcahuete, poco hombre o se le ponen distintos apodosos referidos todos al adulterio que le han cometido. Por esta razón debe defender su honra y por consecuencia se utilizan las afrentas físicas en espacios públicos.

En el caso de los beduinos, el honor de una mujer está íntimamente ligado a lo sagrado, ella desempeña un papel vital y único en la preservación del honor de su gente.

Ese papel se relaciona con su condición femenina, sujeta a deseos y tentaciones sexuales. La reputación de una mujer y de su pueblo depende de su voluntad de observar las normas rígidas y severas que gobiernan las relaciones sexuales y de su responsabilidad para conservar su castidad. Uno de los golpes más humillantes y destructivos para el honor del linaje es el descubrimiento de que una de sus mujeres se haya rendido a sus impulsos sexuales fuera del matrimonio. Así, la principal contribución que la mujer hace al honor de su linaje es a través de ese papel pasivo de preservar su castidad y pureza. La murmuración puede ocuparse de una mujer que no observa estrictamente las reglas convencionales de conducta y sus parientes pueden sufrir burlas o insultos por ello. En tales casos el deber de la familia de una mujer así es librarse de ella (Abou-Zeid, 1968: 253). Por lo tanto, una vez que la mujer pierde su honor es irrecuperable. La mujer que comete tal acto estando casada no afecta el honor del linaje de su marido, afecta el honor de sus hijos y de los descendientes de éstos, no sólo por su conducta o por la categoría social de su linaje, sino también por lo que se llama su origen o raza.

Al igual que con los beduinos la sociedad grecochipriota finca el honor de una mujer en su modestia sexual. El principal deber de una mujer con relación a ella misma y con su familia es guardarse contra cualquier alusión crítica a su recato sexual. En el vestido, las miradas, las actitudes, el habla, una mujer, en presencia de hombres debe ser una virgen si es soltera y una matrona si es casada. Si fuera posible combinar los conceptos de virginidad y maternidad, la casada ideal sería una mujer casada virginal, en sus sentidos y en su mente, una doncella se deshonor no sólo por contacto sensible, sino por el involuntario despertar de un deseo. Puede incluso quedar manchada sólo porque su nombre esté constantemente en labios de los hombres. De la mujer que se comporta con el código de honor que regula la conducta propia de su sexo, se dice que es una mujer honrada. De una mujer de virtud ligera se dice que no es temerosa de dios. En el caso de la mujer soltera la vergüenza se refleja directamente sobre el padre y hermanos, especialmente los solteros que no protejan o venguen su honor. Desde el momento en que una mujer se casa, esas obligaciones pasan al marido (Peristiany, 1968: 182).

Otra de las características de análisis del concepto de honor es que éste es hereditario, tanto el honor masculino como el femenino.

La vergüenza de la madre se trasmite a los hijos, y el que una persona esté falta de ella puede atribuirse a su nacimiento, de donde el poder de los insultos, los más poderosos de todos, se refieren a la pureza de la madre. Después de esa máxima fuente de honor, la mayor para un hombre es la impureza de su propia mujer. Por otra parte, si su propia conducta se tiene como deshonrosa, el honor de su familia no tiene protector. En consecuencia, su aspecto de equivalente a vergüenza, el núcleo familiar comparte un honor común (Pitt-Rivers, 1968: 52).

No es sólo que los hijos heredan la vergüenza, sino que su propia conducta recae sobre la de sus padres. La pureza de la hija refleja la de la madre y por ello, el honor del padre. Sus hermanos, partícipes de la herencia común, quedan igualmente alcanzados por el deshonor de cualquier miembro de la familia.

f) Las afrentas y competencia para defender el honor

Cuando la persona honorable se siente deshonrada, las afrentas físicas entre personas se manifiestan a través de actos públicos que regularmente desencadenan en violencia. Limpiar el honor individual o de grupo se valida mientras existan testigos, representantes de la opinión pública. El problema del conocimiento público como ingrediente esencial de una afrenta ha sido considerado como importante e incluso se ha dudado si el honor puede quedar comprometido por palabra proferida en ausencia de testigos. Una persona puede sentirse deshonrada aun cuando su deshonor no sea conocido. El daño a la reputación está con relación al alcance de la difusión de la injuria entre la opinión pública, ésta constituye un tribunal ante el que se aducen las pretensiones al honor “el tribunal de la reputación”, y los juicios de ese tribunal son inapelables. Por esta razón se ha dicho que el ridículo público mata (Pitt-Rivers, 1968: 27-28).

En la defensa del honor existen otro tipo de enfrentamientos, no necesariamente violentos, que son una especie de afrenta simbólica,⁴ es decir una lucha por competencias para demostrar quién es el mejor. En este sentido Bourdieu (1968) menciona que en la

⁴ En esta investigación se utiliza el concepto *afrenta simbólica* para referirse a aquellas competencias que se realizan entre cargueros en los diferentes rituales y fiestas en Araken, principalmente en el capítulo VI referente a sistema de cargos religiosos y honorabilidad, así como en los rituales del matrimonio.

sociedad de Cabilia los enfrentamientos eran ocasión para manifestar el sentimiento de dignidad.

Se dejaba ver en las rivalidades entre poblados, que ponían su dignidad en tener la mezquita más alta y más bella, las fuentes mejor arregladas y mejor protegidas de las miradas, las fiestas más suntuosas, las calles más limpias, etc. Toda clase de competiciones rituales e institucionalizadas proporcionaban un pretexto a justas de honor [...] Los combates y los juegos rituales constituyen la expresión más altamente cumplida de la lógica del honor, al mismo tiempo que dan a la sociedad la ocasión de manifestar en forma simbólica los valores y las creencias a que están más fuertemente adheridas (Bourdieu, 1968:203).

En este sentido, para Bourdieu la dialéctica del desafío y la respuesta, característica de los encuentros de honor, supone el reconocimiento recíproco de la igualdad en honor. Ese sentimiento inspira gran número de conductas y costumbres y manifiesta en particular la resistencia opuesta a toda pretensión de superioridad. La inferioridad no puede proceder más que de un daño hecho al honor. La competición de honor se sitúa en una lógica muy próxima a la del juego o la apuesta, lógica ritualizada o institucionalizada. Lo que está en juego, es el amor propio, el sentimiento de dignidad, y eso que está en juego vale más que la vida. El sentimiento de dignidad es la voluntad de superar a otro en combate de hombre a hombre, es la *celosa emulación*, es la lucha por la gloria (Bourdieu, 1968: 204).

1.2.2. *Kaxumbecua*⁵ “honorabilidad” buena crianza

En este apartado abordo tres etnoconceptos que a mi parecer son claves para entender el impacto de la migración en el pueblo de Araken. A continuación explicaré *kaxumbecua* “honorabilidad”, *sesi irekani* “vivir bien” y *minguarhini* “poseer persona u objeto”. Los dos primeros son los valores morales más importantes en Araken. Ambos tienen correlación y el uno no se puede explicar sin el otro. *Minguarhini* es el opuesto a ambos, es lo que no se debe hacer. El trabajo etnográfico me permitió conocer estos conceptos, ya que en las

⁵ *Kaxumbecua* es el concepto p'urhepecha aproximado a honor como valor moral. Se traduce como honorabilidad en el sentido de caracterizar las cualidades de una persona honorable. Se encuentra en la cúspide de los valores morales de la cultura p'urhepecha en Araken.

entrevistas los informantes los utilizaban para designar honor y el ideal de vivir bien. Utilizo honorabilidad para diferenciarlo del concepto de honor en la literatura antropológica y resaltar la particularidad del concepto *kaxumbecua* traducido como honorabilidad. Sin embargo, las características de ambos son similares. A continuación defino cada uno de ellos.

Los p'urhepecha de Araken utilizan el concepto *kaxumbecua* para designar honorabilidad.⁶ El vocabulario de siglo XVI escrito por Maturino Gilbertti menciona que *caxumbequa* significa cortesía, buena crianza (Giberti, 1997: 58).⁷ Mientras que el Diccionario Grande⁸ define *caxumbequa* como tener crianza, buen comedimiento y respeto (Diccionario Grande, 1991: 91). Defino la *kaxumbecua* como el valor moral ideal más alto al que la sociedad p'urhepecha aspira. Está ligado a su sistema de creencias y al *sesi irekani*. Se trasmite de generación en generación mediante la oralidad, ritos y fiestas; como valor moral se categoriza en honorabilidad individual y colectiva, individual en las etapas de la vida del ser humano y colectiva en todo el sistema de cargos. En la actualidad es un concepto polisémico, aglutina otros valores como buena crianza, cortesía, amabilidad, servicio y respeto, la reunión de todos estos valores da la honorabilidad. El término se aplica tanto a hombres como a mujeres. Se adquiere en la familia durante la primera infancia y son los adultos principalmente los ancianos, quienes inculcan las normas de la buena crianza. Cuando una persona entra a la adolescencia empieza a poner en práctica dichos valores y todos aspiran a ser una persona *kaxumbeti* en Araken.

El concepto *kaxumbecua* se aplica a individuos en la etapa de la infancia, la juventud, la adultez y la vejez; así como en el noviazgo, el matrimonio y el estado de viudez, etcétera. En cada categoría existen normas morales que regulan la conducta de los individuos, existe una concatenación entre todas las categorías donde se aplica la

⁶ Durante las entrevistas ninguno de los informantes definió literalmente el significado de *kaxumbecua*. Dieron ejemplos de los contextos y personas a las que se aplica. Los más se limitaron a decir que significaba respeto a las personas, a la naturaleza y a sus santos.

⁷ El autor registra en su vocabulario la palabra *caxumbeni*: ser cortes o bien criado. *Caxumbeti* significa que un individuo es cortes o bien criado.

⁸ La misma obra registra *caxumbeni*: tener crianza y buen comedimiento. *Caxumbequan aran vandani*: hablar bien criado, con buen término y comedimiento. *Caxumberahpeni*: hazerles tener crianza, respecto, comedimiento y buen término.

kaxumbecua, no están separadas una de otras, sino que se van relacionando para perfilar el ideal de individuo. La *kaxumbecua* tiene un fuerte vínculo en su sistema de creencias religiosas, puesto que se cree que los comportamientos derivan de los mandatos de dios. No de un dios católico o cristiano sino de *tata k'uerajpiri*/padre o madre creador. Ese ente abstracto, deidad, es de donde emanan las normas de comportamiento de las personas. *Kaxumbecua* tiene un fuerte vínculo con lo sagrado para los arakeños. Otra de las características de la *kaxumbecua* es la humildad, un individuo no puede hablar de sí mismo como una persona *kaxumbeti*, quien lo hace es criticado como altanero y presumido, la sociedad es quien da uno u otro veredicto.

Como se mencionó anteriormente la *kaxumbecua* tiene dos niveles de aplicación: esta la *kaxumbecua* individual y colectiva. La primera la *kaxumbecua* individual, para hombres y para mujeres se aplica en la etapa de la soltería al igual que en la vida de casados reflejándose en actos específicos, es decir en la puesta en práctica de las reglas del matrimonio, por ejemplo. La *kaxumbecua* colectiva está circunscrita al campo de lo familiar, incluye la pareja de casados, la familia extensa y ritual. Se aplica en el matrimonio, los rituales familiares como fiestas, compadrazgos y en el sistema de cargos, principalmente en el religioso que deriva en la realización de la fiesta patronal. Los dos niveles están íntimamente relacionados, es decir la *kaxumbecua* individual se relaciona con la colectiva, lo mismo que la colectiva tiene su base en la individual.

Como ya lo mencioné anteriormente, las normas de la *kaxumbecua* se adquieren en la familia mediante la observación y la enseñanza de la familia extensa. A continuación daré más detalles sobre las reglas. El individuo pone en práctica las normas de la obediencia y el respeto con los integrantes de la familia extensa y en la familia ritual. Es decir, la *kaxumbecua* individual o buena crianza se refleja cuando la persona saluda a los parientes de sus padrinos (bautizo, confirmación y boda) con respeto, éstos adquieren el mismo nivel jerárquico que la familia consanguínea, los padres de sus padrinos pasaran a ser sus abuelos, los hermanos sus tíos y se les reconocerá como tal y así sucesivamente. Cuando la persona visita la casa de su padrino saluda con reverencia, inclinando la cabeza o saludando de mano a todos los que estén presentes al momento de su llegada. De esta manera refleja el respeto y reconoce las jerarquías que tienen cada uno de los integrantes de

la familia ritual. Cuando sus padrinos tienen una fiesta familiar o desempeñan un cargo religioso, el ahijado cumple con la norma de servicio a sus padrinos en los quehaceres domésticos y ayuda en los rituales. Mayormente cuando ya está casado, la pareja desempeña el papel de ayudante en todo lo que el padrino le pida, cortar leña, proveer de agua, organizar a las cuadrillas de parientas para los distintos quehaceres que implica la fiesta o el ritual. Los ahijados muestran su buena crianza entregándose por completo al servicio de los padrinos. A ellos, cuando cumplen dichas normas, se les da el calificativo de *kaxumbetiecha*, bien educados. Estos mismos comportamientos y normas se aplican para la familia consanguínea del individuo.

Para los individuos en su papel de padrinos, la norma establece que para adquirir dicha categoría deberán mostrar el *sesi irekani*, este término lo se expongo más adelante, en el matrimonio porque se vuelven ejemplo para sus posibles ahijados y para la sociedad. Aquella pareja de casados que tienen muchos ahijados es porque son un referente positivo para los demás sobre el vivir en matrimonio. Su honorabilidad se basa en el hecho de que cumplen ambos, las normas del matrimonio y por eso son un ejemplo a seguir. En esta situación la pareja de casados se aplica el concepto de *kaxumbetiecha*, plural del término, es decir que es una pareja respetuosa, educada, ejemplar y sobre todo honorable.

a) *Kaxumbecua* “honorabilidad” femenina

La *kaxumbecua* para las mujeres tiene los siguientes principios: obediencia, respeto y servicio, cuando la mujer es soltera debe aplicar estos principios a sus padres y a su familia. La *kaxumbecua* individual de una mujer soltera recae en su modestia sexual, es decir, debe conservar la virginidad hasta el matrimonio, si éste no se consuma debe permanecer virgen hasta su deceso; debe mantener recato con su cuerpo, no permite que se le toque o se vea su desnudez. En esta etapa de la vida todos los integrantes de la familia cuidan o vigilan la honorabilidad de la mujer soltera, la acompañan a todos los eventos públicos, fiestas rituales y ceremonias.

La *kaxumbecua* de la mujer durante el matrimonio se evidencia mediante los distintos rituales que se celebran previos al matrimonio, son los que afianzan y garantizan

su honor en la familia del marido. Ella no adquiere honorabilidad por medios económicos o escolares, sino mediante su modestia sexual en la soltería y estando casada, además de un buen desempeño como madre y esposa. Una vez que contrae matrimonio los depositarios directos de la obediencia y el respeto son el marido y los suegros. En esta fase se dice que una mujer es *kaxumbeti* cuando realiza acciones de servicio a sus suegros y a su marido. Si refleja “buena crianza” ante los padres del marido, por consecuencia la relación con el esposo será buena, de lo contrario la vida marital estará llena de malos entendidos. Ella tiene que aceptar, obedecer y servir a sus suegros para garantizar una vida marital. La buena crianza se refleja cuando la mujer desempeña acciones propias de su género, aprenda a realizar trabajo doméstico para el colectivo, la familia en la que se casa; lleva a cabo la reproducción de la familia y procrea muchos hijos, principalmente hombres, para mantener el linaje patrilineal. Todas estas características dan honorabilidad a la mujer durante su vida de casada.

En el caso de las esposas de migrantes la categoría de *kaxumbeti* la conservan todas aquellas mujeres que continúan viviendo en la casa o bajo el resguardo de los suegros. Es importante mantener el estatus de casada aunque el marido pase largos periodos de ausencia por trabajo o tenga años que no se comunique. El matrimonio da honorabilidad y éste se realiza con el individuo y con la familia a la que pertenece, aunque él esté ausente ella sigue manteniendo el matrimonio porque sigue casada con la familia de él. El matrimonio se efectúa entre dos personas pero une a familias distintas y crea otras. Estas alianzas matrimoniales descansan en los principios de reciprocidad y lealtad para enfrentar la vida comunitaria. En la comunidad la norma establece que el divorcio o la disolución de la unión conyugal es uno de las faltas más graves cometidas por la mujer y le conlleva la deshonra, una mujer separada, divorciada o madre soltera se le considera deshonrada, “fracasada”, alguien quien no cumplió con las normas de la *kaxumbecua*. Si el marido decide concluir con el matrimonio ellas realizan una serie de negociaciones para mantenerlo, según sean las causas de la separación (financieras o infidelidades), aceptan la existencia de hijos fuera del matrimonio (no necesariamente implica tener responsabilidades con ellos), las infidelidades o la holgazanería del marido, porque el honor femenino basado en el matrimonio no debe ponerse en duda. Si el hombre es quien la deja y ella regresa a la familia de procedencia puede volver a vivir en pareja (mediante ritos de

alianzas entre grupos familiares) las veces que sea necesario porque sólo mediante relaciones de pareja recupera el honor. De lo contrario es expuesta a una serie de críticas y se aplica la “muerte social” para ella, no participa en fiestas, sufre de acoso y su familia es la principal promotora de restablecer su honor y cuidar de que se mantenga la honorabilidad de las mujeres solteras o casadas de la familia a la que pertenece. Una mujer separada no debe manchar la honra de otras mujeres de su familia, el honor femenino está ligado al honor familiar. La deshonra familiar es un hecho que nadie quiere vivir, incluso aquellas mujeres separadas no aceptan vivir solas porque significa el desprecio de la sociedad. Ellas son consideradas unas sin vergüenzas porque no obedecieron la voluntad de sus padres sobre el matrimonio.

b) *Kaxumbecua* “honorabilidad” en el matrimonio

La buena crianza tanto del hombre como de la mujer se refleja en la vida en pareja, es decir, la *kaxumbecua* colectiva inicia en el matrimonio. Una vez que los individuos se casan, tanto él como ella, tendrán que poner en práctica las reglas aprendidas para llevar a cabo el *sesi irekani* en el matrimonio. Ella tendrá que criar y educar a los hijos, enseñarles tareas según el género y deberá administrar los recursos. El marido por su parte al igual que la mujer, pondrá en práctica los valores de obediencia y respeto primero en la familia a la que pertenece y después a la familia de la esposa. En segundo lugar, aplican los valores en los espacios fuera de casa cuando es nombrado a una comisión o cargo en la comunidad. Ante la familia de la esposa obedece y agrada a sus suegros y debe tener un oficio digno que le dé el estatus de buen proveedor, en este último elemento descansa su honorabilidad. El honor del hombre está asociado a la acumulación de riqueza, tenga casa propia, terrenos de cultivo en la comunidad, y financie fiestas y rituales familiares. La deshonra del hombre se asocia a la holgazanería, la embriaguez y al no tener un oficio o trabajo considerado digno. Si no cumple con lo establecido o que tampoco cuenta con bienes materiales, es considerado indigno, no es candidato a tener un matrimonio y formar una familia.

Se dice que un matrimonio es *kaxumbeti* cuando los hijos muestran buena crianza, desarrollan las normas aprendidas de los padres y significa que la pareja vive bien cuando

los hijos, según el género, desempeñan los mismos roles sociales que sus progenitores, la buena crianza de los hijos es el termómetro o parámetro de medición para decir que el matrimonio es o no *kaxumbeti*. El reflejo social del matrimonio *kaxumbeti* es cuando por su buena crianza y el respeto a las normas de vivir en matrimonio son invitados a ser padrinos de rituales como bautizos, confirmaciones y bodas, además de ingresar al sistema de cargos religioso.

c) *Kaxumbecua* “honorabilidad” familiar

Las personas ingresan al sistema de cargos, principalmente al religioso, cuando han mostrado honorabilidad como individuos, en el matrimonio y en la familia. En este último rubro el honor familiar descansa en las personas adultas marcado por las acciones y comportamientos de sus integrantes, vivos y muertos, ante la comunidad. En el pueblo las familias compiten unas a otras por mantener el honor del grupo familiar. Este tipo de afrentas simbólicas suceden en las fiestas y rituales como las bodas o cuando son cargueros de alguno de los santos. En los rituales del casamiento la competencia se da entre las familias que mediante el matrimonio emparentan: la familia del novio, la familia de la novia y la familia del padrino de boda. Todas ellas compiten por demostrar cuál de ellas da los mejores obsequios para los novios, contrata la mejor banda de música, ofrece la mejor comida y cumple con la puesta en práctica de todos los rituales que conlleva el casamiento. Para poder mantener el honor, los integrantes de la familia aportan recursos tanto en especie como en efectivo para manifestar la superioridad ante los otros.

Las afrentas simbólicas se reflejan en el sistema de cargos, principalmente entre aquellos cargueros del Santo Patrón. Es una competencia entre el carguero en funciones y sus antecesores. El carguero en funciones representa a su familia y debe mantener el honor de ésta practicando los rituales y fiestas de mejor manera que su antecesor. Las familias en el cargo costean los adornos de la iglesia, vestimentas del santo, pago de la pirotecnia, contratación de música para los rituales y verbenas populares, así como comida para cinco días consecutivos durante la fiesta patronal. De tal manera que la pareja en el cargo no puede financiar los rituales y fiestas solos, sino que utilizan la red de parentesco para llevar

a cabo la responsabilidad. El contratar los mejores grupos para las verbenas populares y ofrecer alimento para cientos de personas da prestigio a los cargueros y la familia, pero sobre todo fortalece su *kaxumbecua* ante la comunidad por los gastos realizados en honor al Santo Patrón.

Otro de los aspectos en los que se refleja la *kaxumbecua* familiar es cuando las mujeres mantienen la vida de casadas y no se separan del marido. Cuando rompen con la vida conyugal, la familia de ella la devuelve una y otra vez a la familia donde se casó para mantener la honorabilidad de las mujeres del clan, tanto las casadas como las que aún están solteras. Si el agravio que comete la mujer tiene que ver con adulterio, la deshonra no es para la familia del marido sino para los hijos que procreó y para la familia consanguínea de ella. La familia de procedencia de la mujer tiene el derecho de desconocerla, expulsarla y entregar a los hijos a la familia patrilínea para mantener el honor. Existe la costumbre de devolver a la mujer casada a la familia del marido y obligarla a soportar la humillación y el desprecio del marido y su familia para mantener la *kaxumbecua* de los hijos, principalmente el de las mujeres. De lo contrario ellas son las que se deshonran de por vida y es difícil que sean aceptadas en otras familias al momento de casarse, la deshonra por adulterio se hereda hasta dos o tres generaciones menores e incluso abarca a los parientes en segundo grado de consanguinidad.

Desde mi punto de vista la *kaxumbecua* tiene un sentido colectivo, ya sea en la familia o la comunidad. Se debe pensar y actuar siempre en función de los otros, llámese esposo, hijos, familia consanguínea o ritual y en la comunidad. La honorabilidad no contempla los acontecimientos individuales, sino todos aquellos actos que son destinados al colectivo. Es agradar y quedar bien con los demás por encima de los intereses o necesidades individuales. Pensar y actuar de manera individual es un acto de una persona sin vergüenza y es lo opuesto a la honorabilidad. La persona sin vergüenza es criticada, rechazada por el colectivo. No se educa a los individuos para pensar y actuar de manera individual, sino para priorizar y mantener la cohesión colectiva.

d) *Sesi irekani* “vivir bien”

Vivir bien se expresa en el vocablo p'urhepecha de *sesi irekani*. Néstor Dimas (2013) menciona que el “*sesi irekani* es el buen vivir, en orden y armonía, con respeto a la naturaleza, a la persona, a la familia, a la comunidad [...] implican otros conceptos que tienen que ver con la *uantakua* (palabra), los discursos y el contenido de los consejos de las personas de respeto, reglas y normas morales de respeto familiar, de padrinzago y la vida social” (Dimas, 2013).⁹

Kaxumbecua está ligado al concepto *sesi irekani* se dice que una persona vive bien cuando cumple con las reglas de la *kaxumbecua* como individuo, en el matrimonio y en la familia. Las personas se vuelven un ejemplo a seguir y gozan de honorabilidad ante la comunidad y ambos conceptos son el ideal que todo individuo pretende ser. Y se refleja al momento de ser elegidos para realizar algún cargo religioso. Quienes practican el *sesi irekani* y ponen en práctica la *kaxumbecua* son merecedores de llevarse al santo a su casa en calidad de cargueros y son merecedores de tener la más alta distinción, ser servidores de los santos.

El respeto y la honorabilidad derivan en el prestigio social y éste no está fincado en la acumulación de bienes materiales o financieros. El prestigio radica en llevar a la práctica el *sesi irekani* ante la familia, el gobierno, la religión y la sociedad en su conjunto. Lo que quiere decir que dentro de estas cuatro esferas se refleja el *sesi irekani*. En contextos indígenas con migración a Estados Unidos los valores del vivir bien cambian según el contexto y la unidad doméstica en la que se vive. En el caso de las esposas de migrantes las mujeres “bien educadas” se someten a la autoridad de la familia patrilocal en ausencia del marido.

Estos valores/virtudes del *sesi irekani* “vivir bien” en la práctica se vuelven normas y se aplican de manera distinta según el género. Para el caso de los p'urhepecha de Araken llevar a la práctica estas virtudes son parte de su *deber ser* masculino o femenino. Las reglas no escritas se fundamentan en que los individuos deben ser obedientes *kurhanditieni*, ligado a que deben saber escuchar y seguir los consejos que le den las personas mayores. El

⁹ Para los p'urhepecha actuales Dimas menciona que el “*Sesi Irekani* integra desde lo que es la vida y la presencia del ser p'urhepecha en este mundo, el pensamiento, la inteligencia y la sabiduría está basada en el *irekua*, que es el territorio, la comunidad y la comunalidad, las reglas y el mandato, la obediencia y el respeto.

trabajo es una virtud y por lo tanto se transforma en regla, los individuos deben ser personas trabajadoras y heredar los conocimientos y saberes de los oficios de su familia. El trabajo está dirigido al beneficio de la colectividad, llámense familia o comunidad. Se refleja en los múltiples quehaceres intrafamiliares y en las faenas por el bien del común.

El no poner en práctica los valores del *sesi irekani* matrimonio da como consecuencia la vergüenza social “*k’uratsekua*” y el desprestigio, no sólo del cónyuge que no cumple la normatividad, sino de la pareja en general. “La vergüenza es un sentimiento personal que se refleja cuando uno ya no puede dar la cara cuando ha cometido algún delito o ha realizado un acto mal visto por la gente, algo que es mal visto es motivo de reproche social. Cuando la gente mira a la persona se burlan de ella y se le culpan de las faltas cometidas, por eso cuando la gente desea acusar o amonestar expresa algunas de estas frases: “date un poco de vergüenza”, ¡qué no te da vergüenza! A la vergüenza le sigue el odio. La persona que no le da vergüenza, y sigue hablando igual y sigue con sus prácticas indeseadas aunque se le está reprochando se le dice que ya es *pechintani* o sinvergüenza (Márquez, 2004).

En contextos de alta migración estos principios del vivir bien en matrimonio sufren modificaciones porque uno de los cónyuges se encuentra ausente. Los resultados suelen ser desiguales para las esposas de migrantes. El encubrimiento dentro de la relación conyugal por lo regular se da en el caso del marido. La esposa encubre al hombre ante la sociedad y su familia si este no cumple con sus rol de proveedor, mayormente si es migrante y no envía remesas para la unidad doméstica, la esposa justifica ante la familia el actuar del hombre, mientras ella es quien desarrolla el rol de proveedora en ausencia del marido. Igualmente sucede en los casos de relaciones extramaritales del marido. La esposa lo encubre para no llevar a la disolución de la unión conyugal y el desprestigio de la pareja. Por lo que se puede observar que en el discurso ellas deben cumplir con las normas del *sesi irekani* en matrimonio, además deben encubrir y asumir roles que anteriormente le correspondían al marido.

En Araken el *sesi irekani* en matrimonio tiene como consecuencia que la unión conyugal se mantenga aunque el marido migrante pase el mayor tiempo en Estados Unidos. Las mujeres siguen guardando las normas del vivir en matrimonio a pesar de que ellas estén solas en el lugar de origen. Cuando la mujer casada quebranta la norma del *sesi irekani* en

el matrimonio por mantener relaciones extramaritales en ausencia del marido migrante, su honorabilidad se pone en entre dicho porque las prácticas sexuales tienen como principio la reproducción, más no el placer sexual. Las mujeres esposas de migrantes que mantienen relaciones extramaritales afectan su *kaxumbecua* y la de las familias involucradas, tanto la de ella y de su marido. La humillación social para ella se manifiesta con la disolución de la unión conyugal y, por consiguiente, la despojan de los hijos argumentando, que ella, por su actuar, no es acreedora de continuar con el rol social de madre porque no ha podido vivir bien en matrimonio. Por consiguiente las generaciones venideras se verán seriamente afectadas por la deshonra de la madre.

Dentro de la cultura p'urhepecha el vivir en matrimonio tiene sus normas, crea y recrea su discurso sobre el vivir bien. Sin embargo, observamos que la unión conyugal, a pesar de tener dichos principios, presenta fuertes tensiones causadas por la distancia de los cónyuges, en este caso porque uno de ellos migra. En la actualidad existen varios tipos de matrimonios; los que aparentan vivir bien aunque al interior tengan problemas, esto es cuando la pareja vive en un mismo lugar. Los que aparentan vivir bien en matrimonio aunque uno de ellos esté ausente y mantenga otra relación conyugal; ante la comunidad mantienen el discurso de estar casados y siguen viviendo en matrimonio, aunque sea sólo de apariencia (Márquez, 2004: 197-199).

Para ingresar al sistema de cargos religioso las parejas de casados deben cumplir con las normas del *sesi irekani*, este vivir bien se manifiesta al cumplir algún cargo. Las personas entran a la vida social en Araken a través de ser cargueros de algún santo e implica que se viva bien en el matrimonio porque de ahí deriva su honorabilidad y ésta se verá reflejada al cumplir socialmente con la responsabilidad de atender y hacer los rituales festivos del Santo Patrón. En un contexto de alta migración, como es Araken, quienes están siendo cargueros son los migrantes que pueden solventar los gastos que implica el cargo. Por lo que se fusionan dos elementos principales, el vivir bien en matrimonio y el tener solvencia económica para desempeñar la función de servidores de los santos.

e) *Minguarhini* “poseer” persona u objeto

En Araken la sexualidad es un tema de interés colectivo y tiene su referente en el *sesi irekani*. Sin embargo, en la comunidad existe un concepto para referirse al individuo como objeto de deseo. Los pobladores utilizan la palabra *minguarhini*, que en su lengua p'urhepecha designa sentido de pertenencia; ser dueño de algo o alguien; es también desear algo que no es tuyo, puede ser algún objeto o persona.¹⁰ Se aplica para hombres y mujeres, en situación de solteros o casados, según sean los casos.

Utilizaré el concepto *minguarhini* para el caso de las mujeres solteras dentro de las relaciones de cortejo durante su soltería, esto se refleja cuando un pretendiente ha hecho *minguarhini* a una mujer y no permite que otros hombres la cortejen. En la soltería la mujer puede ser su novia o no y también se aplica en aquellos casos en que la mujer mantiene una relación extra marital, el hombre hace *minguarhini* creando un discurso ante los otros hombres para decir que dicha mujer le pertenece, no es su esposa, pero se “entiende” con ella. En el caso de la mujer casada si otro hombre la pretende, puede ser su ex novio o cuando es objeto de acoso sexual, el marido reafirma su posesión enfrentándose verbal o físicamente a aquellos que han hecho *minguarhini* a la esposa. En las relaciones extramaritales una mujer puede hacer *minguarhini* a un hombre cuando ella hace pública la relación. También se puede interpretar como una especie de tener apartado algo o alguien, esto se manifiesta en el caso de las mujeres que están pedidas en matrimonio, ningún otro hombre puede acercarse a ella o pretenderla porque ella esta *minguarhikata* “apartada”.

El concepto *minguarhini* se asocia con manifestar públicamente que una persona es objeto de deseo, es una forma de reafirmar las relaciones de poder en el ejercicio de la sexualidad.¹¹ Foucault (1986) menciona que estas relaciones de poder descansan en el

[...] principio de semejanza y correspondencia (isomorfismo) entre la relación sexual y la relación social. Por tal hay que entender que la relación sexual -siempre pensada a partir del acto-modelo de la penetración y de una polaridad que opone

¹⁰ Alberto Medina (2000) en su vocabulario de p'urhepecha-español, español p'urhepecha menciona que la palabra *minguarhejpeti/minguarhikata* son sustantivos y significa esposo/esposa. El termino se utilizó en el siglo XVI y ahora para denominar esposo/esposa es *uamba/témba* (Medina y Alveano, 2000: 44).

¹¹ La sexualidad se encuentra inmersa en las mismas relaciones de poder que rigen el ordenamiento jerárquico global de una sociedad, a partir de condicionantes económicas y políticas, las que establecen quién tiene el derecho de hacer qué a quién, de acuerdo con el papel que cada uno desempeña en la estructura social. Rocío Córdova en su estudio sobre sexualidad en una comunidad en el centro del estado de Veracruz menciona que la sexualidad es una arena política donde se manifiestan las asimetrías de poder entre géneros, entre generaciones y entre clases: por un lado, minorías étnicas y sexuales; por otro, grupos hegemónicos, donde se reproducen los esquemas generales de dominación y subordinación (Córdova, *ibídem*, 348).

actividad y pasividad- es percibida como el mismo tipo que la relación entre superior e inferior, el que domina y el que es dominado, el que somete y el que es sometido, el que vence y el que es vencido. Las y de las jerarquías sociales [...] puede comprenderse que en el comportamiento sexual hay practicas del placer se reflexionan a través de las mismas categorías que el campo de las rivalidades un papel que es intrínsecamente honorable y al que se valora con derecho pleno: es el que consiste en ser activo, en dominar, en penetrar y ejercer así su superioridad (Foucault, 1986: 198).

Para el caso de Araken cuando las mujeres esposas de migrante son objeto de *minguarhini*, las relaciones extramaritales suceden y es el hombre quien denota su poder al momento de poseer muchas mujeres en su historial sobre su vida sexual.

I. 3. HONOR Y *KAXUMBECUA* “HONORABILIDAD” COMO CAPITAL SIMBÓLICO

El honor en una comunidad, como la aquí estudiada, se vuelve capital simbólico porque es el cúmulo de muchos otros capitales, el económico, el cultural y el social. De tal manera que un grupo, familia o individuos son los que lo poseen y éstos son los dotados de honor. Del capital simbólico deriva la noción de poder y autoridad que puede detentar un agente social en un momento y contexto dado.

Todo poder proveniente de cualquier campo de la producción cultural es fundamentalmente poder simbólico. Y éste se ejerce gracias a la adhesión, en términos prácticos y no necesariamente reflexivos, al sentido común que orienta las acciones humanas, generando no sólo un conformismo moral, sino lógico, que tiende a “naturalizar” la visión y división del mundo a señalar el lugar que se ocupa y las funciones que pueden ejercerse, condicionando las aspiraciones de los individuos a las oportunidades objetivas que éstos tienen de alcanzarlas. Dicho de otra manera, el trabajo social de adhesión al orden establecido se ejerce con la complicidad de los agentes que padecen la violencia simbólica de dicho orden; violencia “suave” y eficaz, que hace que los dominados plieguen sus intereses, pensamientos y sentimientos a favor de los dominantes (Téllez, 2002: 77-78).

Ahora bien, explicaré lo que entiendo por capital simbólico y las implicaciones que éste tiene en un contexto como el aquí estudiado. Para Bourdieu (1997) el espacio social está constituido por diferentes campos,¹² y en cada uno de ellos convergen distintos tipos de capital, el económico, cultural, social¹³ y el simbólico, este último lo explicaré más adelante. Los individuos o grupos ocupan distintas posiciones sociales según el capital que posean. A cada clase de posición corresponde una clase de *habitus* (o de aficiones) producidos por los condicionamientos sociales asociados a la condición correspondiente y, a través de estos *habitus* y de sus capacidades generativas, un conjunto de sistemáticos bienes y propiedades, unidos entre sí por una afinidad de estilos (Bourdieu, 1997: 19).

Los *habitus* son principios generadores de prácticas distintas y distintivas; pero también son esquemas clasificatorios, son principios de clasificación, principios de visión y de división, aficiones diferentes. Establecen diferencias entre lo que es bueno y lo que es malo, entre lo que está bien y lo que está mal, entre lo que es distinguido y lo que es vulgar, etc., pero no son las mismas diferencias para unos y otros. De este modo, por ejemplo, el mismo comportamiento o el mismo bien puede parecerle distinguido a uno, pretencioso u ostentoso a otro, vulgar a un tercero” (Bourdieu, 1997: 20).

¹² “Los campos constituyen un esquema ordenador para la comprensión de la realidad social, que va más allá de los determinismos materialistas y de los idealismo subjetivistas. Son espacios sociales dinámicos y estructurados, conformados por puestos jerarquizados y reglas de juego propias; es decir, en calidad de sistemas integrales de posiciones, donde los agentes sociales se relacionan de manera permanente y dinámica”. Un campo puede entenderse como una red o configuración de relaciones objetivas entre posiciones, definidas en su existencia por las determinaciones que impone a sus ocupantes, agentes o instituciones, las situaciones actuales y potenciales en la estructura de distribución de las diferentes especies de poder, cuya posesión determina el acceso a los beneficios específicos que constituyen su “razón de ser”. Así, se puede hablar de un campo religioso, político, artístico, intelectual, deportivo, económico, periodístico, etcétera, siempre y cuando su génesis histórica pueda situarse en el espacio y en el tiempo, como matriz de relación con otros campos, y relativamente autónoma frente a éstos’ (Téllez, 2002:65-66).

¹³ “El capital económico constituye los bienes de naturaleza económica, entre los que el dinero, por su función de equivalente universal de todas las mercancías, ocupa un lugar preponderante. El capital cultural se asocia con la forma específica que adopta la cultura. Presenta propiedades derivadas de su carácter incorporado, ya que su acumulación implica la interiorización del trabajo pedagógico de inculcación y asimilación de un orden específico a lo largo del tiempo. Dicho capital también puede presentarse por medio de un estado objetivado, bajo la forma de bienes culturales que se usan y consumen y, finalmente, en estado institucionalizado, cuya forma particular es patente gracias a los títulos escolares que tiene el poder de consagrar y santificar, mediante los ritos de institución, habilidades, solvencia, destreza y competencias del portador. [...] El capital social son los recursos y posibilidades actuales y potenciales ligados a la posesión de una red durable de relaciones sociales, expresadas por intermedios de la pertenencia de a grupos, tales como los clubes, fundaciones, partidos, iglesias, asociaciones, entre otros, integrados por agentes que, además de poseer propiedades comunes, se relacionan por medio de lazos permanentes, los cuales posibilitan el intercambio de “favores y servicios” (Téllez, 2002: 75-76.)

En una sociedad con las características que tiene Araken el capital simbólico, en palabras de Bourdieu es cualquier propiedad, (tipo de capital, físico, económico, cultural y social) cuando es vista por agentes sociales cuyas categorías de percepción son de tal naturaleza que les permiten conocerlas, distinguirlas, reconocerlas y además conferirles algún valor. Un ejemplo del honor de las sociedades mediterráneas es una forma típica de capital simbólico que sólo existe a través de la reputación, es decir de la representación que de ella se forman los demás, en la medida en que comparten un conjunto de creencias apropiadas para hacerles percibir y valorar propiedades y comportamientos determinados como honorables o deshonrosos. Esa es la forma en que se adquiere cualquier tipo de capital cuando es visto a través de unas categorías de percepción que son fruto de la incorporación de las divisiones o de las oposiciones inscritas en la estructura de la distribución de esta especie de capital. De lo que resulta que quien concentre el capital, dispone de medios para imponer e inculcar principios duraderos de división conformes a sus propias estructuras y es la sede por antonomasia de la concentración del poder simbólico (Bourdieu, 1997: 107-108).

Los bienes simbólicos se sitúan a través de las dicotomías corrientes (materia/espíritu, cuerpo/espíritu, etcétera) del lado de lo espiritual. Los bienes simbólicos están íntimamente ligados a una economía de la ofrenda, ésta se relaciona principalmente con la economía doméstica en algunas sociedades. Al interior de la familia se dan una serie de intercambios, son transacciones que se instauran entre una generación y otra, así como en la iglesia, con los fieles etcétera. Este tipo de acciones Bourdieu (1997) sostiene que son parte de la economía simbólica y este tipo de economía tiene principios generales. El primero de ellos se refiere al intercambio de obsequios, por lo tanto el obsequio remite a un “contraobsequio” y éste no se devuelve de inmediato. “El intervalo de tiempo, que distingue el intercambio de obsequios del toma y daca, existe para permitir a la persona que da vivir su obsequio como un obsequio sin devolución, y a la que devuelve vivir su contraobsequio como gratuito y no determinado por el obsequio inicial”.¹⁴ Por lo tanto

¹⁴ Bourdieu menciona que los múltiples estudios tocantes a la economía precapitalista (en Cabilia por ejemplo), los proverbios afirmaban que el obsequio es una desgracia porque, finalmente, hay que devolverlo. En todos los casos, el acto inicial es una agresión a la libertad de quienes reciben. Contiene una amenaza: obliga a devolverlo, y a devolver más; además, crea obligaciones, es una forma de atar, haciendo que la gente se sienta obligada. [...] La economía de los bienes simbólicos se trata de prácticas que siempre tienen

existe una transfiguración de los actos económicos en actos simbólicos, trasfiguración que puede llevarse a cabo prácticamente como en el intercambio de obsequios, en los que el obsequio deja de ser un objeto material para convertirse en una especie de mensaje o de símbolo adecuado para crear un vínculo social. Para Bourdieu los actos simbólicos suponen actos de conocimiento y de reconocimiento, actos cognitivos por parte de quienes son sus destinatarios.

Para que un intercambio simbólico funcione es necesario que ambas partes tengan categorías de percepción y de valoración idénticas. Cosa que también es aplicable a los actos de dominación simbólica que, se ejerce con la complicidad objetiva de los dominados, en la medida en que, para que semejante forma de dominación se instaure, hace falta que el dominado aplique los actos de dominación una estructura de percepción que a su vez sean las mismas que las que emplea el dominante para producir esos actos (Bourdieu, 1997: 162- 174).

Otro de los principios de la economía simbólica se refiere al reconocimiento de la deuda, ésta se convierte en agradecimiento, sentimiento duradero respecto al autor del acto generoso, que puede conducir hasta el afecto y se manifiesta particularmente manifiesto en las relaciones entre generaciones. Esta alquimia simbólica produce beneficios de quien lleva a cabo los actos de transfiguración y de conformación, es un capital de reconocimiento que trae consecuencias simbólicas (Bourdieu, 1997: 172).

El capital simbólico es una propiedad cualquiera, fuerza física, riqueza, valor del guerrero, que, percibida por unos agentes sociales dotados de las categorías de percepción y de valoración que permiten percibirla, conocerla y reconocerla, se vuelven simbólicamente eficientes como una *fuerza mágica*: una propiedad que, porque responde a unas 'expectativas colectivas', socialmente constituidas, a unas creencias, ejerce una especie de acción a distancia, sin contacto físico. Para que el acto simbólico ejerza, sin gasto de energía visible, esta especie de eficacia mágica, es necesario que una labor previa, a menudo invisible, y en cualquier caso olvidada,

verdades dobles, difíciles de unir. Sólo se puede comprender este tipo de economía si se acepta desde el principio tomar en serio esta ambigüedad, y que está presente en la realidad misma, es una especie de contradicción éntrela verdad subjetiva y la realidad objetiva (Bourdieu, 1997: 162-163).

reprimida, haya producido, entre quienes están sometidos al acto de imposición, de conminación, las disposiciones necesarias para que sientan que tienen que obedecer sin siquiera plantearles la cuestión de la obediencia. (Bourdieu, 1997: 173-175), de forma tal que conozca y reconozca lo que se les propone, y que le otorgue créditos, es decir, en algunos casos, obediencia, sumisión.

I. 4. EL ENFOQUE DE GÉNERO

La presente investigación es abordada desde el enfoque de género¹⁵ como categoría analítica y ayudará a entender las diferencias y desigualdades entre los sexos. En el estudio la categoría de género no se refiere al estudio de la mujer, aborda los roles de género tanto para hombres como para mujeres y ayuda a entender los significados y funcionamientos de un grupo cultural determinado. Lo que significa que los roles de lo femenino y masculino no son universales, cambian según la cultura, el contexto y el tiempo histórico. En este sentido Françoise Héritier (2002) menciona que la categoría de género, las representaciones de la persona sexuada y la división social del trabajo, tal y como se conocen en la sociedad occidental, no son fenómenos de valor universal generados por una naturaleza biológica

¹⁵ Los aportes teóricos de la antropología respecto al género aparecen a mediados de los años treinta de siglo veinte con el trabajo de Margaret Mead (2006), *Sexo y temperamento*, basado en tres grupos, los arapesh, mundugumor y los tchambuli de Nueva Guinea en donde la autora afirma que es la cultura y no la biología la principal fuerza que define la personalidad individual. La autora menciona que cada pueblo “difiere en su elaboración cultural, elige algunas guías e ignora otras, insiste sobre un sector diferente de las potencialidades humanas. Cada cultura simple y homogénea puede aceptar sólo unas pocas de las variadas dotes humanas y castigar y rechazar otras, demasiado antitéticas o extrañas a los fundamentos de un sistema, para que encuentren lugar en él. Habiendo tomado una cultura, un principio, valores que algunos temperamentos humanos aprecian y otros no aceptan, va encerrando más y más firmemente esos valores en su estructura, en sus sistemas religiosos y políticos, en su arte y en su literatura; y cada nueva generación es conformada y firmemente definida, de acuerdo con la tendencia dominante. En su estudio Mead concluye sobre los rasgos de la personalidad, femenino o masculino, se hallan tan débilmente unidos al sexo como lo está la vestimenta, las maneras y las formas del peinado que se asignan a cada sexo según la sociedad y la época. Menciona que la “naturaleza humana es maleable hasta extremos casi increíbles, y responde con exactitud y de forma igualmente contrastante a condiciones culturales distintas y opuestas. La diferencia que existe entre los miembros de diferentes culturas, así como las que se dan entre individuos de una misma cultura, pueden apoyarse casi enteramente en las diferencias de condicionamiento durante la primera infancia, y la forma de ese condicionamiento se halla determinada culturalmente. Las diferencias tipificadas de la personalidad, que se dan entre los sexos son de este orden; consiste en creaciones culturales, educándose a los hombres y a las mujeres de cada generación para adaptarse a ellas” (Mead, 2006).

común, sino construcciones culturales que responden a necesidades específicas y moldean la identidad de género para hombres y mujeres.¹⁶

Si bien es cierto que cada cultura da importancia en mayor o menor medida a los rasgos de personalidad de lo femenino o masculino, para Salvatore Cucchiari el género es un sistema simbólico o de significados que consta de dos categorías complementarias, aunque mutuamente excluyentes y dentro de ellas se ubican todos los seres humanos. Dentro de las características que distinguen al sistema de género, se encuentran el hecho de que los genitales son el único criterio para asignar a los individuos una categoría al momento de nacer. A cada categoría queda asociada una amplia gama de actividades, actitudes, valores, objetos, símbolos y expectativas. Si bien las categorías “hombre y mujer” son universales, su contenido varía de una cultura a otra y la variedad es verdaderamente impresionante (Cucchiari, 2013: 184). En el caso de los p’urhepecha de Araken, los hombres se dedican a la agricultura, mientras que las mujeres tejen las prendas de vestir. La actitud de los hombres es ruda, mientras que la de la mujer es dócil; el honor de un hombre radica en su desempeño del papel de proveedor en la familia, mientras que el de las mujeres radica en su modestia sexual. Para las mujeres el proceso de alumbramiento es un acto sagrado asociado con la antigua creencia de la diosa luna y se espera de los hombres mantener un espíritu guerrero ante los problemas familiares y comunales. Estas actividades, actitudes, valores, aspectos simbólicos y expectativas definen la identidad de género de hombres y mujeres.

Para Cucchiari en el sistema de género las categorías (hombre y mujer) no están en una posición equilibrada. Las categorías se encuentran posicionadas jerárquicamente de tal suerte que los valores masculinos preponderan sobre los femeninos. En la mayoría de las culturas los símbolos de la masculinidad son siempre positivos, los símbolos femeninos son

¹⁶ Sin embargo, existen sociedades en donde la identidad de género no está en función de sexo anatómico, sino del género del alma-nombre reencarnada. Esto sucede en el caso de los inuit, en donde “llegando el momento, el individuo debe inscribirse en las actividades y aptitudes propias de sexo aparente, aunque su identidad y género sigan siendo función de su alma-nombre (El niño que viene al mundo tiene un sexo aparente, pero este sexo no se considera necesariamente su sexo real. El sexo real es el que lleva la identidad, es decir el sexo del antepasado cuya alma-nombre ha penetrado en una mujer y se ha instalado en su matriz para renacer, lo que los chamanes dan a conocer cuando el niño nace). Un muchacho, en virtud de su alma-nombre femenina, puede ser educado y considerado como una muchacha hasta la pubertad, cumplir con su papel de hombre reproductor en la edad adulta, y luego dedicarse a tareas masculinas en el seno del grupo familiar o social, aunque conservando toda su vida su alma-nombre, es decir su identidad femenina (Héritier, 2002, 20-21).

a menudo negativos y en algunos casos ambiguos. Esta jerarquía entre hombres y mujeres es un complejo problema histórico que comprende todos los procesos materiales y simbólicos de la vida social (*ibíd.*).

Por su parte, Marta Lamas (2013) en su estudio sobre *Antropología feminista y la categoría de género* menciona que desde la perspectiva psicológica el género está articulado desde tres instancias básicas: la asignación, la identidad y el papel de género, los grupos culturales de la asignación de género se realizan en el momento en que se nace a partir de la apariencia externa de sus genitales. Mientras que la identidad de género se establece en la primera infancia cuando el infante adquiere el lenguaje (*ibíd.*). Desde dicha identidad, el niño estructura su experiencia vital, el género al que pertenece lo hace identificarse en todas sus manifestaciones; sentimientos, actitudes, comportamientos y juegos. Para el caso de un contexto indígena, como el aquí estudiado, es en esta etapa donde los adultos, los abuelos, mediante el juego y comportamiento dan las primeras pautas de las normas morales respecto al género. Una vez que el infante asume su identidad de género, ésta se convierte en un filtro por el que pasan todas sus experiencias. Asumida la identidad de género, es casi imposible cambiarla.

La última de las instancias tiene que ver con el papel de género y para Lamas el rol de éste se forma con el conjunto de normas y prescripciones que dicta la cultura o grupo determinado sobre el comportamiento masculino o femenino. Existe una variación de normas de acuerdo a la cultura, la clase social, el grupo étnico y el nivel generacional de las personas. La dicotomía masculino-femenino establece estereotipos, en su mayoría rígidos, que condicionan los roles y limitan las potencialidades humanas de las personas al estimular o reprimir los comportamientos en función de su adecuación al género (Lamas, 2013: 114). En el caso de los grupos étnicos los roles de género tienen un estrecho vínculo con su sistema de creencias, principalmente las asociadas a sus creencias religiosas, llámese del cristianismo o de una fusión con sus antiguas creencias religiosas. Estas normas están entrelazadas con el ideal de ser humano que desean ser, en este caso las normas de la *kaxumbecua* “honorabilidad” tienen su base en su sistema de creencias y designan el rol de género que los individuos deben cumplir. Efectivamente la variación es generacional, pero también incluye, clase social y etapas de la vida de cada individuo, no son las mismas

normas para niños, jóvenes, solteros, casados, abuelos o para aquellos que desempeñan cargos civiles o religiosos. El sistema de normas que designan roles de género están entrelazadas con la sexualidad y el sistema de parentesco. A continuación analizaré la relación de género y sexualidad.

I.4.1. Género y sexualidad

Al igual que el género, la sexualidad se determina de manera diversa según el grupo cultural, el contexto y el tiempo; ambos género y sexualidad, están íntimamente ligados. En este sentido Gayle Rubin (2013) en su estudio sobre el *Tráfico de mujeres: notas sobre la "economía política" del sexo*, menciona que

Las necesidades de sexualidad y procreación deben ser satisfechas tanto como la necesidad de comer, esas necesidades casi nunca se satisfacen de una forma 'natural', lo mismo que la necesidad de alimento. El hambre es el hambre, pero lo que califica como alimento es determinado y obtenido culturalmente. Lo mismo que toda sociedad tiene una forma de actividad económica organizada. Y el sexo es sexo, pero lo que califica como sexo también es determinado y obtenido culturalmente. Así como toda sociedad tiene un sistema de sexo-género,¹⁷ un conjunto de disposiciones por el cual la materia prima biológica del sexo y la procreación humana son conformadas por la intervención humana y social y satisfechas en una forma convencional, por extrañas que sean algunas de las convenciones (Rubin, 2013: 44-45).

Apuntalando la postura de la sexualidad como una construcción social, la sexualidad se aborda desde una perspectiva simbólica y el significado depende de cada sociedad o grupo cultural. Para Ortner y Whitehead (2013).

[...] el acercamiento al problema de la sexualidad y el género se considera, como una cuestión de análisis e interpretación simbólica. Ambas tareas suponen establecer, por un lado, la relación existente entre éstos y otros símbolos y

¹⁷ Para la autora el "sistema sexo/género" es el conjunto de disposiciones por el que una sociedad transforma la sexualidad biológica en productos de la actividad humana, y en el que se satisfacen esas necesidades humanas transformadas (Rubin, 2013).

significados culturales y, por el otro, la relación entre éstos y las formas de vida y experiencias sociales. [...] Desde el enfoque culturalista, no se trata únicamente de entender lo que significa por separado ‘lo masculino’ y ‘lo femenino’, ‘el sexo’ y ‘la reproducción’ en cualquier cultura dada, sino de asumir que esos significados se aprenden mejor cuando se les inserta en un contexto más amplio de significados interrelacionados. El propósito central consiste en establecer el significado de los símbolos sexuales y de género de acuerdo con otras creencias, concepciones, clasificaciones y supuestos culturales (Ortner y Whitehead, 2013:127-131).

Efectivamente existe una interrelación simbólica entre el género y la sexualidad en ejemplos específicos. No se puede explicar el valor que le dan los p’urhepecha a la virginidad femenina si no se relaciona con su sistema de creencias religiosas, la honorabilidad y el estatus social que se le da a una mujer virgen. No es guardar la virginidad sólo para garantizar un matrimonio estable, sino que tiene que ver con su religiosidad y la honorabilidad colectiva del clan al que pertenece. Diferente en el caso de los varones, ellos por la “fuerza” de su sangre, hombres de sangre fuerte o débil, es lo que determina su apetito sexual y por lo tanto los hombres de sangre fuerte son los que engendran más hombres que mujeres. Si no cumplen con esta función provoca enfermedad o locura y de esta manera se entiende las múltiples parejas sexuales que tienen los hombres de sangre fuerte. Por lo tanto existe una correlación entre género, sexualidad, sistema de creencias, valores morales y reproducción, todos entretreídos en actos de la vida cotidiana.

Inclusive la sexualidad mantiene fuertes vínculos con los sistemas económicos de cada cultura. La sexualidad en contextos con alta migración se relaciona ampliamente con la organización económica y social. Esto quiere decir que en el contexto transnacional e indígena la forma y las normas en cómo se practica la actividad sexual tienen serias repercusiones por la migración laboral y sus impactos económicos. Las condiciones de trabajo pueden configurar la vida sexual y cuando el jefe de familia migra por cuestiones laborales no sólo cambia la relación conyugal, sino también las prácticas sexuales tanto de hombres como de mujeres, en el lugar de origen y en el de residencia de los involucrados. Para Weeks (1998) “las relaciones entre hombres y mujeres se ven afectadas constantemente por los cambios en las condiciones económicas. [...] La sexualidad no está determinada por los modos de producción, pero los ritmos de la vida económica proporcionan las condiciones básicas y los límites últimos para la organización de la vida sexual” (Weeks, 1998: 33).

La vida económica establece fundamentos sobre la sexualidad, ésta tiene normas propias y los métodos formales para reglamentar la vida sexual varían según la época, dependiendo de la importancia de la religión, la función viable del Estado, la existencia o no del consenso moral que reglamente los esquemas de matrimonio, las tasas de divorcio y la incidencia de la no ortodoxia sexual. No sólo las reglas formales configuran la sexualidad, existen esquemas consuetudinarios que son igual de importantes que sirven de control social: el galanteo en la adolescencia, el honor y prestigio de las mujeres casadas y el “apartar” a una persona haciendo públicas las relaciones extramaritales.¹⁸

La reglamentación de la sexualidad se asocia con la represión y control de lo femenino. Para la comunidad donde realicé el estudio la represión está profundamente anclada, posee raíces y razonamientos sólidos, que pesan sobre el sexo de manera tan rigurosa de la que no puede liberarse tan fácilmente. Los diferentes mecanismos de poder de un sistema patriarcal como el aquí estudiado marcan las normas de la prohibición y la autorización de ciertas prácticas. En palabras de Foucault analizar la sexualidad es tomar en consideración el hecho de qué se habla de él, quiénes lo hacen, los lugares y puntos de vista desde donde se habla, las instituciones que a tal cosa incitan y que almacenan y difunden lo que se dice, en una palabra, el “hecho discursivo” global y la “puesta del discurso” del sexo. El punto importante será saber de qué formas y a través de qué canales, deslizándose a lo largo de qué discursos llega el poder hasta las conductas más tenues y más individuales, qué caminos le permiten alcanzar las formas infrecuentes o apenas perceptibles del deseo, cómo infiltrar y controlar el placer cotidiano (Foucault, 1997: 19). Para Weeks (1998) los modelos represivos

[...] nos llevan hacia un intento de comprensión de los mecanismos de poder reales que funcionan en cada época determinada. El poder ya no aparece como una entidad singular mantenida o controlada por un grupo específico, el Estado o la clase dominante. Es una fuerza maleable y móvil que adopta muchas formas diferentes y

¹⁸ “Las ‘restricciones de cómo’ tienen que ver con los órganos que usamos, los orificios que se pueden penetrar, el modo de relación sexual y de coito: qué podemos tocar, cuándo podemos tocar, con qué frecuencia y así sucesivamente. Estas reglamentaciones tienen muchos aspectos: formales e informales, legales y extralegales. Tienden a no corresponder de manera indiferenciada a la totalidad de la sociedad. Por ejemplo, suele haber distintas reglas para hombres y mujeres, configuradas de manera que la sexualidad de las mujeres queda subordinada a la de los hombres. Estas reglas con frecuencia son más aceptables como normas abstractas que como guías prácticas. Pero determinan los permisos, las prohibiciones, los límites y las posibilidades a través de las cuales se construye la vida erótica” (Weeks; 1998: 32).

que se ejerce mediante diversas prácticas y relaciones sociales distintas. [...] El poder no funciona mediante mecanismos únicos de control. Funciona mediante mecanismos complejos y traslapados -y con frecuencia contradictorios- que producen la dominación y las oposiciones, la subordinación y las resistencias. Hay muchas estructuras de dominación y subordinación en el mundo de la sexualidad, pero hoy en día parecen especialmente importantes tres ejes fundamentales: los de clase, de género y de raza” (Weeks, 1998: 42).

I.4.2. Sexualidad y mecanismos de control

Los mecanismos de dominación y subordinación con respecto a la sexualidad son distintos en contextos étnicos, operan principalmente los ideológicos basados en las creencias religiosas. En este sentido, la *kaxumbecua*, al ser un ideal que todo ser humano desea tener posee sus propios mecanismos de dominación y subordinación respecto a la sexualidad, basado en reglas que operan de manera distinta según el género. Estas reglas no están escritas, no existen textos o manuales con respecto a la sexualidad, su base principal recae en la oralidad en la mayoría de las ocasiones y funciona como opiniones, consejos, dichos, o creencias para comportarse como se debe. Y son puestos en práctica en la medida que se sociabilizan entre los individuos, son aprendidos, meditados y utilizados en la vida diaria.

El principal fundamento de estas normas de la honorabilidad y la sexualidad tiene que ver con una moral sexual que es mucho más represiva con respecto a las mujeres. Se entiende por moral el conjunto de valores y reglas de acción que se proponen a los individuos y a grupos por medio de aparatos prescriptivos diversos, ya sea la familia, las instituciones educativas, las iglesias, entre otros (Foucault, 1986: 26). Estas reglas y valores se formulan mediante discursos y doctrinas coherentes, su trasmisión tiende a ser difusa y constituyen un juego complejo de elementos que se compensan, corrigen y se anulan en ciertos puntos, permitiendo así compromisos o escapatorias (*ibíd.*).

Para Foucault (1986) la moral está relacionada con los comportamientos de los individuos mediante las normas y valores. Y son sometidos a conductas en donde obedecen a una prohibición-prescripción o se resisten a ella, respetan o dejan de lado un conjunto de valores. Analizar la moral debe determinar de qué manera y con qué márgenes de variación o transgresión los individuos se comportan con relación a un sistema prescriptivo que está explícita o implícitamente dado en su cultura.

Para que las acciones de los individuos se cataloguen como morales o inmorales no debe reducirse sólo a las reglas o a los valores, implica una determinada relación consigo mismo, debe constituirse como un sujeto moral; 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 y se transforma. Los códigos morales se interiorizan en los individuos para que tengan razón de ser, de lo contrario las normas y valores están ahí, pero no se cumplen. En la medida en que se interiorizan y se dan por hecho funcionan, de lo contrario no tiene efecto.

I.4.3. Los discursos sobre la sexualidad

Las diferentes culturas crean y recrean sus discursos sobre la sexualidad y se generan retóricas poco explícitas que tienden a ser metafóricas con un alto grado de simbolismo. Estos discursos obedecen a un control definido de manera estricta que marcan dónde y cuándo se debe hablar de sexo. La retórica del cristianismo es la que más ha influenciado en los discursos sobre moral sexual, sin embargo, se observa una fusión de discursos sobre el sexo en contextos étnicos. Por un lado están los del cristianismo y por otro las antiguas creencias sobre el tema asociadas siempre a los dioses de la fertilidad. Los discursos del cristianismo están encaminados a la censura, la prohibición, mientras que los segundos se abordan de manera más abierta en contextos familiares y su objetivo es la reproducción.

La multiplicidad de discursos sobre la sexualidad en una cultura nos lleva a reflexionar sobre nuevos regímenes de discurso. Para Foucault (1986) en estos regímenes de discursos no se dice menos sobre el tema, se dice de otro modo, son otras personas quienes lo dicen, a partir de otros puntos de vista y para obtener otros efectos. El propio mutismo, las cosas que se rehúsa decir o se prohíbe nombrar, la discreción que se requiere entre determinados locutores, son menos el límite absoluto del discurso que elementos que funcionan junto a las cosas dichas, con ellas y a ellas vinculadas en estrategias de conjunto.

No cabe hacer una división binaria entre lo que se dice y lo que se calla; habría que intentar determinar las diferentes maneras de callar, cómo se distribuyen los que pueden y los que no pueden hablar, qué tipo de discurso está autorizado o cuál forma de discreción es

requerida para los unos y los otros. No hay un silencio sino silencios varios y son parte integral de estrategias que subsisten y atraviesan los discursos (Foucault, 1986: 37). En contextos étnicos hablar de sexo está prohibido para todas aquellas personas que no logran cierto estatus social, es decir, es un tema reservado, sólo se puede hablar de él, así como experimentar, una vez que formalmente se mantiene una relación conyugal. Cumplir con esta norma demuestra el cumplimiento de la *kaxumbecua* por parte del individuo.

Al analizar los discursos surge la pregunta sobre cuál es su objetivo y quiénes lo reformulan o los hacen patentes, ¿acaso son las instituciones locales, la familia, la iglesia, o el cabildo eclesiástico quienes marcan lo que es lícito e ilícito con respecto a la sexualidad? Y si es así ¿cuáles son los mecanismos que emplean para reglamentar y hacer que las normas se cumplan? A pesar de los discursos y de las normas de la sexualidad ¿por qué aparecen desviaciones a lo ya establecido? Es decir las relaciones extramaritales tanto de hombres como en mujeres, la temprana iniciación de la vida sexual de los hombres y los hijos fuera de matrimonio. ¿El hecho de que aparezcan es signo de que la regla se distiende? ¿o el hecho de que se socialmente se les preste tanta atención es signo de un régimen mucho más severo y de la preocupación de tener sobre el un control exacto?

I.5. ¿FAMILIA O PARENTESCO?

Durante el trascurso de la investigación uno de los temas que originaron interrogantes fue la forma en cómo aplicar el concepto de familia en un contexto étnico. No es la intención abordar el tema de la familia y el parentesco a profundidad, sino aclarar cómo se ha utilizado el concepto en la investigación. En Araken hablar de familia es mencionar a toda una red que se entrelaza con el parentesco consanguíneo, de afinidad y el ritual. De esta manera la organización social de esta comunidad p'urhepecha engloba una serie de características, normas y espacios en donde los habitantes de la localidad se ven como una sola familia. En este pueblo las personas se reconocen como parientes en tercero y cuarto grado de consanguinidad, para eso utilizan el dicho “somos parientes lejanos” y así buscan emparentar con una u otra familia. En muchos casos la relación no es consanguínea, sino ritual o por afinidad, además pueden conjugarse las distintas modalidades. De tal manera que los lazos de parentesco de una familia son extensos y forman grupos parentales de más

de trescientos individuos. Los espacios donde se realiza la convivencia entre parientes y múltiples familias son en las fiestas civiles y religiosas que cada grupo familiar realiza. Un individuo puede estar relacionado parentalmente con un cuarto de la población en general.

En esta investigación se utiliza el modelo llamado sistema familiar mesoamericano por la similitud que guarda con uno y otro grupo indígena descendientes de las culturas mesoamericanas y en el tema de la familia ambas coinciden. Al hablar de familia nos estamos refiriendo al sistema familiar mesoamericano, de tal manera que a lo largo de la investigación los temas tratados implican las características de este modelo. A continuación se explica el modelo y sus características.

I.5.1. El sistema familiar mesoamericano

Para hacer una diferenciación de familia como concepto, estudiado por la antropología, utilizaré el término “sistema familiar mesoamericano” que ha acuñado David Robichaux en su estudio sobre *Principios patrilineales en un sistema bilateral de parentesco...* (2005) en donde precisa que el modelo de familia utilizado por la antropología norteamericana e inglesa no puede aplicarse de la misma manera en los pueblos indígenas descendientes de las antiguas culturas mesoamericanas.¹⁹ En este sentido propone elementos principales que caracterizan al sistema familiar mesoamericano: la residencia y la herencia. El autor menciona que en el área cultural mesoamericana el parentesco está clasificado como bilateral, es decir el lado paterno y materno tienen el mismo peso dentro de la estructura de parentesco, sin embargo la residencia virilocal le da un sesgo patrilineal.

Robichaux menciona que una de las características del sistema familiar mesoamericano es la herencia, para esto cita a Georges Augustins en sus trabajos sobre la perpetuación de los grupos domésticos en donde menciona que

[...] las sociedades campesinas la transmisión de la propiedad y de la autoridad de la generación mayor con respecto a la menor constituye el vehículo que permite la

¹⁹ En cuanto al tema el autor debate con los estudios realizados con Nutini (1963: 1976) en donde el argumento era que el parentesco constituía un principio organizativo importante en Mesoamérica y que la estructura del parentesco y la familia eran fundamentalmente españolas o que representaban una transformación aculturativa en la que los elementos españoles predominaban a expensas de los elementos indígenas tradicionales. Robichaux en su estudio menciona que existen vacíos con respecto al parentesco en Mesoamérica y que necesitan ser estudiados.

reproducción social de los grupos basados en el parentesco, incluso los grupos domésticos. Si se sabe quiénes son favorecidos y quiénes quedan excluidos del reparto de la herencia, se está en la posibilidad de comprender el sistema de reproducción social de una sociedad, o su 'modo de perpetuación', así como la naturaleza de sus principales grupos de parentesco residenciales o redes de parentesco (Robichaux, 2005: 184).

En el caso de Araken quienes heredan las propiedades y la autoridad dentro de los grupos domésticos son los varones, principalmente, dando prioridad al primogénito y en caso de que sea mujer la autoridad se da al primer hijo varón.

El sistema de herencia y residencia en Mesoamérica domina un principio de "linaje atenuado", esto significa que en las etapas de desarrollo de los grupos domésticos las mujeres van saliendo de la casa de sus padres para iniciar su vida marital en casa de sus suegros, mientras que los hermanos varones traen a la casa de sus padres a sus esposas que llegan en calidad de nueras. Este tipo de residencia es temporal, varía de dos o tres años hasta diez o doce. El destino de estas parejas es construir una vivienda propia en terrenos heredados por el padre. Al envejecer los padres, la herencia pasa a la generación joven, con preferencia a los varones que tienden a recibir las mejores propiedades. En el caso del ultimogénito varón es el encargado de cuidar a los padres ancianos y eso le da derecho a quedarse con la casa paterna.

El sistema familiar de los p'urhepecha de Araken marca que las mujeres también reciben herencia de propiedades, no así el de autoridad. En este sentido ellas heredan tierras en menor extensión que los varones. La herencia de la mujer pasa a formar parte de los bienes del grupo doméstico que ha formado y su herencia no es para el disfrute de la pareja, sino para heredar a los hijos que se procrean. A este tipo de herencia Robichaux (2005) la denomina "herencia directa", esto significa que los herederos son los hijos y no el cónyuge, si éste sobrevive en caso de viudez, es el depositario de las tierras y debe ceder el control a los hijos cuando contraigan matrimonio o hayan pasado por la residencia virilocal. Otra de las características del sistema familiar en Araken es que las mujeres practican el valor del servicio en el grupo doméstico en el que se casan. Es decir, son educadas para servir y mantener los lazos parentales entre uno y otro grupo. Cuando una mujer contrae matrimonio en los rituales que efectúan las padres de los novios refrendan una y otra vez que la mujer no pertenece más al grupo familiar de origen, sino que es parte del grupo con el que se casa y rezan la frase de "esta mujer ya no es nuestra hija, edúcala y hazla a tu

manera, ahora ya es de ustedes”. Mediante los rituales, los novios adoptan a los familiares de ambos como suyos. En el caso de la novia los padres de su esposo son sus padres, los hermanos del novio son sus hermanos y así sucesivamente con los parientes rituales y afines, por lo tanto ella no se refiere a los padres del novio como sus suegros, sino que los llamará papá y mamá, hermanos, abuelos, primos, etcétera. Lo mismo sucede en el caso del novio, el parentesco se afirma en el ritual del matrimonio y perdura durante la vida matrimonial.

Otra de las características del sistema familiar en Areken es la residencia virilocal de la vida posmarital. El periodo que guardan los hijos varía dependiendo de distintos factores: el sistema de tenencia de la tierra, sistema de cultivo, oportunidades económicas, el número de residentes de la casa, la distribución de las edades, etcétera. Como ya se mencionó anteriormente la residencia virilocal no es permanente, mientras los hijos menores se casan y traen al grupo familiar a sus esposas, los mayores van construyendo sus propias viviendas en terrenos heredados por el padre, a su vez éste los heredó de sus progenitores y así sucesivamente. Todos los hijos pasan por este tipo de residencia, salvo el ultimogénito porque se encargará de cuidar a los padres en la vejez. Actualmente en Araken no necesariamente el último hijo varón es el que cumple la función de asistir a los padres en la vejez, la responsabilidad recae en el hijo que actualmente se encuentre en el pueblo. En los últimos cuarenta años por influencia de la migración, los varones no están en el pueblo y algún otro integrante del grupo familiar cumple esta función, incluidas las hijas. En estos casos ellas son las que heredan la casa de los padres por el hecho de haberse responsabilizado de ellos. Las responsabilidades que trae consigo la asistencia de los padres en la vejez consiste en cubrir las necesidades de alimentación, salud, vestido, acompañamiento y todos los cuidados especiales propios de la edad, así como también realizar los rituales funerarios y todo lo que derive después de la muerte de los padres.

En el sistema familiar mesoamericano otro elemento distintivo son los matrimonios precoces. Robichaux menciona que la principal causa de este tipo de matrimonios a temprana edad reside en los tiempos prehispánicos, el aumento de la población suministró personal para la guerra y el sacrificio humano en los estados agrarios arcaicos mesoamericanos. Así mismo mediante el matrimonio precoz se reforzó la herencia igualitaria masculina, lo que promovió un aumento constante en el número de unidades

tributarias (Robichaux, 2005: 215). El autor no profundiza en el tema, así como tampoco lo analiza en sus estudios actuales. En el caso del sistema familiar en Araken el matrimonio a temprana edad es una constante y no se ha modificado, por costumbre las personas inician la relación conyugal siendo adolescentes.²⁰ La edad de contraer matrimonio es de los trece a los veinte años. Los individuos, hombres y mujeres, mediante la formalización de la unión conyugal adquieren el estatus de señor y señora y, por consiguiente, adquieren responsabilidades y beneficios ante el grupo familiar y la vida comunitaria.

Desde mi perspectiva, el matrimonio a temprana edad, actualmente está determinado por múltiples factores, entre los que destacan: las alianzas parentales, el inicio de las prácticas sexuales a temprana edad autorizadas por los grupos familiares y la comunidad y su sistema de creencias basado en sus valores morales, en este caso la honorabilidad. En el primer punto, la alianza parental va acompañada de arreglos matrimoniales entre grupos familiares. Para aclarar el punto debo explicar que en Araken los padres de los contrayentes, tanto del hombre como la mujer, practican el arreglo matrimonial sustentado en realizar alianzas de tipo económico y la fusión de linajes. Es decir, para mantener o aumentar los bienes materiales, en su caso beneficiarse de ellos, los padres acceden a dar a las y los hijos en matrimonio sin que ellos, los novios, se pongan de acuerdo. Es una forma de preservar linajes antiguos que gozan de prestigio y acumulación de riqueza. Se hace pensando en los hijos que se procrean en este tipo de alianzas, ya que ellos son los beneficiarios directos del arreglo matrimonial. Aquí no está implícita la decisión de los novios, tampoco sus necesidades emocionales o personales, sino el beneficio al grupo familiar tanto del hombre como de la mujer que traerá la unión conyugal,

²⁰ Durante el trabajo de campo se obtuvo información de casos de hace más de cuatro décadas en donde los padres realizaban arreglos matrimoniales de sus hijos siendo niños. Existían rituales en donde comprometían a los hijos y éstos vivían juntos una vez que entraran a la adolescencia. Mientras tanto los niños vivían su infancia de manera “normal” en la casa de sus padres, no tenían ningún tipo de contacto, relación o responsabilidad, hasta que los adultos recordaban el “trato” hecho y se formalizaba la relación conyugal. Actualmente la práctica está en desuso y lo que aún perdura es que existen una serie de compromisos informales, principalmente entre amigos o conocidos quienes dan a saber los deseos de emparentar por medio del matrimonio de los hijos. Es decir, las parejas que tienen hijos (hombre y mujer) del mismo año y a manera de broma o mediante pláticas informales los padres de las criaturas se dicen que sus hijos se van a casar y por ese medio ellos van a emparentar siendo compadres. A medida que van creciendo los hijos les hacen partícipes de esas pláticas informales, haciéndoles saber que son novios. En algunos casos se logra formalizar el noviazgo y matrimonio de los hijos durante la adolescencia, en la mayoría de los casos no. Sin embargo, es una práctica recurrente de los padres, los niños se familiarizan con este tipo de prácticas y las aceptan con mucha familiaridad. Este tipo de discurso y práctica siempre lleva implícito un interés por parte de los padres, ya sea porque tienen fuertes lazos de amistad o porque existe algún interés económico o social entre ellos.

basado principalmente en mantener la honorabilidad de los contrayentes y de los grupos familiares a los que pertenecen. Los arreglos matrimoniales son más frecuentes en las uniones conyugales por segunda y tercera vez. En este tipo de arreglo matrimonial se establecen reglas por parte de los padres o familiares de los involucrados en donde predomina garantizar la crianza de los hijos -en caso de haberlos- de ambos contrayentes y de los que se procrearán en dicha unión conyugal.

Otra de las causas por las que se dan los matrimonios a temprana edad, es porque mediante éste se inician las prácticas sexuales tanto de hombres como de mujeres. Es decir, una vez que estén casados tienen la “autorización” familiar de iniciar con la actividad sexual. En un contexto donde la norma es abstinencia sexual, tener relaciones sexuales se da sólo mediante el matrimonio y es un factor determinante para este tipo de uniones conyugales. A temprana edad los jóvenes inician su vida sexual con el cónyuge, no está permitida la relación sexual prematrimonial y la virginidad de la joven mujer es un capital simbólico que detona honorabilidad para el resto de la vida de la mujer. Lo que significa que en las mujeres jóvenes es alta la probabilidad de ser vírgenes y por consiguiente durante los tres primeros meses experimentan su primer embarazo, antes de cumplir un año de vida conyugal procrean su primer hijo, entra en un parámetro de normalidad el hecho de que ellas antes de los veinte años tengan dos o más hijos. Lo mismo sucede en el caso del hombre, en la etapa de adolescencia entabla la relación conyugal para iniciar con su vida sexual. Durante los primeros meses de iniciada la relación conyugal él debe mostrar su virilidad embarazando a la esposa, de lo contrario se pone en entredicho la fertilidad de ambos y es factor para diferencias y conflictos conyugales y familiares. El periodo de procreación de los siguientes hijos puede ser más espaciado, no necesariamente se tiene un hijo tras otro. Sin embargo, el primero determina la fertilidad de cada uno, el grupo familiar determina la “fuerza de la sangre” de la pareja, si el bebé adquiere rasgos físicos de la familia del padre él es que tiene la sangre fuerte, si los rasgos son de la madre predominó su fuerza.

Y por último las uniones conyugales a temprana edad se fundamentan en su sistema de creencias, principalmente en aquellas que tiene que ver con la honorabilidad. Para el caso de las mujeres la edad de la adolescencia es la etapa indicada para contraer matrimonio y casarse a esa edad denota *kaxumbecua* “honorabilidad” para ella y su familia

de origen. Lo que significa que son mujeres que tiene buena crianza, han cumplido con los parámetros de obediencia y servicio en la familia de origen y esto garantizará que en la familia del marido ella reproduzca las mismas normas. Se dice de aquellas mujeres que no contraen matrimonio a esa edad es porque no han cumplido con la norma de la obediencia a los padres y por consiguiente no las cumplirán en su vida de casadas. Los grupos familiares que casan a las hijas a temprana edad son quienes gozan de prestigio ante la comunidad por el hecho de que sus hijas son buenas candidatas para la reproducción de linajes. Detona prestigio y honorabilidad para las mujeres el hecho de casarse jóvenes porque siguen con la tradición de las mujeres que les antecedieron, lo que significa que la siguiente generación debe continuar reproduciendo la práctica que las designa como honorables. Los progenitores de manera directa, durante el proceso de crianza, inducen a los hijos, hombres y mujeres a casarse jóvenes para que adquieran el estatus de señores y, por consiguiente, les designen responsabilidades intrafamiliares. Es deshonoroso que tanto hombres como mujeres contraigan matrimonio después de la edad pre establecida pues al hombre se le cuestiona su rol de proveedor y desobedece las normas respecto al matrimonio y reproducción del linaje. Mientras que a la mujer que no desea casarse es marginada, incluso al interior del grupo familiar al que pertenece. Las mujeres que permanecen solteras, en la mayoría de los casos, es por alguna enfermedad o discapacidad física, en otros, se les atribuyen un mal carácter, mujeres dominantes y este es un factor para no ser candidata al matrimonio.

I.5.2. El sistema de parentesco mediante el compadrazgo

Hablar sobre el tipo de parentesco ritual, en este caso mediante el compadrazgo, es analizar otra de las características del sistema familiar mesoamericano. Si bien es cierto que no se cuenta con información etnográfica y antropológica sobre este tipo de práctica en la época prehispánica, sí es un elemento característico dentro de este sistema familiar y las culturas descendientes de los grupos mesoamericanos las adoptaron como suyas y añadieron elementos propios de cada grupo cultural. En el caso de los p'urhepecha de Araken este tipo de parentesco se rige por las mismas normas y valores morales que la familia consanguínea o por afinidad; el respeto, la obediencia, la ayuda mutua y la reciprocidad sustentan, al igual que los otros sistemas parentales, el parentesco ritual. La función de este

tipo de parentesco es extender las redes familiares y de parentesco materializándolas en fiestas y rituales del grupo familiar, así mismo es una red de apoyo, laboral, económico, social y político que se práctica en la vida cotidiana.

El tema del compadrazgo y parentesco es abordado por Luis Berruecos (1976) en su trabajo sobre *Compadrazgo en América Latina...*, menciona que el compadrazgo debe incitar a la reflexión en torno al parentesco. La diferencia entre el parentesco ritual y el consanguíneo, el primero es voluntario, mientras que el segundo involuntario. Para el autor el parentesco ritual es parentesco institucionalizado o pseudo-parentesco, toma prestado comportamientos y terminología que caracteriza las relaciones que comprenden a la familia elemental. Para el autor el compadrazgo no guarda semejanza con la familia como institución o con otro grupo de parentesco en organización, terminología o conducta, por lo que no crea una situación de familia entre compadres (Berruecos, 1976:22-23).

Difiero de esta idea y afirmo que para el sistema familiar de los p'urhepecha de Araken el parentesco ritual, es decir el compadrazgo por medio de rituales de bautizo, confirmación, primera comunión y matrimonio, tiene la misma connotación, principios, normas y valores que el parentesco consanguíneo o por afinidad. De tal manera que el individuo que es apadrinado reproduce los valores, patrones de conducta, reconoce las jerarquías con los familiares del padrino. Es decir, los hijos de sus padrinos son sus hermanos, los hijos de éstos sus sobrinos, los padres de los padrinos son sus abuelos, los hermanos de sus padrinos sus tíos, y los hijos de éstos sus primos. Estas relaciones parentales se reproducen principalmente en rituales y festividades. Según la jerarquía de parentesco el individuo desarrolla roles y funciones específicas. En casa de sus padrinos, en un contexto festivo, actuará igual que los hijos de sus padrinos y desempeñará funciones según el nivel jerárquico que se le otorgue. De tal manera que el parentesco se extiende a grupos familiares que en contextos festivos llegan a reunir entre trescientas y cuatrocientas personas. Ninguno de los asistentes a este tipo de eventos son amigos o invitados al azar, todos se reconocen como parientes y actúan como tal.

Berruecos (1976) menciona que mediante el compadrazgo se enfatiza la solidaridad y la integración comunal. Es decir, une a los individuos de tal forma, que en las comunidades pequeñas, el individuo es parte de toda una red, en donde la comunidad actúa,

siente y piensa como un solo grupo. El compadrazgo une a dos familias y la relación espiritual que se establece, es de mayor importancia aun que las relaciones de sangre. Y reafirma su postura diciendo que las extensiones del parentesco en las comunidades indígenas de México son tenues, y el compadrazgo ritual parece ser más una cuestión de forma que de función (Berruecos, 1976:27). Sin embargo, entre los p'urhepecha de Araken el compadrazgo no necesariamente se realiza entre dos familias, para el caso de compadrazgo en el ritual del matrimonio se involucran hasta siete grupos familiares. Por el lado del novio se encuentran los padres (grupo familiar 1), así como sus padrinos de bautizo (gf2) y confirmación (gf3); por el lado de la novia, están los padres de la novia (gf4), padrinos de bautizo (gf5), padrinos de confirmación (gf6), y se agrega los padrinos de la boda (gf7), siendo éste último el más importante en el ritual. Estas siete parejas, que representan grupos familiares, se emparentan entre todos mediante compadrazgo en una unión matrimonial. Lo que significa que son grupos familiares amplios y tienen vigencia no sólo en el campo espiritual, existe un acompañamiento, reciprocidad y ayuda mutua en actividades de la vida cotidiana.

Guillermo Carrasco Rivas y David Robichaux (2005) reafirman esta característica del parentesco ritual en su estudio sobre *Parentesco, compadrazgo y ayuda...*, en una población de Tlaxcala. Afirman que las relaciones sociales mediante el parentesco ritual, el compadrazgo se relacionan y afianzan en un contexto festivo mediante el intercambio y reciprocidad. En festividades, como el de la quinceañera, la infinidad de padrinos hace posible este tipo de eventos, su base es la reciprocidad y ayuda mutua con enseres, fuerza de trabajo o con aportes en dinero y especie. De tal manera que crea y recrea relaciones parentales que depende la una de las otras.

En los grupos indígenas actuales, descendientes de las culturas mesoamericanas el compadrazgo no es visto como un parentesco “ficticio”, sino como parte del sistema de parentesco. Nicole Sault (2005) afirma esta idea al estudiar el parentesco ritual en una comunidad zapoteca, en el caso específico de las madrinas. Menciona que para la gente, en pueblos indígenas, que vive las relaciones de compadrazgo, éstas son tan verdaderas como las otras relaciones de parentesco. “La gente percibe el compadrazgo como una relación de parentesco y actúa de acuerdo a esta percepción, asignándole todas las características del

parentesco como una terminología distinta, saludos, prohibiciones contra el incesto y otros derechos y obligaciones permanentes entre las dos familias que se entrelazan mediante el compadrazgo” (Sault, 2005: 495). Lo que significa que el parentesco en el contexto mesoamericano tiene un principio simbólico y natural mediante la sangre, así como también se fundamenta en lealtades, como es el caso del compadrazgo. La autora reconoce que el parentesco puede ser de varios tipos, con distintos símbolos y cada uno con su propia importancia.

I. 6. GENERALIDADES DEL SISTEMA DE CARGOS RELIGIOSO

El siguiente apartado tiene como finalidad visualizar la relación que existe entre parentesco, sistema de cargos religiosos y honorabilidad. Primero se exponen las características generales del sistema de cargos, analizados desde la antropología durante la segunda mitad de siglo XX en México, resaltando las características principales: jerarquía, periodicidad, funciones y características de las personas que acceden a él. En el segundo apartado intento ir más allá de la descripción de las características del sistema de cargos religioso poniendo énfasis en las creencias que lo sustentan, es decir doy importancia al sistema de valores morales como la *ayudanza*, reciprocidad y servicio. La puesta en práctica de estos valores da como resultado la honorabilidad tanto de individuos como de grupos familiares y se reflejan en la realización de rituales y fiestas comunitarias mediante el sistema de cargos. A continuación expongo los temas.

I.6.1. Características del sistema de cargos religioso

Los pueblos indígenas en México actualmente mantienen una estructura de gobierno cívico-religiosa en donde el sistema de cargos toma importancia para la organización comunitaria. Los cargos son un sistema de servicios comunitarios, la mayoría de ellos son honoríficos, denotan responsabilidad y prestigio, abarcan diferentes ámbitos de la vida comunitaria: administración civil y religiosa principalmente. Afirmo la existencia de un vínculo entre el sistema de cargos religioso y su sistema de creencias, por un lado las

asociadas al catolicismo y por el otro centrados en los valores de la ayuda, reciprocidad y servicio que denotan honorabilidad y buena crianza.

El sistema de cargos en Araken comparte generalidades con estudios realizados por los antropólogos en territorio mesoamericano (Sol Tax, 1939; Wolf, 1959; Van Zantwijk, 1974; Cancian, 1976; Padilla, 2000). En ese sentido Korsbaek (1996) resume el sistema de cargos y menciona sobre la existencia de una jerarquía de oficiales seculares en cada municipio con funciones que oscilan entre los mayores, los jueces de paz, porteros y mensajeros; hay una jerarquía paralela de oficiales sacros a cargo de los santos importantes. Los oficiales son teóricamente “elegidos”, pero en realidad se turnan, empezando desde el oficio más bajo y poco a poco van escalando cada vez más alto. Cuando han pasado por todos los oficios, el individuo llega a ser principal, un anciano de la comunidad que queda exento de todo nuevo servicio al pueblo. Los oficios son gratuitos y ocupan dependiendo de la tarea, de la mitad a la totalidad del tiempo de trabajo de un individuo (Korsbaek, 1996: 69).

Dentro del sistema de cargos existen una serie de variaciones y particularidades en cuanto a las características de las personas que acceden al cargo, la periodicidad y las funciones que cada uno desempeña. Los estudios de Cancian (1976), para el caso de Zinacantán, demostraron que los cargos son oficios religiosos que son ocupados con base en una rotación sólo entre los hombres de la comunidad. Para que el hombre participe debe estar casado, en algunas ocasiones la esposa recibe una función formal en el ritual y siempre toma parte en la preparación de la comida ritual (Cancian, 1976). Por su parte Cámara (1996) en un estudio comparativo sobre sistema de cargos y política en Mesoamérica encontró que las comunidades indígenas más homogéneas (Chamula, Chenalhó, Zinacantán en Chiapas. Jocoltán, Panajachel, Santa Catarina Palopó en Guatemala) donde la colectividad predomina en los individuos, los puestos de organización política y religiosa los desempeñan individuos de sexo masculino. Los ritos formales son desempeñados por hombres, mientras que algunas mujeres, esposas de los oficiales, están sujetas a ciertas restricciones, merecen un respeto particular, participan como ayudantes en el culto externo y preparan ciertos sacrificios y ofrendas. Mientras que en comunidades más heterogéneas (Cherán y Chilchota en Michoacán, Mitla en Oaxaca, Tepozotlan en Morelos,

San Luis y Jilotepeque en Guatemala) con influencia de mestizos y ladinos las mujeres participan como directoras junto con sus esposos; aun a las solteras se les permite participar formalmente (Cámara, 1996: 115-120).

En el caso de los p'urhepecha estudios recientes de Franco (2012) fortalece los postulados de la antropología en su trabajo sobre formación de líderes p'urhepecha, en el sistema de cargos de dicha cultura, no existe una rama varonil y femenil, la responsabilidad se diluye en la familia, aunque el esposo actúe como representante del cargo. En el aspecto doméstico la responsable de preparar los alimentos es la esposa y juega un papel preponderante durante el periodo que dura el cargo, al grado tal que cuando llega la fiesta, en cierta medida, es la responsable del éxito de la celebración. La familia se involucra plenamente y con ella participan los padrinos, amigos y compadres (Franco, 2012: 116). La participación femenina en el sistema de cargos entre los p'urhepecha es secundaria y está centrada en el ámbito privado designando actividades y acciones relacionadas a la organización doméstica.

La periodicidad de los cargos cambia, Korsbaek (1996) menciona que el periodo para el cargo suele ser de un año, sin embargo puede ser de dos o tres. Sólo durante el periodo relativamente corto del cargo, el sujeto es responsable de las obligaciones asociadas al mismo, en su retiro todas las obligaciones cesan (Korsbaek, 1996: 73). En otros casos la periodicidad es mayor, incluso vitalicia. Cámara (1996) encontró en poblaciones pequeñas, en Chiapas, variaciones en Oxchuk; es importante la posesión de poderes sobrenaturales. En X-Cacal el oficio de jefe supremo es vitalicio, mientras que en Socotz la mayordomía del santo es para toda la vida y en comunidades donde hay músicos especializados su nombramiento también es vitalicio (Cámara, 1996: 122).

Estudios recientes han demostrado que los cargos permanentes son frecuentes, Millán (2005) encontró que para el caso de los huaves en San Mateo del Mar, Oaxaca, en los servicios ceremoniales y la mayordomía existe un cargo intermedio denominado los *monl'y teampooc*, encargados de la iglesia. Su función es considerada un servicio y reúne los atributos del sistema de cargos: ingreso voluntario, carácter vitalicio y orden de antigüedad como criterio ascendente. La carrera escalafonaria de la iglesia abre la posibilidad de efectuar un salto cualitativo hacia la cúspide de la jerarquía civil (Millán,

2005: 56-57). Leticia Mayorga (2003) en su estudio del sistema de cargos en Capacuaro, Michoacán, encontró que el cargo de cabildo mayor es vitalicio, es el de más alta jerarquía y el más disputado por las excesivas responsabilidades durante el ciclo ceremonial. El cargo no es una posición electa sino que se hereda dentro de la familia extensa, consanguínea y ritual de quien la posee, el cabildo mayor antes de morir nombra a su sucesor en el cargo o en su defecto, asume el cargo el segundo del cabildo suplente (Mayorga, 2003: 125). Lo que nos demuestra que tanto en los cargos mayores como en los de menor jerarquía la periodicidad depende de las funciones, pero sobre todo de la centralización del poder en los cargos mayores.

En el sistema de cargos existe una multiplicidad de funciones dependiendo de la jerarquía y campos de acción, civil o religioso. Cancian (1976) menciona en el caso de Zinacantán, Chiapas, las obligaciones de la jerarquía política y religiosa son en la parte política, para representar a la comunidad con relación a los mestizos en el mundo exterior e impartir justicia dentro de la comunidad. Los oficiales de la jerarquía religiosa se encargan del cuidado de los santos de la iglesia católica, del mantenimiento de la iglesia y de las celebraciones de las fiestas de los santos. La integración de las funciones políticas y religiosas es más estrecha en los cargos superiores; los cargos inferiores son normalmente más especializados hacia el lado civil o a hacia el lado religioso²¹ (Cancian, 1976).

En el caso de los p'urhepecha de Capacuaro Mayorga (2003) refuerza los postulados de Cancian ejemplificando las múltiples funciones de los cargos, principalmente los cargos superiores. En el caso del Cabildo religioso de Capacuaro está integrado por

²¹ El autor retoma los postulados de Nash (1958) sobre sus estudios del sistema de cargos en Guatemala y menciona que existen dos tipos de funciones para los cargos: funciones manifiestas y funciones latentes. La primera “desde el punto de vista público, la jerarquía cumplía la función manifiesta de cuidar el orden administrativo en la comunidad, asegurar protección policial, impartir justicia, mantener la iglesia, hospedar a los santos, cumplir con las obligaciones de la comunidad para los poderes supernaturales, asegurando que los días festivos importantes se celebraran por una organización debidamente constituida y proporcionar el cuerpo de ancianos que conforman el gobierno de la comunidad. Las funciones latentes Cancian (1976) menciona que “la jerarquía patrocina las ceremonias que reúnen a los habitantes de la comunidad en rituales compartidos. Es notable en las comunidades donde el patrón de asentamiento es disperso, ya que la gente en ocasiones no se ve en largos periodos. La jerarquía permite la simbólica confirmación de ‘la fuerza y la integridad de la estructura comunitaria ante los ojos de sus miembros’; proporciona una definición clara de membresía de la comunidad; la jerarquía sirve como ‘un canal para los modos socialmente controlados de demostración personal, ya que es una herramienta efectiva para indicar con claridad los caminos y los métodos para adquirir respeto e influencia política en una comunidad” (Cancian, 1976).

treinta y cinco señores de edad avanzada, son nombrados *tata k'eriecha*, consejo de ancianos, el cargo tiene funciones político-religioso.

El Cabildo es una institución que se estructura como un consejo permanente que encabeza del sistema de cargos, y su nombramiento es vitalicio [...] Esta institución mantiene como característica inmanente ser una institución de carácter mixto: combina tareas civiles y religiosas, asume el control de las actividades de tipo religioso y político al interior de la comunidad, siendo esta instancia la encargada de elegir a las autoridades locales (jefes de tenencia y comisariados de bienes comunales) y también, la mayoría de los cargos religiosos. Es un órgano con autoridad legítima y con posiciones jerarquizadas en su interior, cuyos ámbitos de competencia van más allá de lo estrictamente religioso (Mayorga, 2003: 122-123).

Siguiendo las funciones del sistema de cargos entre los p'urhepecha Franco, (2012) generaliza las acciones de los cargueros en esta cultura y no existe una función mixta, al menos no en el caso del Cabildo. Menciona que ellos son los vigilantes de los cargos religiosos, pero no tienen injerencia en asuntos políticos. Por su parte, los cargueros centran sus funciones en el aspecto religioso, en tres funciones principales: fomentar la devoción y el culto a la imagen del santo; presidir los rituales y el financiamiento y organización de la fiesta (Franco, 2012: 116-120). Ambos autores, Mayorga (2003) y Franco (2012) argumentan la injerencia del Cabildo en los asuntos políticos, en unos si intervienen y en otro no y actualmente no se pueden generalizar las dos posturas. En otros casos, como en el de Araken, el campo de acción del Cabildo es en el aspecto religioso, sin embargo, ellos son la autoridad moral que rige la comunidad, incluso los cargos civiles les dan participación en la toma de decisiones del colectivo. Si bien es cierto que no deciden directamente, su opinión es válida y tomada en cuenta.

I.6.2. Sistema de cargos y honorabilidad

En el apartado anterior se ha hecho mención de las características del sistema de cargos religioso, sin embargo quedan por analizar varios temas: el primero de ellos se refiere al vínculo que existe entre el sistema de cargos y la honorabilidad, el segundo al análisis de la familia y el honor colectivo.

Respecto al primero podemos decir que el sistema de creencias de la gente de Araken, basado en su religiosidad y sus valores morales, está fuertemente arraigado en cada una de las actividades de la vida cotidiana, incluida los cargos y la vida colectiva. Este vínculo se desarrolla en la medida en que se cumplan una serie de valores morales y normas que denotan honorabilidad en las personas y en la familia. La percepción que ellos tienen de lo bueno, lo malo, lo aceptable y el rechazo, acerca de su conducta, tiene consecuencias; si no se cumple con lo ya establecido el rechazo de la gente es evidente y le viene la vergüenza ante el colectivo, sin embargo, si se cumple con los parámetros establecidos se logra el acceso al sistema de cargos y la honorabilidad que este denota.

La antropología en México ha estudiado el sistema de cargos y fundamentan que está basado en una economía de prestigio (Aguirre, 1995; Cancian, 1976), es decir, los individuos que acceden al cargo lo hacen por tener prestigio y respeto ante el colectivo, es el motivo principal por el que llegan a obtenerlo. Emprenden una carrera por el prestigio y “el quedar bien ante la gente”. Aquí difiero de esta postura, pues el sistema de cargos tiene su base en cumplir con los valores morales y las normas que de ahí emanan. Entre los p’urhepecha de Araken el valor moral más importantes es la *kaxumbecua* “honorabilidad”, porque está ligada a la educación y a la buena crianza que reciben los individuos. Un p’urhepecha de la localidad debe cumplir con el parámetro del “deber ser” masculino y femenino que están basados en el cumplimiento de los valores morales. Y no por el hecho de servir para crear una buena imagen ante el colectivo y tener el respeto de ellos o en su caso exhibir, compartir la riqueza y los bienes materiales que se tienen. Son honorables en la medida en que sirven a los dioses y santos asumiendo los cargos y mayordomías, pero no cualquier persona puede tener dicha distinción, sino quienes han cumplido con las normas del matrimonio, y el buen comportamiento ante el colectivo. En cierta medida son personas que se asemejan lo más posible al ideal de hombre o mujer *kaxumbeti* “honorable”.

En el pensamiento de los p’urhepecha de Araken las fiestas a los santos y el cumplir con los cargos religiosos tienen como objetivo agradecer a sus deidades por los bienes, favores y por la vida. Incluso podemos hablar de una reciprocidad entre humanos y deidades. Mientras las deidades otorguen los favores, peticiones y mantengan un orden en la vida cotidiana de los arakeños, ellos cumplen con el ciclo ritual y festivo para agradecer

y agradecer a las deidades. Se da una mutua correspondencia mediante el sistema de cargos religioso.

La honorabilidad del grupo familiar se pone de manifiesto cuando se accede al sistema de cargos religioso, principalmente en la fiesta del santo patrón y otros santos considerados de menor jerarquía. En el sistema de cargos de Araken, en quien recae la responsabilidad de representar al grupo familiar es en el carguero y su esposa. Sin embargo, en la familia patrilineal es en quien recae el cargo. Para mantener la honorabilidad del grupo familiar, el carguero y parientes en primero y segundo grado de consanguinidad son quienes solventan los costos del cargo, principalmente los hombres. Las mujeres participan junto con sus esposos, sin embargo, los costos y obsequios que otorgan son menores. Los parientes afines por lo regular sirven a los santos mediante servicios y actividades específicas designadas por el carguero, principalmente en aquellas actividades relacionadas con los quehaceres domésticos, preparación de los rituales y fiestas. El parentesco ritual y el compadrazgo, cumplen funciones específicas acompañando y sirviendo, primero al santo y después con quien ha emparentado. Este sistema está jerarquizado y quienes cumplen la mayor función son los padrinos del carguero, desempeñando las mismas funciones que sus padres. El acompañamiento es durante todo el año y aportan cantidades económicas que ayudan a solventar el cargo. Los compadres de quien es carguero desempeña actividades menores, principalmente en la ayudanza de quehaceres para los rituales y aportando insumos para alimentar a quienes asisten a las fiestas. Lo que significa que el parentesco, en sus múltiples modalidades, está íntimamente entrelazado con el sistema de cargos, el uno corresponde al otro mediante todo el año que se es carguero.

La honorabilidad colectiva de estos enormes grupos familiares, se pone manifiesto en los rituales y fiestas principales. Primero porque cumplen con las normas de la honorabilidad y otros valores relacionados a éste, la ayudanza, servicio y reciprocidad para los santos. Y segundo, porque entre más grande sea la red de parentesco más suntuosos son los rituales y por consiguiente se crean estatus y jerarquías sociales intracomunitarias. De tal manera que el acceso al sistema de cargos está condicionado por contar con ambos tipos de capital, el económico y el cultural, de tal manera que aquellos grupos familiares que cuentan con capital simbólico suficiente son quienes acceden a ser servidores de los santos.

En un contexto de alta migración transnacional, los migrantes y sus familias son quienes ejercen los cargos que denotan honorabilidad por contar con ambos tipos de capitales. El primero se los otorga su grupo familiar y la red de parentesco, mientras que el segundo lo adquieren en su estancia en Estados Unidos.

CAPÍTULO II RETRATO DE UNA LOCALIDAD P'URHEPECHA

El objetivo del capítulo es contextualizar la localidad abordando dos temáticas principales: la parte histórica y el sistema de creencias. En el primero realizo un breve recuento histórico en materia de gobierno, festividades, educación, territorio y economía local. Se aborda el sistema de creencias porque es donde se sustentan los valores morales de los p'urhepecha de Araken. Las distintas categorías de creencias que aquí se mencionan tienen vigencia y son respetadas en la vida cotidiana por los habitantes de este pueblo.

II.1. DATOS GENERALES DE LA LOCALIDAD

Araken es una comunidad indígena y se encuentra en la Región de la Sierra del territorio p'urhepecha. Actualmente cuenta con una población de 1,906 habitantes, de los que 883 son hombres y 1,023 son mujeres según el censo de INEGI 2010.²² El total de la población tiene como lengua materna el p'urhepecha, seguido por el español, aunque podemos encontrar a jóvenes que hablan el idioma inglés. Este último como consecuencia de la migración y por lo regular sólo se practica entre jóvenes con experiencia migratoria y en espacios privados.

Las principales actividades productivas son la agricultura y la elaboración de guitarras y violines; las mujeres se dedican a la elaboración de mantas de telar de cintura. La venta de estos productos se efectúa en la cabecera municipal. Solamente las mujeres comercializan las mantas en los pueblos cercanos, principalmente en las fiestas patronales y algunas otras los venden en las exposiciones organizadas por la Casa de la Artesanías del Gobierno del Estado. Las guitarras se entregan por mayoreo en las tiendas del municipio, el costo es muy bajo, trescientos pesos cada guitarra. Un jefe de familia elabora cuatro instrumentos a la semana por lo que es muy reducido el ingreso por esta vía, más aún ahora que los artesanos deben competir con las guitarras chinas en el mercado local y nacional.

En Araken el comercio local se limita a pequeñas tiendas de abarrotes. Existen dos carnicerías, tres tortillerías, dos herrerías, y cuatro pequeños puestos de comida. Se encuentran alrededor de doce negocios de venta de ropa tradicional para mujeres, ahí mismo venden materia prima para realizar mantas en telar de cintura. El abasto de medicinas, frutas, verduras y otros insumos se realizan en la cabecera municipal que está a 10 minutos de distancia en transporte público. La actividad comercial en el pueblo es muy limitada, no existe un mercado local como tianguis o mercado.

II.2. EL CONTEXTO HISTÓRICO

El asentamiento de Araken tiene antecedentes desde el periodo precolombino, estaba unificada al imperio tarasco y rendía tributo al gobernante en turno. Al igual que otros pueblos tarascos sus habitantes moraban en las laderas de los montes y en lugares donde se

²²Censo de Población y Vivienda, 2010. http://www3.inegi.org.mx/sistemas/iter/consultar_info.aspx

encontraban manantiales de agua. Los principales caseríos estaban ubicados en los parajes denominados Araken, localizados al noreste; al norte habitaba la gente de *Euario* (ekuario); la aldea de *Xantiajaskurin* se ubicaba al noroeste; la gente de *Uaxumbapio* habitaba el lado suroeste en colindancia con la gente de Arato; el caserío de *Kokoni* se localizaba al sur de la comunidad en los actuales linderos del municipio.²³

A la llegada de los españoles se fundó el pueblo de Araken, con los tarascos de los caseríos arriba mencionados, en una zona de planicie y fue trazada a la usanza de los pueblos de la península ibérica de su tiempo. El edificio principal fue la iglesia, al costado se ubicaba el panteón y el *iurhixo* o iglesia de indios. Los tarascos de Araken fueron evangelizados por los franciscanos, al mando de fray Juan de San Miguel y les fue dado uno de los doce apóstoles de Jesús como Santo Patrón de la comunidad.

El pueblo cuenta con título virreinal que data de finales de siglo XVI otorgado por su majestad Felipe II y por el virrey Gaspar de Zúñiga Acevedo y Velasco. Recibieron el título “los naturales y el valiente rey nombrado don Mateo Chupitan, y este otro Miguel Corimpocha y este otro Pablo Corimpocha, estos tres reyes recibieron de la santa fe católica romana y su santo bautismo y a sus hijos recibieron este papel y posesión y señalando hasta donde son las tierras [...]”.²⁴

II.2.1.El Proyecto de la Cuenca del Tepalcatepec

Araken comienza a figurar en la historia local a partir de la década de los cuarenta de siglo XX. Al igual que los pueblos de la Sierra p'urhepecha su ingreso a las políticas públicas del Estado Nación Mexicano fue con el impulso de los Programas de Desarrollo del Proyecto de la Cuenca del Tepalcatepec, dirigido por el general Lázaro Cárdenas de Río. Dicho proyecto fue iniciativa del Gobierno Federal e inició en 1947 en el Estado de Michoacán, el objetivo fue la integración económica de la Cuenca. Se designó como vocal ejecutivo a Lázaro Cárdenas del Río, quien tuvo amplias facultades para la planificación, elaboración y ejecución de proyectos, así como la construcción de obras de irrigación, desarrollo de

²³ Entrevista a don Miguel T. S., 92 años de edad, Araken, Michoacán, 2013.

²⁴ *Título Virreinal*, Copia paleográfica, fechado a 23 de abril de 1535. Araken, Michoacán, junio de 2013.

energías, vías de comunicación, programas educativos y de industrialización, así como asuntos agrarios principalmente (Sebastián, 2010: 08). Los municipios con población indígena que se integraron al proyecto fueron Nahuatzen, Cherán, Paracho, Charapan y Los Reyes en el año de 1951. La inclusión fue para resolver los problemas sociales y económicos de las zonas limítrofes de la Cuenca.

En su trabajo Pablo Sebastián (2010) argumenta que la inclusión de la Meseta P'urhepecha al Proyecto de la Cuenca del Tepalcatepec no solamente fue por sus recursos forestales y por los afluentes subterráneos que bajan a la región de Tierra Caliente, sino por la marginación social en la que se encontraban. La comisión, en coordinación con el Instituto Nacional Indigenista, atendió a la Meseta en los programas de energía eléctrica, agua potable, educación, infraestructura, salubridad y el aprovechamiento de los recursos forestales (Sebastián, 2010: 55).

El autor afirma que para el año de 1948 el general Cárdenas dio un recorrido por algunas de las comunidades de la Meseta Tarasca con el objetivo de escuchar de voz de los indígenas sus necesidades, así lo hizo en Nahuatzen, Angahuan, San Felipe de los Herreros, Capacuaro y Araken. En ese mismo año comenzaron las construcciones de escuelas, Jefaturas de Tenencia, ampliación de calles, electrificación, instalación de agua potable y servicios de salud en los pueblos de Cherán, Paracho, Arantepacua, Turicuaro, Comachuen, Capacuaro, Charapan, Nurío, etcétera. En el caso de Araken, durante los primeros años de la década de los cincuenta, el general Cárdenas inauguró la primera escuela y se realizó la introducción del agua potable.

Durante los primeros años de la década de los cincuenta fue reanudado el Proyecto Tarasco, que tuvo como finalidad la alfabetización de los indígenas en su lengua materna. El primer proyecto inició en el periodo de gobierno del general Cárdenas en la presidencia de la República y estuvo bajo el mando de Mauricio Swadesh y colaboradores. Durante el Proyecto de la Cuenca del Tepalcatepec volvió a reanudarse bajo la dirección de Máximo D. Lathrop del Instituto Lingüístico de Verano. El nuevo proyecto comprendía: “la enseñanza de la lectura y escritura en lengua materna; el conocimiento de las nociones fundamentales de la aritmética, del sistema monetario [...]; la castellanización de los alfabetizados con miras a incorporarlos a la vida nacional; pasarlos a las escuelas primarias

rurales, a fin de que continuaran su preparación, quedando sujetos al programa de estudios señalados por la Secretaría de Educación Pública. [...] para cumplir los objetivos se instaló una pequeña imprenta en Cherán para producir materiales de lectura: cartillas, cuentos y periódicos que tienen una amplia difusión” (Aguirre, 1995: 292-293). El periódico llevó el nombre de *Mitakua*, en lengua p’urhepecha es llave y los tirajes comprendían de tres mil ejemplares.

Durante la segunda mitad de la década de los cuarenta otros folletos de divulgación y alfabetización fueron editados por los coordinadores del Proyecto Tarasco. *Juchari anapu*²⁵ fue un texto trimestral que contenía material de lectura en lengua tarasca, noticias, cuentos, juegos y glosarios de palabras en lengua tarasca y español. Además contaban con una sección de avisos comerciales y noticias de la región. El objetivo principal del folleto fue la alfabetización de los indígenas, primero en su lengua materna y después en castellano. De esta manera el documento podía ser utilizado tanto para los alumnos del programa de alfabetización, como todos aquellos interesados en conocerlo y aprender de él.

II.3. EL CONTEXTO DE LA LOCALIDAD

II.3.1. Gobierno

La comunidad p’urhepecha de Araken está adscrita a la cabecera municipal desde el año de 1910 por decreto del Congreso local en la Ley de División Territorial aprobada en dicho año. La ley de División Territorial le otorga la categoría de Tenencia perteneciente al Municipio.²⁶ Anterior a dicho decreto la comunidad tenía la categoría de ranchería por lo que existía un encargado del orden quien fungía como intermediario entre la gente de la comunidad y el Municipio.²⁷

²⁵ *Juchári Anápu*, (1946), año 1, número 3, Cherán, Michoacán.

²⁶ *Ley de División Territorial del Estado de Michoacán de Ocampo* (1910), Talleres de la Escuela Industrial Militar “Porfirio Díaz, Morelia, Michoacán. AGHPEM, Fondo: Histórico, Secretaría de Gobernación, Serie, División territorial, Año: 1907-1911. Caja: 4. Exp. 1.

²⁷ Oficio dirigido al señor Víctor Soto, Paracho, Michoacán, abril 16 de 1904. AGHPEM. , Fondo: Histórico, Secretaría de Gobernación. Serie, División territorial, Año: 1885-1895. Caja: 2. Exp. 7.

Cada año se renueva en Araken el cargo de jefe de Tenencia, el proceso se lleva a cabo a través de la asamblea desde el año de 1910, por los pobladores de la comunidad. El presidente municipal en turno convoca a reunión junto con el jefe de Tenencia saliente. De tal manera que se forman planillas para llevar a cabo dicha elección, una vez iniciado el proceso se hace oficial mediante el acta de asamblea y el jefe de Tenencia es el intermediario entre la comunidad y el municipio.

Para la elección de jefe de Tenencia en Araken la participación de las mujeres es casi nula, ellas pueden asistir a las asambleas pero no son sujetos de elección y en muchas ocasiones ellas no pueden decidir o elegir a quien se proponga para ocupar dicho cargo. Así lo registran los documentos de 1969 cuando se dio la elección del jefe de Tenencia Pedro Hernández Torres, en donde afirmaron que la persona electa tuvo una “votación a su favor de noventa y seis votos sin tomar en cuenta el voto de las mujeres que en ese momento estaban presentes en un número mayor de treinta, y el señor presidente municipal les negó rotundamente el derecho a votar”.²⁸

Una característica importante de la comunidad ha sido el divisionismo político interno que existe desde décadas pasadas.²⁹ En las elecciones para Jefaturas de Tenencia la comunidad no ha logrado ponerse de acuerdo acerca de los asuntos de carácter comunal. Desde el año de 1959 la comunidad ha expresado sus desacuerdos al momento de elegir jefe de Tenencia. En una carta dirigida al presidente municipal, un grupo de ciudadanos expresan su desacuerdo por el jefe de Tenencia electo, pidiendo entre en funciones el suplente llamado Tomas Aguilar, las causas por las que piden la destitución son la desatención y el alcoholismo del jefe en turno.³⁰ Años más tarde sucedió el mismo hecho en 1968, el divisionismo interno de la comunidad se hizo latente al momento de la elección y durante los meses siguientes se disputaron la Jefatura el señor Alberto Pascual y Simón

²⁸ Oficio girado al gobernador Carlos Gálvez Betancourt, Paracho, Michoacán, 09 de enero de 1969. AGHPEM. Fondo: Secretaría de Gobernación. Serie: Paracho. Años: 1964-1974. Exp.: 11. Caja: 3.

²⁹ Los habitantes mayores de edad atribuyen la división política al aprovechamiento de los recursos naturales, principalmente al recurso forestal. En la comunidad se formaron grupos de comuneros con distintas posturas ideológicas con respecto usufructo de las tierras comunales y aprovechamiento de bosque. Los que están a favor de talar y los que estaban en contra. Durante la década del sesenta comenzó una deforestación masiva por parte de los comuneros de tal manera que terminaron con el recurso y el divisionismo político continuo hasta la actualidad. Ahora tal división se manifiesta en la militancia política a dos partidos: Partido Revolucionario Institucional y el Partido de la Revolución Democrática.

³⁰ Oficio al presidente municipal, 13 de marzo de 1959. Paracho, Michoacán. AGHPEM. Fondo: secretaria de Gobernación. Serie: Paracho. Años: 1954-1960. Exp.: 22. Caja: 2.

Santiago, el primero salió electo y aceptado por la presidencia municipal, mientras que el segundo disputaba el cargo después de las elecciones.³¹

Otro hecho similar se registró en enero de 1969 al momento de elegir jefe de Tenencia. Un grupo de arakenses manifestaron su informalidad ante el gobernador Carlos Gálvez Betancourt al no aceptar la elección del jefe de Tenencia. Proponían al gobernador destituir del cargo al señor Pedro Hernández y que entrara en funciones el señor Agapito Ramos, argumentando que en la asamblea donde fue electo, no se permitió la participación de las mujeres y los menores de edad fueron tomados en cuenta en la elección con el fin de favorecer a Pedro Hernández. Los inconformes en el comunicado al gobernador piden que

[...] como la mayoría de los ciudadanos de este pueblo, entre hombres y mujeres, no están conformes con el este procedimiento llevado a cabo por las autoridades municipales, por ser violatorio a nuestra voluntad, pedimos a usted C. Gobernador Constitucional del Estado, su valiosa intervención en el presente caso, dictando su acuerdo para que conforme a lo dispuesto por la Ley Orgánica Municipal en vigor, se convoque nuevamente por el C. Presidente Municipal a un plebiscito en los términos legales y que conforme a la voluntad de la mayoría de los ciudadanos de este lugar, sea designado el nuevo jefe de Tenencia, rogándole tenga a bien designar a su representante a efectos de que sancione el acto. De esta manera el pueblo estará conforme y dará todo su apoyo moral y material a quienes resulten electos por la voluntad de las mayorías para bien y progreso del mismo y prestigio del gobierno:³²

El divisionismo interno de la comunidad ha sido parte de la forma de elegir a sus representantes del gobierno. En diferentes momentos se ha reflejado al elegir jefe de Tenencia pero también en la elección del representante de los bienes comunales. En algunos años, principalmente en la década de los ochenta, se han electo dos representantes de los bienes comunales y ambos han operado al interior de la comunidad. No obstante en

³¹ Oficio enviado al presidente municipal de Paracho, Enrique González Ruiz, 12 de marzo de 1968. AGHPEM. Fondo: secretaría de Gobernación. Serie: Paracho. Años: 1964-1974. Exp.: 11. Caja: 3.

³² Oficio girado al gobernador Carlos Gálvez Betancourt, Paracho, Michoacán, 09 de enero de 1969. AGHPEM. Fondo: Secretaría de Gobernación. Serie: Paracho. Años: 1964-1974. Exp.: 11. Caja: 3.

el caso de los jefes de Tenencia no ha pasado lo mismo, porque es facultad del presidente municipal elegir dicha autoridad en las Tenencias. De tal manera que políticamente el pueblo se ha encontrado dividido y los habitantes no recuerdan la unificación del pueblo mediante las asambleas comunales.

II.3.2. Las fiestas

En Araken sigue vigente el sistema de cargos, tanto para las autoridades civiles y comunales como para las festividades y quehaceres propios de las fiestas religiosas. En el caso de la organización religiosa existe el Cabildo eclesiástico. Institución encargada de organizar las fiestas de los santos, de igual manera recae en él la administración y conservación del edificio de la iglesia y los bienes materiales que de ella emanen. El Cabildo está constituido por los siguientes cargos: presidente (a), los *t'arhepitiecha* (ancianos) que son matrimonios, a él se le denomina *t'arhepiti* y a ella *kutsimiti*, lo conforman tres o cuatro parejas de ancianos. El siguiente cargo en importancia es el carguero del Santo Patrón llamado *Jendi* y en ese orden son las jerarquías. Y todos los cargos religiosos son ocupados por matrimonios o personas casadas, la mujer es parte importante en la organización, pero por lo regular son los hombres quienes toman las decisiones al interior del Cabildo. Existen cargos menores, son los ayudantes de los cargos mayores denominados *terunchiecha* (en plural), entre compadres, familiares y amigos conforman el grupo, al hombre se le llama *tati* (masculino) y a la mujer *nandi* (femenino). El cargo de ellos es por un año, son los acompañantes del *Jendi* y le ayudan con los gastos, organización y regocijo de las diferentes fiestas que se realizan en honor al Santo Patrón.

El segundo cargo en importancia es el *priosti*, su esposa lo acompaña pero ella no toma decisiones. Ellos son los cargueros de la virgen María y se hacen acompañar de matrimonios que fungen el cargo *terunchiecha* de *tati* y *nandi*, éstos tienen la función de ayudar al carguero con dinero y trabajo para las fiestas en honor a la virgen María. El *priosti* invita alrededor de veinte a treinta matrimonios para dicho cargo, es menor a los acompañantes del carguero del Santo Patrón porque las fiestas son menos y los gastos también.

El cargo de *priosti* es encabezado por un hombre que viva en matrimonio, él junto a su esposa son los encargados de limpiar y adornar la iglesia. También son los que recolectan y guardan la limosna que se junta en las misas y días festivos. Dan cuentas de los fondos financieros de la iglesia al cura de la parroquia del municipio donde pertenecen.

Las fiestas religiosas en Araken tienen su propia calendarización, la que coincide con el calendario litúrgico del catolicismo, la diferencia es que los eventos festivos de los santos son de tres días como mínimo, en donde se incluye la víspera de la fiesta, el día de la fiesta y tercero que es la entrega del santo al nuevo carguero, el tema lo detallaré en el capítulo VI. Las fiestas religiosas más representativas inician el dos de febrero con la fiesta de la virgen de la Candelaria y continua con el carnaval en el mismo mes, la fecha varía según el calendario litúrgico. En el mes de junio festejan la fiesta del *Corpus Cristi* y su principal santo en el ritual es San Isidro Labrador, santo que la gente de la comunidad relaciona con el ciclo y producción agrícola. El veinticuatro de junio es la fiesta de San Juan y tiene una duración de dos días. En septiembre festejan al Santo Patrón, la fiesta dura actualmente cinco días, siendo ésta la más grande y principal celebración religiosa. Y culminan las fiestas religiosas en diciembre con el nacimiento del Niño Dios los días veinticuatro, veinticinco y veintiséis (Rodríguez, 2005: 35-37).

La fiesta patronal es una mezcla de elementos religiosos entre rituales, misas, procesiones, baile, comida, vino, corrida de toros, juegos pirotécnicos e intercambio de regalos entre la gente que acompaña a los cargueros y pobladores de las comunidades vecinas. Con meses de anticipación las mujeres de Araken tejen sus mantas para utilizarlas en los días de la fiesta. Compran sus blusas finamente bordadas a las mujeres de Cheranástico y sus naguas las compran a las mujeres de Nurío. Mientras tanto los hombres trabajan y ahorran incansablemente para comprar los elementos de la fiesta.

En esos días la gente de Araken combina su devoción y fe al Santo Patrón y en honor a él hacen comida y beben para agradecer los favores obtenidos a lo largo del año. Bailan y beben porque para ellos es una forma de agradecer a su santo-dios por la vida de ellos y de la comunidad. Nadie escatima los gastos, sino todo lo contrario, lo que se pueda comprar con el dinero, vale la pena por el santo y los seres queridos. Jesús Tapia (1991) en

un artículo de carácter etnográfico sobre la localidad menciona que las mujeres son quienes más disfrutan de la fiesta patronal:

[...] durante las procesiones las mujeres, la esposa del carguero y las esposas [las *nandiecha*] de los hombres, que al igual que los hijos de éste participan con los gastos o en la prestación de servicios; al frente de la comitiva todas las mujeres avanzan bailando con donaires; detrás de ella iba el carguero con el santo entre sus brazos y la banda de música. Las mujeres danzan al ritmo de abajeños y *pirekua* desplegando frente a sí con ambos brazos, lienzos de algodón bordados llamados servilletas o manteles, de un metro por lado aproximadamente; también portan en sus manos cajas de botellas de aguardiente [...] tanto en la casa el carguero, en las procesiones y frente a la Jefatura de Tenencia las mujeres bailan y toman alcohol con liberalidad, los hombres observan pasivamente danzar a las mujeres que, después de entregar el cargo en casa del carguero entrante, siguen bebiendo y bailando sin cesar hasta la borrachera completa, bajo la mirada complaciente de sus maridos e intervienen en el baile sólo como danzantes secundarios. Después de entregarse frenéticamente a los bailes las mujeres, seguidas por sus hombres y por una de las bandas regresan a la casa del carguero saliente; siendo las mujeres las protagonistas de la danza y la ingesta alcohólica (Tapia, 1991: 14-16).

Dentro de este pasaje festivo que narra el autor no es que las mujeres tengan un papel central y protagónico dentro de la fiesta, a simple vista es así. Sin embargo, cuando se analiza la fiesta se observa toda una estructura y jerarquía dentro de las danzas y la forma de beber en los rituales. Durante el trabajo de campos se constató que no son todas las mujeres las que bailan, sino aquellas mujeres que ostentan un cargo menor y lo hacen como forma de acompañamiento a la esposa del carguero.

Durante todo el año la gente en el pueblo realiza pequeñas fiesta familiares que ellos denominan “llevar la víspera” cuando es el onomástico de algún familiar. El ritual consiste en que el festejado realiza una pequeña comida o cena en su casa, los parientes y amigos le visitan llevando cantidad de obsequios, que van desde fruta, refrescos, panes, ropa tradicional, aparatos eléctricos y todo tipo de trastos que se utilizan en la cocina. Si el festejado goza de una red de parentesco con recursos económicos éstos podrán festejarle con algún grupo musical y bebida alcohólica. La convivencia dura sólo el día antes del

onomástico y suele suceder que en un solo día se festejen a más de veinte individuos en la comunidad según el nombre. Por ejemplo, es común ver el día de San Juan a una multitud de gente que va de un lado a otro a llevar vísperas a los que llevan por nombre Juan y Juana.

Otro tipo de festividades son las civiles, que no están ligadas directamente con los rituales religiosos católicos, como los cumpleaños de los infantes, las clausuras de la escuela en el mes de julio, el aniversario del pueblo en agosto y las fiestas denominadas el *combate* o *combite*. Esta última festividad se realiza cada vez que al interior de una casa se ha construido una nueva habitación o casa. Al culminar la edificación las familias realizan una fiesta en donde son invitados los familiares para celebrar la conclusión de la casa, se ofrece comida, bebida y música.

Sin duda las fiestas familiares más esperadas son las que tienen que ver con los rituales de la boda. Comenzando por llevar el perdón a casa de la novia, la boda por el civil, el pedimento del padrino de velación para la boda por la iglesia, la boda por la iglesia y la entrega de los novios por el padrino de velación. Este proceso festivo se realiza a partir de que sucede el rapto. De igual forma las fiestas de bautizo y confirmación, así como los quince años de alguna joven son motivo de convivencia y regocijo con música, baile, comida y bebidas alcohólicas.

La gente de Araken todo el año participa en algún tipo de fiesta y las familias tienen la costumbre de ir a las fiestas patronales de las comunidades vecinas o de centros ceremoniales dentro de la región p'urhepecha. Van a la fiesta del carnaval en Carapan, visitan al pueblo de Cheranástico en su fiesta patronal en agosto y en octubre se puede ver a los arakeños en Cherán en la fiesta de San Francisco. El motivo por el que asisten a las festividades en otras comunidades es porque tienen familiares o amigos en esos lugares. Muchos otros lo hacen porque rinden culto y adoración a los santos patronos de dichos poblados, por lo que sus creencias y costumbres los hacen ser partícipes del calendario litúrgico del catolicismo.

La mayoría de las fiestas en Araken están relacionadas con el culto católico, sin embargo, en el pueblo existe un número considerable de personas que han cambiado de

creencias religiosas y por consiguiente no practican el tipo de fiestas arriba descritas a excepción de algunas como bodas y cumpleaños. Las iglesias que más feligreses han captado dentro de la comunidad son la Pentecostal y la Congregación Cristiana de los Testigos de Jehová, ésta última con menos feligreses que la primera. La historia de estos cultos en la comunidad es reciente, los primeros datan a partir de la década de los cincuenta y la segunda oleada a partir de los años ochenta de siglo XX. La cantidad de feligreses que ha congregado la iglesia Pentecostal actualmente asciende a más de trescientos, entre adultos y niños. El pastor de la congregación es un indígena de la localidad y en la actualidad cuenta con tres pequeñas iglesias dedicadas al culto. Durante las celebraciones de las fiestas patronales del catolicismo estos arakeños no participan en ellos y se limitan al culto y estudio de sus textos sagrados.

II.3.3. Educación

En la comunidad de Araken las escuelas de nivel básico son de reciente creación. La más antigua data de la década de los cincuenta de siglo XX, la escuela primaria Miguel Hidalgo. Anterior a ésta los niños que eran instruidos en el idioma castellano, lo hacían en las escuelas primarias de la cabecera municipal. Hasta esas fechas el idioma que predominaba era el tarasco, sólo algunas personas hablaban castellano y esto dificultaba cualquier trámite, servicio y atención médica de la gente del pueblo.³³

Para el año de 1958 en Araken se llevaron a cabo las primeras clases de alfabetización de los niños de la comunidad. El programa de alfabetización inició en el año de 1944 en Michoacán y trascurrieron varios años para que se iniciaran los cursos en la comunidad. El acuerdo del Gobierno del Estado fue establecer escuelas de alfabetización que serían sostenidas mediante la cooperación económica de la federación y el Estado a través de la Secretaría de Educación Pública. “Las escuelas debían ser establecidas en los lugares donde, en los últimos cinco años, no hayan existido servicios educativos. [...] De la relación de lugares sin servicios educativos, con un mínimo de treinta analfabetos serán

³³ Durante la década de los cuarentael monolingüismo era muy alto. “Pueblos como Cocucho, San Felipe, Angahuan, Cheranástico, Nurío, Quinceo, Urapicho, Cherán, Arantepacua, Comachuen, Sevina, Turicuario y Pichataro más de 90% de sus habitantes desconocen la lengua nacional” (Aguirre, 1995: 25).

atendidos. De igual forma la federación y el estado cubrirán el salario del instructor en partes iguales”.³⁴

Iniciaron la construcción de la escuela federal con la ayuda del General Lázaro Cárdenas del Río, que por esos años se desempeñaba como Vocal Ejecutivo de la Cuenca del Tepalcatepec. Los padres de familia a través de faenas (trabajo comunitario) construyeron la escuela con madera y recursos del pueblo. El centro de alfabetización llevó por nombre Escuela Federal Miguel Hidalgo y dependía del Instituto de Alfabetización para Indígenas, Zona Tarasca. Para ese tiempo fungía como responsable Alberto Medina Pérez.³⁵

Las finalidades del programa de alfabetización eran “lograr la castellanización y alfabetización de los tarascos, para que estos se mejoren a sí mismos y sirvan eficientemente a su comunidad y por ende a su patria”.³⁶ El precepto descansaba en incorporar a los indígenas al proceso de modernización y desarrollo que operaba en su tiempo y uno de los objetivos centrales de la castellanización fue “incorporar al mayor número posible de indígenas a la vida activa del país, con el fin de que éstos conjuguen sus intereses personales con los de la sociedad en que actúan. Procurando las buenas costumbres de la familia tarasca, que convivan dentro del más amplio, mutuo respeto y consideración, tanto el padre, la esposa madre y los hijos”.³⁷

Durante el primer año de la campaña de alfabetización la zona tarasca se dividió en tres regiones: la región número 1 con cabecera en Arantepacua, municipio de Nahuatzen a cargo del orientador Eufemio Maya Guzmán; la región número 2 con cabecera en Charapan, del mismo municipio a cargo del orientador José Ruiz Águila y la región 3 ubicada en Paracho a cargo de Alberto Medina Pérez,³⁸ ésta última quedó adscrita a la

³⁴ Oficio enviado al gobernador del estado Lic. David Franco Rodríguez por el Secretario de Educación Pública Lic. José Ángel Cisneros. AGHPPEM, Fondo: Secretaría de Gobernación, Sección: Instrucción, Serie: alfabetización, Años: 1944-1959, expediente: 3, caja 5.

³⁵ *Pámpiri, boletín de información*, (1958), Año XII, Núm. 2, Paracho, Michoacán. AGHPPEM, Fondo: Secretaría de Gobernación, Sección: Instrucción, Serie: alfabetización, Años: 1944-1959, expediente: 3, caja 5.

³⁶ *Ibid.* 1958.

³⁷ *Ibid.* 1958.

³⁸ *Ibid.* 1958, Año XII, Núm. 1, Paracho, Michoacán, 15 de marzo de 1958. AGHPPEM, Fondo: Secretaría de Gobernación, Sección: Instrucción, Serie: alfabetización, Años: 1944-1959, expediente: 3, caja 5.

comunidad de Araken y le fue designado un instructor para atender las necesidades educativas de la población. El proyecto de alfabetización en Araken estaba destinado a atender las necesidades básicas de escritura y lectura, pero también atendía otras necesidades de la población en materia de salud, agricultura, carpintería y elaboración de artesanías.

Con el fin de aprovechar los recursos naturales de la localidad e instruir a la población en el manejo y aprovechamiento de los mismos, los instructores acompañados de técnicos enseñaban oficios a la población en general. Para el caso de Araken se enviaron técnicos agrícolas que enseñaron el manejo de los árboles frutales, el cuidado del ganado; un maestro carpintero; una maestra con conocimientos de enfermería corte y tejido con la finalidad de apoyar a la población y mejorar su situación económica.³⁹

Paralelo a la campaña de alfabetización los orientadores e instructores fungieron como gestores ante las instancias de Gobierno Estatal y los integrantes del proyecto de la Cuenca del Tepalcatepec que operó por esos años. De tal manera que se logró la electrificación de las comunidades de Cheranástico, Arantepacua, y Araken.⁴⁰ Las esposas de los instructores jugaron un papel importante en las comunidades, gracias a que ellas por las tardes impartían cursos de costura y tejido de manera gratuita. Otra de las tareas de las esposas de los instructores era visitar los hogares de las comunidades y recomendar el aseo y la construcción de fogones de alto. Los instructores debían capacitarse en la atención de las diferentes enfermedades que asolaban la región, tales como el tifo. Atendían a los enfermos y se encargaban de fumigar las casas, además de dar pláticas a los padres de familia sobre el contagio y propagación de la epidemia.⁴¹

³⁹ Oficio enviado al general Lázaro Cárdenas del Río, vocal ejecutivo de la Cuenca del Tepalcatepec, enviado por Alberto Medina Pérez responsable de la campaña de alfabetización. AGHPem, Fondo: Secretaría de Gobernación, Sección: Instrucción, Serie: alfabetización, Años: 1944-1959, expediente: 3, fs. 67-70, caja 5.

⁴⁰ *Orientador, Boletín de Información*, (1958), año I, número 01, Paracho, Michoacán. AGHPem, Fondo: Secretaría de Gobernación, Sección: Instrucción, serie: alfabetización, años: 1944-1959, expediente: 3, fs. 87-90, caja 5. Morelia, Michoacán.

⁴¹ *Orientador, Boletín de Información*, (1959), año I, número 02, Paracho, Michoacán. AGHPem, Fondo: Secretaría de Gobernación, Sección: Instrucción, Serie: alfabetización, años: 1944-1959, expediente: 3, fs. 112-116, caja 5.

A pesar de los grandes esfuerzos de alfabetización en el municipio y la integración de los indígenas al desarrollo de la localidad, el responsable Alberto Medina hacía una reflexión sobre la triste realidad del proyecto e informaba que

[...] diariamente conoce expresiones torpes de muchos de los maestros que se quejan de que en la escuela no avanzan porque los niños y los padres de familia hablan dialecto indígena, y en lugar de aprender para poder realizar una intensa labor educativa se concretan a imponer el idioma español logrando que los niños abandonen las aulas y que se pierdan los esfuerzos educativos. Si se quiere que el español sea el idioma nacional se debe enseñar a los indios en sus propios dialectos y esto no se opone a que lleguen a dominar la lengua española pero no como una imposición, sino como el resultado de una necesidad social.⁴²

Por más de tres décadas en la comunidad solamente existió la escuela primaria fundada durante la campaña de alfabetización. Durante la década de los sesenta y setenta en dicha escuelas se impartían cursos hasta tercer grado de primaria. La mayoría de los jóvenes que seguían estudiando tenían que salir fuera de la comunidad, principalmente a la cabecera municipal para continuar con los estudios.

En la actualidad en el pueblo existen un centro de educación inicial llamado “*Xumu Sapichu*” y atiende a la población infantil de entre tres a cinco años de edad. Cuenta con un jardín de niños llamado “Luis Pasteur” que pertenece a educación indígena; dos escuelas primarias atienden a la niñez, la más antigua es la escuela primaria federal “Miguel Hidalgo”, ubicada en el centro de la localidad, la segunda es la escuela primaria bilingüe “Lázaro Cárdenas del Río”, y fue fundada en el año de 1999. Cuenta con una telesecundaria llamada “Niños Héroes” que alberga a los estudiantes de entre doce y quince años de edad. Existen programas de misiones culturales, los que tienen un periodo de dos años y los instructores se dedican a impartir talleres y cursos de carpintería, belleza, música, albañilería, plomería y eléctrica, principalmente.

⁴²*Orientador, Boletín de Información*, (1959), año I, número 01, Paracho, Michoacán. AGHPPEM, Fondo: Secretaría de Gobernación, Sección: Instrucción, Serie: alfabetización, años: 1944-1959, expediente: 3, caja 5.

En Araken el porcentaje de jóvenes que cursan nivel medio superior y superior es muy bajo y la mayoría sólo concluye el nivel básico, en muchos casos los niños no asisten a la escuela o desertan por falta de recursos económicos. En educación media superior sólo asisten a la preparatoria 46 jóvenes, de los que 30 son varones y 16 mujeres; la mayoría estudia en planteles de la cabecera municipal y en Cherán porque la comunidad no cuenta con planteles de ese nivel educativo. En cuanto a la educación superior las cifras disminuyen notablemente, solamente 30 jóvenes tienen acceso a este nivel educativo, de los que 23 son hombres y 7 mujeres. En su mayoría los jóvenes van a estudiar a la ciudad de Morelia (Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo) y al pueblo de Cherán (a la Escuela Normal Indígena de Michoacán y el Instituto Tecnológico Superior P'urhepecha).⁴³

II.4. LOS P'URHEPECHA Y SU TERRITORIO

El régimen de Tenencia de la tierra es comunal, tanto de las zona boscosa y tierras de sembradío. En la zona urbana, en la actualidad, se conforma por predios privados y las zonas de sembradío están regidas por documentos de posesión que han otorgado las autoridades comunales. Araken cuenta con un Título Virreinal, que da posesión a las tierras comunales. Para el año de 1955 la Dirección de Tierras y Aguas dependiente del Departamento d Asuntos Agrarios, rindió un informe, del que se advierte que la superficie total en posesión de la comunidad era de 2,931-20-00 hectáreas (dos mil novecientas treinta y una hectáreas, veinte áreas), de monte alto y agostadero con treinta por ciento laborable.⁴⁴

Araken tiene conflictos por límites y Tenencia de la tierra con las comunidades vecinas, los más antiguos son con una comunidad ubicada al Poniente. Con fecha de 13 de abril de 1955 se reporta la disputa de 368-.80-00 hectáreas; superficie de monte.⁴⁵ Otro de los conflictos por Tenencia de la tierra ha sido con el pueblo ubicado al Norte de la localidad, se disputan 412-87-44.92 de superficie de monte. Y se concluye que la superficie

⁴³Censo de Población y Vivienda, 2010. http://www3.inegi.org.mx/sistemas/iter/consultar_info.aspx

⁴⁴ Juicio agrario 81/97. Poblado: Paracho, Estado de Michoacán. Acción: Reconocimiento y titulación de bienes comunales. Morelia, Michoacán, 14 de agosto de 1998. Tribunal Unitario Agrario del Distrito XVII. Expediente copia, Comisariado de los Bienes Comunales, Araken, Michoacán.

⁴⁵ Véase: Informe al Lic. Héctor R. Villareal Villareal, director general de procedimientos para la conclusión del rezago agrario. Coordinación Agraria en el estado, sub dirección especial. Morelia, 09 de enero de 1997.

total en posesión del núcleo de Araken es de 2, 103-78-18.81 (dos mil ciento tres hectáreas, setenta y ocho áreas, dieciocho centiáreas, ochenta y una miliáreas),⁴⁶ de terreno en general libre de todo conflicto con sus colindantes susceptibles de reconocimiento, incluida la zona urbana del poblado. En la actualidad la posesión de las tierras es de 390 comuneros y la comunidad no cuenta con resolución presidencial por el constante conflicto por Tenencia de la tierra con los pueblos vecinos.

El conflicto por Tenencia de la tierra ha generado enfrentamientos armados entre las comunidades, principalmente con los vecinos del pueblo ubicado al Poniente. Estos se agudizaron durante la década de los ochenta, trayendo como consecuencia la muerte de ocho campesinos de la comunidad de Araken y tres de la otra localidad. Las causas del conflicto fueron por el aprovechamiento de los recursos forestal de las tierras del poblado de Araken. A esto se le aunó el abigeato y la destrucción de las milpas de las tierras de cultivo. Por años los habitantes de ambos poblados incursionaron en los territorios en conflictos y los hechos violentos se magnificaron hasta llegar al robo y ataques violentos con armas de fuego en el poblado de Araken.⁴⁷

La comunidad vivió atemorizada por los constantes enfrentamientos armados entre las poblaciones. Las autoridades de las localidades no pudieron llegar a los arreglos y solucionar los conflictos a pesar de que pusieron las denuncias a nivel estatal y federal. De los ocho arakeños muertos por el conflicto no hubo culpables y mucho menos sentenciados. La comunidad se organizó por un tiempo para vigilar las zona en conflicto sin tener resultado alguno. Pasado el tiempo los pobladores desistieron en el patrullaje y por causas de división interna abandonaron las tierras en conflicto.

Son similares los enfrentamientos armados que Araken ha tenido con el pueblo ubicado al Norte. A diferencia del anterior en los enfrentamientos armados murieron dos campesinos, esto se suscitó en la zona boscosa que colinda con dicha comunidad. En los llanos de *Euario*, en 1976 hubo enfrentamiento y murieron un campesino de Araken y otro de la comunidad en conflicto. Wenceslao E. entró como jefe de Tenencia y le tocó mediar el conflicto, él y el representante de bienes comunales, junto con otras ocho personas

⁴⁶Juicio agrario 81/97. Poblado...*op. cit.*

⁴⁷ Entrevista a don Guadalupe S. P., 67 años de edad, Araken, Michoacán, 2013.

mediaron la situación.⁴⁸ La solución fue el reconocimiento de linderos por parte de las dos comunidades y llegaron a un acuerdo, y los testigos fueron abogados e ingenieros de asuntos agrarios. Por muchos años el conflicto se mantuvo al margen, sin embargo, los pobladores del pueblo vecino cortaron la madera de los bosques comunales, de tal manera que las zonas en conflicto quedaron deforestadas y si bien es cierto que son territorios de Araken, en la práctica quienes circulan en esas zonas boscosas son los del pueblo ubicado al Norte.

Los conflictos por el territorio y sus recursos siguen vigentes. Los pobladores de Araken y la gente de los pueblos vecinos terminaron con los bosques de la comunidad. Los montes que, hasta hace algunos años, estaban llenos de pinos, encinos y oyameles, actualmente están desiertos. La gente del pueblo no puede transitar por más de tres kilómetros después de la zona urbana porque se exponen a las vejaciones, principalmente propiciadas por los vecinos de las comunidades con quienes tienen conflictos. En teoría las tierras comunales son de los pobladores de Araken, en la práctica están abandonadas y a merced de los pobladores de las comunidades vecinas.⁴⁹

Esta crisis de Tenencia de la tierra se agudizó a finales de los años setenta, fue cuando los campesinos jóvenes en edad productiva comenzaron a migrar a Estados Unidos. Ellos salieron de su comunidad en busca de trabajo, abandonando las tierras de cultivo y las zonas boscosas de la comunidad. El pueblo se fue quedando paulatinamente sin hombres, se aunó el divisionismo interno entre los que se quedaron y tuvo como consecuencia la pérdida gradual de su territorio. En la actualidad las tierras de cultivo producen maíz para autoconsumo, no se trabaja más la madera ni las artesanías y tanto hombres como mujeres tienen como objetivo migrar al “norte”. Ya no se abastecen de leña, tampoco utilizan las zonas de pastoreo y otros productos que les da el campo por el constante temor de ser atacados en su propia tierra.

Las actuales autoridades comunales es mínimo el trabajo que pueden desarrollar, se dedican principalmente a ejecutar los proyectos de las distintas dependencias

⁴⁸Entrevista a don Wenceslao E., 82 años de edad, Araken, Michoacán, 2013.

⁴⁹Entrevista a don Arturo P. 49 años de edad, Araken, Michoacán, julio de 2013.

gubernamentales que apoyan al campo mexicano. En Araken es difícil que la gente concuerde con su autoridad comunal y juntos reconstituyan el territorio. En las elecciones de comisariado de bienes comunales se observa el divisionismo ahora liderado por los partidos políticos, que son quienes de manera indirecta deciden sobre el puesto de la comisaría. Esto ha sido uno de los problemas que más ha desgastado a la comunidad, porque la indiferencia y las organizaciones políticas han llevado al pueblo a una crisis de política local que va en aumento año tras año y ha tenido como consecuencia la pérdida de su territorio.

II.5. LA *JAKAJKUKUA* “EL SISTEMA DE CREENCIAS” EN ARAKEN

En Araken el sistema de creencias es amplio, en este apartado no realizo un estudio a profundidad del tema. Lo que a continuación presento es un bosquejo de las ideas y creencias que imperan en la actualidad en una comunidad indígena p’urhepecha como Araken. El etnólogo Carlos García Mora (2014) menciona que el sistema de creencias de los antiguos p’urhepecha “se comprendía el universo, la realidad y la imaginación, con una cosmovisión propia. Ésta aclaraba lo que se veía, sentía y pensaba y desprendía ritos que los relacionaba con lo sagrado y lo mágico. Su comprensión cabal era privativa de quienes dictaban normas y transmitían las nociones de la mentalidad y la conducta” (García, 2014). El mismo autor menciona que las creencias antiguas tenían tres características principales: “La primera, conectar al entorno las partes del poblado y sus sectores sociales, ven una interpretación del orden que debía prevalecer, compartida por todos los grupos domésticos. Segunda, dar significación religiosa a cada uno de los aspectos de la vida privada, familiar y comunitaria. Y la última, tener alusiones antiguas, como la ordenación del calendario, el espacio, los puntos cardinales, los cuerpos celestes y los dioses asociados.”⁵⁰ Si bien es cierto que para el autor el sistema de creencias antiguo se basó en la religiosidad de las antiguas prácticas y una vez comenzada la evangelización hubo una fusión de creencias de tal manera que:

⁵⁰*Ibid.*

[...] Supervivieron antiguas creencias tarascas, pero la p'urhepecha fue más una reformulación depurada de éstas acordada con frailes evangelizadores para fundirlas en una visión hispano cristiana adaptada. Así se vio al dios católico detrás de *Kwerájpiri*, a Jesucristo de *Tatá Jurhíata* y a María de *Naná Kujtsí*. La coherencia del entreveramiento permitió su permanencia (García, 2014).

García Mora menciona que lentamente murió la antigua concepción de los tarascos y perduró la fusión. Desapareció la forma de medir el tiempo, su calendario, el manejo del mismo, así como las instituciones trasmisoras de los conocimientos, los que poseían los antiguos sacerdotes y sabios tarascos. Para el caso de la comunidad de Araken no es así del todo, actualmente se pueden observar reminiscencias de las prácticas antiguas, como la medición del tiempo basado en la lectura y posicionamientos de los astros. La gente de la comunidad sigue creyendo en los agüeros, la hechicería y en la adivinación e interpretación de sueños. A pesar de que existen actualmente otras ideologías y creencias como el protestantismo y el catolicismo, los feligreses de estas tendencias religiosas practican a diario el sistema de creencias antiguo para la agricultura, con base a la interpretación del calendario lunar. Asimismo la hechicería es conocida y practicada por cristianos y católicos por igual. En algunos aspectos la fusión es tal que para los pobladores ambas no se pueden separar. Sin embargo, podemos hacer una clasificación de esas creencias, desde mi punto de vista la hechicería se practica en mayor medida, por lo que comenzaré caracterizando estas creencias.

II.5.1. La práctica de la hechicería

En Araken la hechicería se aprende por medio de la observación de los ancianos que la practican, es decir se transmite de una generación a otra. Quienes desarrollan dicha habilidad es porque nacen con ese don y lo van perfeccionando a lo largo de la vida. La creencia marca que no todos pueden aprender a ser hechiceros, porque se necesita tener características específicas: carácter fuerte, no tener miedo, habilidades para escabullirse, pero sobre todo, carisma y paciencia para que los mayores accedan a enseñar la práctica.⁵¹

⁵¹ Silvia Rendón en un estudio etnográfico sobre Araken menciona que la práctica de la hechicería se transmite de una generación a otra. Para el caso de su informante, a quien llama José, “su madre fue curandera y bruja, la venían a consultar de lejos; su abuela materna también fue curandera. Sus tías maternas conocen mucho de

Los *sikuamiecha* “hechiceros” analizan desde la infancia a los integrantes de la familia y en quienes ven habilidad para desarrollar el oficio, le enseñan. Por lo que no todos pueden aprender porque existe una selección de quienes pueden heredar los conocimientos.

En el pueblo la práctica de la hechicería no es propia de un género, no sólo la practican las mujeres o los hombres, ambos se involucran tanto en la práctica como en la creencia, por lo que podemos encontrar hombres *sikuamiecha* “hechiceros” y mujeres. Los que la practican pueden ser jóvenes o adultos mayores, los últimos gozan de más prestigio que los primeros, por lo que son los más consultados. La comunidad tiene la reputación de que sus habitantes practican la hechicería y son “buenos” en la práctica, por lo que les temen los habitantes de las comunidades vecinas. Actualmente la práctica de la hechicería es una mezcla o fusión de varias creencias, tanto de aquel pasado antiguo, como del cristianismo en su vertiente católica y protestante. Algunos *sikuamecha* “hechiceros” se han instruido no sólo mediante el conocimiento transmitido de generación en generación, sino también por medio de lecturas en libros y revistas que consiguen en las ciudades más cercanas a la comunidad, principalmente en el arte de la adivinación. Rendón (1982) en su estudio etnográfico en la comunidad registró dichas influencias:

[...] “José” está orgulloso de sus habilidades como curandero. Dice que tiene 20 años de experiencia en curar y atender a enfermos que médicos de Guadalajara, de Zamora o de México, no han logrado aliviar. Cuenta que es una persona muy envidiada, mucha envidia sobre su cabeza, porque tiene poder; tiene poder “porque tiene pensamiento fuerte”.

Afirma que tiene manos seguras y una gran práctica como curandero; de lejos vienen a buscarlo, y no sólo mexicanos sino incluyendo extranjeros. De algo que está muy orgulloso es de la visita que le hiciera un gran curandero peruano, famoso por sus aciertos, y que hizo el viaje desde Perú hasta el pueblo, expresamente para consultarlo, a quien dio alivio.

Durante su “desarrollo” aprendió también algo de los “sabadistas”, evangelistas o protestantes, que llegan cada sábado a algunas de las comunidades de la Sierra o de la Cañada. Ellos curan por imposición de manos, rezos y cantos (Rendón, 1982:18)

remedios y yerbas, pero sólo para el uso de sus propias casas. Una de ellas, cura y atiende consultas. Otra, hasta la fecha, es conocida curandera en la Cañada de los Once Pueblos. Su bisabuela y las generaciones anteriores a ésta, también supieron de curar. Así es siempre, dice, el que sabe le pasa al que viene lo que sabe” (Rendón, 1982).

La fusión de múltiples creencias, y que conforman la hechicería actual, explican todo tipo de males tanto físicos como espirituales. Si alguien está enfermo de cáncer, diabetes, diarrea, tiene salpullido o le duele alguna parte del cuerpo es atribuido a que alguien, algún enemigo del pueblo, aunque sea familiar, está haciendo algún “trabajo” o maleficio para perjudicarlo. Lo mismo sucede en los casos de tristeza, preocupación o angustia la causa es lo sobrenatural. Así como se explican las enfermedades y otros tipos de malestar emocional, la misma práctica se ejecuta cuando se quiere tener algún beneficio individual o de grupo. Se realiza la hechicería para contraer matrimonio, tener dinero, buscar pareja, incluso si quieren tener trabajo y bienes materiales.

Cuando se trata de enfermedades físicas la explicación es que a la persona le están haciendo algún maleficio a través de un muñeco elaborado tradicionalmente con prendas de la persona a quien se hace el mal. Para que el maleficio funcione se hacen rituales en lugares específicos como el cruce de caminos, manantiales de agua, cementerios, cavernas o espacios abiertos en los campos cercanos de la comunidad.⁵² En estas prácticas hay una estrecha relación con las creencias de que los espacios son la conexión entre el campo terrenal y lo sobrenatural. En esos espacios son las moradas de los espíritus que ayudaran a

⁵² El vínculo entre hechicería, creencias y espacios o lugares geográficos se les atribuye la morada de los espíritus, el *sikuame* frecuenta dichos sitios para hacer sus rituales Silvia Rendón (1982) en su estudio ejemplifica como su informante “hizo un juramento en un cerro como todos lo hacen, un cerro especial, que anduvo buscando durante algún tiempo hasta que lo localizó. Tiene que ser el cerro más alto de algún lugar dado, con el norte al frente. En la parte de arriba, donde tiene un copete más espeso, debe haber un claro libre de árboles, ese es el sitio. Cuando el primer rayo de sol da en la cara, se hace el juramento. Nadie debe ver a uno; hay que estar absolutamente sólo. Había salido sigilosamente a eso de las dos de la madrugada y alcanzó la cima cuando comenzó a clarear. Se había encontrado con carbonero y yerberos y otros; se había echado al suelo para pasar desapercibido. Estaba hincado cuando el primer rayo de sol le dio en el rostro. Su poder se había confirmado. Los cerros son los lugares de los espíritus de poder. De varios cerros que estén unidos en cadena, uno es el que manda. Pero el que está separado de la cadena y tiene forma regular aunque no sea el más alto, él es el mayorazgo. Pero debe tener la cara al norte. El minero sabe mucho de cerros; los troceros se mueren a cada rato, se hieren con sus propias hachas, les caen encima las trozas” (Rendón, 1982:28). Juan Gallardo (2005) en su estudio sobre medicina tradicional en Cherán, menciona que los p’urhepecha de esa localidad en la práctica de la brujería y de la hechicería “la geografía sagrada juega un papel central en la curación mágica, principalmente en la hechicería. Ofrendando a los espíritus sobrenaturales que habitan las barrancas, cerros, cuevas y cementerios, se puede obtener también, mediante sendas invocaciones, propiciar la ayuda de estos sobrenaturales. Se pide para la curación, la protección y el daño; también se pide ayuda para localizar objetos perdidos, ‘juntar’ parejas de enamorados y ‘castigar gente’. [...] La especialista que es capaz de comunicarse con la naturaleza y con los habitantes invisibles que la habitan, es capaz de presentar la situación por la que se pide ayuda, como una situación merecedora de esa ayuda; no importa si se pide perjudicar o ayudar a alguien pues de esa ayuda dependerán los eventos sociales futuros. En el dialogo se puede responsabilizar a los sobrenaturales de los hechos humanos, y en estos términos se les pide se les ‘llora’, se les ofrenda para que solucionen las situaciones que han creado” (Gallardo, 2005: 234).

que el maleficio funcione.⁵³ Muy pocas veces se explican este tipo de padecimientos a través de la medicina alópata, por lo que es preferible llevar al enfermo con el hechicero antes que con el médico en la cabecera municipal u otra ciudad cercana.⁵⁴

Desde la perspectiva de la hechicería se cree que el pensamiento o la mala voluntad de las personas pueden enfermar a otras. Basta con que alguien que tenga personalidad muy fuerte o sea hechicero, con el simple hecho de desear un mal éste se manifestara en el cuerpo del agredido en forma de enfermedad. Se dan los casos en que por envidia o mala voluntad un hechicero desee el mal para otro. El ofendido manifiesta salpullido en partes del cuerpo y es la manifestación de la mala voluntad que se le tiene a la persona. Según sus creencias quienes desarrollan este tipo de habilidad, aparte de algún *sikuame* “hechicero”, son los gemelos idénticos, tanto hombres como mujeres, este tipo de personas son quien adquiere el don y lo desarrolla desde la primera infancia. La explicación para que uno de los gemelos obtenga el don es durante la etapa de gestación, uno le roba la habilidad al otro para la supervivencia en el vientre materno y es el que nace primero porque desde esta etapa demuestra su rango de superioridad ante el hermano. Por lo que aunque nazcan gemelos uno es considerado mayor y el otro menor. El mayor es el que adquiere la habilidad de dominio y es capaz de enfermar a quien les observe por mucho tiempo o les tenga mala voluntad, también se les atribuye la sanación. Es decir, así como desarrollan la habilidad de enfermar también tienen el don de sanar. Si una persona se ha dado cuenta que por incidente un gemelo le ha enfermado acude a visitarlos o va en casa de otros gemelos

⁵³Alicia M., Barabas (2003) menciona que el paisaje ritual/territorio simbólico “tiene una connotación más efímera que el territorio; toda vez que se trata de espacios no siempre temporalmente sagrados, que los fieles reactualizan en determinadas ocasiones durante el año en que rememoran principalmente la relación entre los seres sagrados protectores de la comunidad y sus miembros. Sin embargo, algunas de las peregrinaciones muestran o insinúan, antiguas pertenencias étnicas y centros ceremoniales aglutinadores, territorios de viejos señoríos, antiguos mitos de fundación y migraciones sagradas: relaciones refrendadas entre comunidades afines que crean lazos simbólicos supracomunitarios. Estos paisajes parecen no marcar más fronteras que las rituales ni tienen más poseedores que los fieles devotos, recordando que fronteras y posesiones son sólo simbólicas y además temporales” (Barabas, 2003:21). En Araken además de estas connotaciones los espacios, más que el territorio, son lugares míticos, sagrados porque habitan o es el lugar donde se aparecen los espíritus con los que se hacen pactos para la realización de la hechicería. Es una relación cotidiana con este tipo de espacios que trascienden las fronteras y límites territoriales de la localidad.

⁵⁴En los casos en que las mujeres no pueden tener hijos, se atribuye a que por envidia algún familiar o enemigo de la mujer está haciendo algún maleficio para que no se llegue a la procreación. Estas situaciones se dan principalmente en aquellas mujeres que se casan por segunda vez y puede ser algún familiar del marido actual o del ex esposo a quienes se les atribuye estos males.

para que lo sanen. Este procedimiento se hace mediante el contacto físico del gemelo mayor en la parte del cuerpo afectada, en algunos casos también puede hacerlo el menor. No importa la edad ni el estado civil de los gemelos, la habilidad no se pierde, perdura durante toda la vida.

La gente de este pueblo también cree que los estados de ánimo de tristeza, desesperación y preocupación son causados por alguna persona a través de un maleficio. Éstos se realizan a través de objetos personales, como ropa y, principalmente con fotografías de las personas involucradas. La creencia marca que las personas no deben dejar que les tomen fotografías los extraños, porque les roban el alma a través de una imagen y éstas pueden ser mal utilizadas por quienes las posean, porque a través de una imagen les pueden realizar maleficios que los lleven a enfermarse del alma. Por lo que la gente de la comunidad es muy reacia y no permite que le tomen fotografías, esconden la cara o dan la espalda en señal de desacuerdo.⁵⁵

Los infantes son los que más sufren enfermedades por el hecho de que otra persona les mire o manifiesten cariño en exceso. A este tipo de males se les llama “mal de ojo”. Su explicación es que por el hecho de que el niño es pequeño y su alma es indefensa es mucho más probable que alguna persona adulta vulnere su alma. La creencia dice que si el niño causa simpatía a la persona adulta, ésta tendrá que tocarlo o hacerle cariños, porque de lo contrario el niño se mostrará enfermo porque el adulto no manifestó la emoción al infante. Las principales enfermedades que causa el “mal de ojo” son la diarrea y temperatura, éstas comienzan una vez que el niño no para de llorar o manifiesta tristeza. Cuando una madre observa que algún adulto le ha gustado la criatura, inmediatamente lo acerca y le pide que lo toque o juegue con él para que no le haga el “mal de ojo”.

En Araken también existe la creencia de que los niños pequeños no pueden ser llevados al bosque o a las zonas de cultivo. Porque en esos espacios los espíritus de otros

⁵⁵ Durante el trabajo de campo las mujeres adultas se mostraban muy celosas al momento de tomar fotografías. Muchas de ellas se me acercaban y me preguntaban el porqué de mis fotos; en otras ocasiones me exigían que en cuanto las revelara inmediatamente se las llevara a sus domicilios y no querían que nadie más las tuviera en su poder. En el caso de las mujeres solteras ellas eran las que mayormente daban la espalda o escondían la cara al momento de tomarles la fotografía. En varias ocasiones me recordaron que no podía exponerlas en la plaza ni en ningún lugar público porque otras personas podían recuperarlas y hacerles algún maleficio por medio de la imagen. Hubo ocasiones en que mujeres solteras me pidieron tomarle fotografías a hombres solteros sin que éstos se dieran cuenta y después entregárselas a ellas.

seres sobrenaturales moran en esos lugares y es común que le roben el alma a las criaturas. Cuando un bebé es llevado al campo, la madre constantemente le habla al hijo para que su alma no se quede ahí y se pierda. Utiliza la siguiente frase: “hijo mío, vámonos, vámonos a casa, no te quedes aquí”. Se repite constantemente hasta que la madre está segura de que el alma de su bebé se vino con ellos. Si el alma de la criatura se queda en el campo pasará llorando todo el día y tendrán que regresar a los mismos lugares hasta encontrar el alma del pequeño.

Se practica la hechicería para lograr algunos beneficios individuales o colectivos, principalmente cuando quieren tener abundancia económica y material. Recurren a los hechiceros para que hagan ciertos rituales en sus casas y las milpas den buena producción, el ganado prospere o se conserve el trabajo de alguno de los miembros de la unidad doméstica. En el pueblo también se realizan rituales para que los familiares que trabajan en Estados Unidos tengan abundancia de dinero y conserven sus trabajos. Los profesionistas también recurren a estos rituales para conservar su trabajo, el dinero y tener suerte en todas sus acciones. Cargan amuletos, queman inciensos en sus casas, elaboran altares a algún santo y lo adornan con veladoras, flores, granos de cereales e incienso. En la mayoría de los hogares se pueden ver estos altares y constantemente se practican rituales de sanación.

Para conseguir y mantener las relaciones conyugales en el pueblo es común que las mujeres solteras y también las casadas en menor medida, recurran a la hechicería para tener pretendientes, conservar novios, contraer matrimonio o para que el marido no se distraiga con otra mujer. En el caso de las mujeres solteras consiguen fotografías de los pretendientes y éstas son utilizadas para atraerlos hacia ellas. Así mismo realizan ciertos rituales en compañía de sus madres para hacer que el novio les proponga matrimonio. Cuando dos mujeres solteras se disputan la primacía con algún pretendiente normalmente recurren a la práctica de la hechicería para ver con quién se va a quedar el individuo, por lo regular él jamás se dará cuenta que ha sido objeto de una práctica como tal. Algunas mujeres solteras recurren a dar brebajes a sus novios para que no se alejen de ellas, no es muy recurrente esta práctica, pero algunas mujeres la realizan.⁵⁶

⁵⁶ En las conversaciones que realicé con hombres solteros, me comentaron que ellos fueron objeto de hechicería por parte de alguna novia. A uno de ellos le dieron un brebaje que le provocó tristeza y

Las mujeres casadas tienen la creencia que para que el marido no se aleje de ellas tienen que hacer ciertos rituales para mantenerlo. Principalmente deben bañarse con hierbas aromáticas porque les atribuyen dones para la suerte con el marido. Utilizan brebajes, fluidos corporales y hierbas que le dan al marido sin que éste se entere con la finalidad de mantenerlo a su lado. Es por eso que en el pueblo se utiliza la frase: “ya te dieron oreja de burro”, para decirle a un hombre que su esposa ya le dio algún brebaje que lo mantiene bajo el dominio de ella.

II.5.2. La creencia en *uintsajperhakuecha* “los agujeros”

Los agujeros y presagios han sido parte de la cosmovisión de las culturas mesoamericanas, por lo tanto los p'urhépecha de Araken los han utilizado desde tiempos inmemoriales. Tales prácticas las podemos encontrar en la *Relación de Michoacán*, en el pasaje donde los antiguos chichimecas *uakusecha*, que moraban en la Riviera del lago de Pátzcuaro, tomaron por agujero el que cuatro personas se convirtieron en culebras por haber profanado el nombre de su diosa *Xaratanga*, de tal manera que el señorío se dividió por la interpretación de dicho agujero. Otro de los más relevantes es cuando a la llegada de los españoles los sacerdotes tuvieron varios sueños en donde avizoran la llegada de personas y animales extraños a tierra del señorío tarasco. Resalta el pasaje donde mencionan que antes de la llegada de los españoles se caían las piedras de las que estaban hechas sus cues, templos de adoración a sus deidades, no sabían la causa y fue uno de los presagios que anunciaron la venida de los conquistadores:

[...] dice esta gente, que antes que viniesen los españoles a la tierra cuatro años continuos se les hendían sus qués, desde lo alto hasta abajo, y que lo tornaban a cerrar y luego se tornaba a hender y caían estos, más de que lo tenían por agujero. Así mismo

agotamiento físico, todo el día pensaba en la novia a tal grado que no quería comer y lloraba por extrañarla. La madre del susodicho investigó con una hechicera de lo que le pasaba al hijo y le confirmó que su novia le estaba haciendo un trabajo de maleficio para que se casara con ella. Inmediatamente curaron al joven y le dieron ciertos brebajes, así como la realización de ciertos rituales. Cuando comenzó hacer efecto el tratamiento el joven vomitaba constantemente una sustancia verde, que era el resultado del brebaje que había ingerido por parte de la joven que lo quería atrapar. De esta manera él se libró de la mujer que quería casarse con él a la fuerza.

se dice que vieron dos grandes cometas en el cielo y pensaban que sus dioses habían de ir a destruirle [...] (Alcalá, 2008: 25,232).

La creencia en los presagios continuó durante los años posteriores al proceso de conquista y evangelización. Actualmente adivinar y presagiar los acontecimientos relacionados a la muerte, enfermedad o algún acontecimiento social como riña o pleito callejero es parte del sistema de creencias del p'urhepecha. La gente de Araken cree en los presagios tanto de animales como otros fenómenos de la naturaleza. La mayoría de las veces le asocian con agujeros y hasta ahora se pueden clasificar en dos vertientes: los que le atribuyen a los animales, como a los fenómenos naturales. Con respecto a los animales, les otorgan cierto misticismo a los búhos, se dice que normalmente estos seres son los hechiceros que sufren una trasfiguración y pueden convertirse en tecolotes y hacer el mal. Se les asocia con la muerte y la enfermedad.⁵⁷ Existe la creencia de que si por las noches uno de estos animales visita la casa es señal de que alguien está deseando la muerte o le caerá una enfermedad grave y por eso llegan los animales, para que tal hecho se consume. Cuando los integrantes de la unidad doméstica se dan cuenta que son visitados por estos animales inmediatamente recurren a los *sikuamecha* “hechiceros” para romper el mal. A estos animales también se les atribuye el don del habla y muchas veces cuando llegan por las noches a la casa de alguien en su cantar nombran a la persona que va a morir o enfermar. Estos animales dentro de la cultura son dignos de admiración y miedo por los poderes que se les atribuyen.⁵⁸

⁵⁷ Flores y Masera (2010) en su estudio sobre ritos, magia y supersticiones durante el siglo XVII y XVIII mencionan que los agujeros era una práctica común entre los europeos e indígenas de la Nueva España y una de las creencias más difundidas se centraba en torno al canto del búho. “Sahagún explica que ‘cuando oían cantar al búho estos naturales de la Nueva España tomaban mal agujero. [...] Oyendo aquella manera de canto del búho luego se atemorizaban y pronosticaban que algún mal les había de venir, o de enfermedad o de muerte’ (Flores y Masera, 2010: V, 4, 272)”.

⁵⁸ En el pueblo existe la creencia de que ciertos *sikuamecha* tienen el don de convertirse en *kurhuko*/guajolote, y sólo se logra cuando se tiene mucha práctica y se ha entregado completamente a dichas prácticas, porque se hace una especie de pacto con los seres o espíritus sobrenaturales. “una señora llamada ‘Juana’ se convertía en guajolote y podía volar. Volaba a la altura de la línea eléctrica como a unos diez metros de altura; lo hacía de día y de noche. De día se salía de su casa como guajolote y volaba ante la vista de todo el pueblo. Ella no tenía ningún guajolote en su casa, además de que estos no pueden volar, ni hay guajolotes en el pueblo. Era un guajolote macho, volaba sobre la casa que quería hacer daño. Ella tenía pacto con ‘el compadre’, porque había hecho un pacto con él” (Rendón, 1982: 29-30).

Existen otro tipo de creencias con respecto a los animales; por ejemplo, cuando las personas van por el monte y sobre el camino se atraviesa un correcaminos eso quiere decir que algún familiar o conocido va morir en un corto tiempo. La misma atribución tienen los lagartijos, dicese de ellos que cuando la persona está en la cocina de la casa y una de estas criaturas te cae en el cuerpo también es sinónimo de muerte para algún familiar. Se atribuyen los mismos presagios a los gatos negros, gallinas negras y todo aquel animal silvestre o doméstico que tenga características anormales según su especie. Muchas de estas creencias no son únicas de la comunidad, he encontrado en algunos textos los mismos agüeros en el siglo XVII y XVIII en la Nueva España y en la comunidad son vigentes los siguientes:

[...] es de mal agüero el que sueñes que se cae un diente, había de morir algún pariente por aquel sueño.

Dice que se acusa de haber creído por cierto que cuando grita un pájaro que los indios llaman *yagüitz* era señal y noticia de que venía un marido ausente, u otra persona a su casa de esta delatora.

Dice que ha creído que cuando el fogón o lumbre se altera con la llama y hace ruido la lumbre, que es señal de que viene a la casa algún pariente u otra persona de casa [...] (Flores y Masera, 2010: s/p).

La gente de Araken cree en la posición de los astros y llama la atención los presagios que le atribuyen a la luna. Dicen que cuando la luna está llena y llega al punto del cenit si se rodea de un círculo con tendencia a formar el arcoíris a su alrededor es señal de que pronto habrá alguna enfermedad que perjudicará a la mayoría de los habitantes del pueblo; también le atribuyen que habrá decesos de personas ancianas, tanto hombres como mujeres. Cuando la luna es nueva, se observa hacia el Oeste, una vez que se haya ocultado el sol, y es muy brillante, dicen que la luna está tierna y es momento de que las mujeres puedan cortarse el pelo y les crezca bonito y abundante; también se dice que es el momento idóneo para plantar árboles frutales y plantas de ornato, porque se garantizará que crezcan y den abundantes frutos.

Actualmente la gente en la comunidad sigue creyendo en los beneficios que tiene el sol, le atribuyen sanación cuando las personas de cualquier edad se asolean por la mañana, es “remedio” para dolores leves, asolean a los recién nacidos para que “agarren color”, y

continúa la costumbre de que los abuelos salen a asolear a los nietos pequeños por la mañana.⁵⁹ Además de estas atribuciones al astro, he detectado que desde la cosmovisión p'urhépecha los dos puntos cardinales más importantes son el lugar donde nace el sol, Oriente, y donde muere el sol, Poniente. Las personas mayores, al momento de salir de su casa por la mañana, hacen una pequeña reverencia al Oriente y continúan con las labores cotidianas.

II.5.3. El cristianismo y su sistema de creencias

En Araken actualmente se practican las creencias del cristianismo basadas en el catolicismo como influencia del histórico proceso de evangelización,⁶⁰ y otras corrientes como los Pentecostés, Bautistas y los Testigos de Jehová principalmente. Garma y Hernández (2009) en su texto sobre *Los rostros étnicos sobre las adscripciones religiosas* mencionan que “en las comunidades indígenas existe un catolicismo popular, resultado de la confluencia de creencias, prácticas y símbolos de origen tanto amerindio como ibérico. El resultado de dicha reelaboración cultural ha sido denominado por numerosos estudios etnológicos como *sincretismo* y se originó en el periodo colonial. Este tipo de religiosidad remarca la interacción de la humanidad con intermediarios sobrenaturales, como los santos, los cristos y las vírgenes, que tienen una representación material en imágenes, pinturas y esculturas” (Garma y Hernández, 2009: 207). En las últimas décadas las corrientes del protestantismo han proliferado en el pueblo.

Este proceso religioso se ha dado sobre todo a partir de los últimos cuarenta años. Un esfuerzo intenso de los misioneros protestantes estadounidenses del Instituto Lingüístico de Verano, apoyados por el gobierno mexicano desde la administración de Lázaro Cárdenas hasta 1979, resultó en numerosas traducciones de biblias a

⁵⁹ El *sikuame*: “el sol es su patrón. Cada mañana, el primer destello del sol, cuando pega con su primer rayo en la entrada y puerta de su troje, él se arrodilla, echando el cuerpo hacia atrás, casi recostado sobre sus talones, y reza la oración del sol. El sol tiene propiedades: el sol de la mañana es bueno para la salud, a esa hora el enfermo debe asolearse; hacia el mediodía y hasta las tres, protege el trabajo y ayuda a la riqueza. A las doce, al mediodía, cualquier cosa que se haga ocultamente, tarde o temprano será conocida. A las cuatro y hasta las seis es la hora de la amistad, después comienza el sol de engaños [..]” (Rendón, 1982: 30-31).

⁶⁰ No haré un análisis de las formas en cómo se practica la religiosidad basada en el catolicismo porque no es el objetivo del trabajo. Dicha creencia la abordo en el capítulo seis al describir el sistema de cargos religioso. Por ahora sólo me centraré en dar un panorama general sobre las creencias protestantes en Araken.

lenguas amerindias, pero en términos de conversiones directas fue más bien pobre. La evangelización más eficaz la llevaron a cabo los mismos líderes evangélicos indígenas. La Iglesia Presbiteriana tuvo una difusión amplia en el sureste y centro del país, por lo menos desde la década de los años treinta [...].⁶¹

Actualmente la conversión de los indígenas se debe a varios factores, principalmente a que los “pentecostales,⁶² adventistas y presbiterianos han formado exitosamente una clerecía indígena en las comunidades. Las asociaciones evangélicas han permitido el surgimiento de líderes religiosos locales de ascendencia indígena en una escala que la iglesia Católica no puede superar. Los servicios en las localidades son ahora en lenguas indígenas, con biblias e himnarios traducidos. También hay que resaltar que el rechazo al alcoholismo y la violencia doméstica que con frecuencia acompaña a la ingesta excesiva de alcohol, es muy atractivo para muchos sectores, particularmente los femeninos [...],” (Garma y Hernández, 2009: 207). Otra de las causas ha sido la influencia que ha tenido la migración a Estados Unidos. Muchos de los migrantes en el lugar de residencia acuden a este tipo de religiones en donde les dan asistencia médica, alimentación, vestido y les inculcan sus sistemas de creencias. De tal manera que los migrantes acuden por el beneficio económico y espiritual que les brindan este tipo de instituciones a su llegada a Estados Unidos.

La conversión al protestantismo no es un fenómeno nuevo en la comunidad, durante las décadas de los cincuenta y sesenta, la visita de antropólogos y lingüistas estadounidenses en la región impactó en el sistema de creencias. De tal manera que en Araken la gente recuerda que quien empezó el adoctrinamiento en las religiones cristianas

⁶¹ *Ibíd.*

⁶² Garma y Hernández (2009) mencionan que el pentecostalismo es la que más se ha difundido en la población indígena en México. Según los datos del INEGI, 1 442 637 personas en México se declararon pentecostales en el censo de 2000. De éstas, 274 204 hablaban una lengua indígena (19% del total), porcentaje que es casi el triple del que registra el promedio nacional del país. De este grupo a su vez, 79.5 % es bilingüe y 18.8% es monolingüe; es decir, de cada 10 pentecostales, dos hablan una lengua indígena (INEGI, 2005). El contraste con los datos para la afiliación católica del sector indígena descrito anteriormente es notable, porque el porcentaje de pentecostales indígenas es el triple del porcentaje de total de católicos indígenas. El pentecostalismo ha sido acogido en todas las etnias indígenas del país, manteniendo concentraciones notables entre los nahuas, mayas y tzeltales. Sin duda, los ritos pentecostales del don de lenguas y la sanación por el Espíritu Santo son muy atractivos para los creyentes que provienen de la religiosidad popular sincrética que destaca la creencia en los milagros otorgados por los seres divinizados (Garmay Hernández, 2009).

fue Maxwell D. Lathrop (tata Max) y su esposa quienes llegaron a la región p'urhepecha invitados a participar en el Proyecto Tarasco implementado por el Gobierno Federal de aquellos años. El objetivo era iniciar programas de castellanización a los indígenas e incluirlos en los programas de desarrollo de su tiempo.⁶³ Los objetivos se cumplieron y años más tarde el proyecto culminó y los lingüistas se establecieron en la región por varios años más. El impacto paralelo del Proyecto Tarasco fue la implementación e instauración de nuevas creencias religiosas a través del adoctrinamiento de sus informantes. En la actualidad los seguidores de las creencias de Maxwell D. Lathrop sobreviven en comunidades como Araken. Estos últimos saben que tata Max fue quien paralelamente a su trabajo influyó para la instauración de estas iglesias y sus seguidores:

Hace muchos años aquí en el pueblo vinieron unos “gringos” y mi papá se hizo muy amigo de ellos. Ayudaron en el pueblo para que la gente cultivara el maíz y no se pudriera tan rápido, también hicieron dos “tarjeas”⁶⁴ de agua, muy grandes porque en el pueblo antes no teníamos agua y los niños no se bañaban y morían muy rápido por la diarrea. [...] Cuando ya teníamos agua dejamos de sufrir, de tanto gusto yo me pasaba todas las tardes y hasta muy noche acarreado agua y no me sentía cansada.⁶⁵ [...] Otros tres señores se habían hecho muy amigos del Tata Max: don José Carmen, don Jesús y don Mateo. Junto con mi papá los gringos les enseñaron a tocar el piano y cantar alabanzas en p'urhépecha. También les regalaron biblias que don Max había traducido al p'urhépecha y así fue como ellos empezaron a ya no ir a misa y tampoco a las fiestas. A mi papá no le gustó andar con ellos porque era autoridad y por todas partes lo invitaban a las fiestas y no podía cumplir bien con Tata Max, por eso ya no seguimos allá. Los demás si siguieron y hasta ahora son “hermanos” y ahora hasta sus hijos y nietos ya son [...] (Doña Rosa S. P., 73 años de edad, Araken, Michoacán, 2013).

⁶³En este sentido Kemper (2011) menciona en su estudio sobre reflexiones sobre el Proyecto Tarasco que el programa de castellanización implementado por Moisés Sáenz en Carapan tuvo fuerte influencia de amigos y colegas norteamericanos que radicaban en México y que formaban parte de la Iglesia Presbiteriana Nacional en México (Kemper, 2011).

⁶⁴Las “tarjeas” en Araken son captadores de agua de lluvia. Durante los años cincuenta de siglo XX se construyeron dos, uno está ubicado en las faldas de una loma en la parte norte, el otro se encuentra al sur de la localidad. Actualmente ya no tienen utilidad.

⁶⁵ El dato se confirma cuando Maxwell fue entrevistado por Agustín Jacinto confirma que otras de las múltiples actividades que realizaban como lingüista era su calidad de misionero y su labor en muchas otras actividades como la agricultura, la medicina, impresión, publicación de materiales, alfabetización, pero también hacer caminos de acceso a otros pueblos: Nurío, Pomacuaran, Cheranástico y otros (Jacinto, 2002).

En una entrevista que realizó Agustín Jacinto a Tata Max a mediados de los años noventa le informó que por los años en que él llegó a Michoacán, principalmente a la región p'urhépecha no habían tenido influencia de algunas otras misiones de protestantes, porque nadie se había dedicado a trabajar como misionero en los pueblos pequeños. Su actividad como misioneros se centró en predicar la palabra de dios y dejar en mano de los indígenas la construcción de iglesias y la formación de grupos evangélicos. Su principal preocupación fue ayudar a los indígenas y atender sus necesidades como enfermedades, trabajo rural, artesanía, comunicaciones, salud y en menor medida la predicación. Para realizar sus actividades como misionero invitó a otros estadounidenses con mucha mayor experiencia en las misiones como Juan Thylsen y su esposa y Alan Wares expertos en la materia e integrantes activos del Instituto Lingüístico de Verano. Su estancia fue corta y ellos regresaron a Estados Unidos (Jacinto, 2002: 169-172).

El impacto del protestantismo en Araken, introducido por Maxwell, fue a corto y largo plazo. Si bien, al principio hubo un fuerte rechazo, con el paso de los años la gente se fue convenciendo de su doctrina por la diversidad de obras sociales que realizó, gracias al apoyo de otros misioneros estadounidenses que patrocinaban sus obras y que capacitaban a las personas para el mejoramiento de las labores agrícolas. No manifestó de manera directa su interés por la conversión de los indígenas, pero sí dejó claro que su propósito era difundir los postulados del calvinismo. “Los calvinistas predicán haciendo una invitación: vengan ustedes a aceptar a Cristo, a conocer la biblia. Entonces me dediqué a invitar a la gente a que conociera a Cristo. Hay algunos tarascos que ya están muy contentos como Ángel y otros, porque les hemos platicado de san Pablo, Juan Calvino, Martin Lutero, etc., y siguen ellos enseñando esos puntos de vista y doctrinas, habrá una gente ya... [...] que siga con la tarea, natural, o fiel, en el trabajo, se trata de preparar a los nativos para que ya no haya necesidad de estar siempre teniendo personas que desde fuera tengan que estar integrándose nuevamente a la cultura” (Jacinto, 2002: 172).

A largo plazo el protestantismo en la comunidad ha tenido efectos, actualmente son ya tres generaciones que prácticamente han profesado el pentecostalismo, principalmente. Los primeros fueron los invitados por Tata Max. La segunda generación, los hijos de éstos y las familias de migrantes, la tercera y la más numerosa son los jóvenes y niños de estas

dos generaciones. El número se ha multiplicado y estos jóvenes son quienes ya no se casan a temprana edad y tampoco acceden al sistema de cargos.

La llegada de los testigos de Jehová es más reciente, quince años aproximadamente, y por supuesto el número de fieles es menor a los pentecostales. Los testigos de Jehová actualmente no cuentan con un centro de reunión en el pueblo. Salen a congregarse en la iglesia de la cabecera municipal y el número aproximado es de diez unidades domésticas, quienes practican este tipo de creencias.

El caso de los Pentecostales no es comparable con los testigos de Jehová en la comunidad. Alrededor de trescientos individuos asisten a la iglesia pentecostés los días martes, jueves y domingos. Actualmente existen tres iglesias de esta corriente en la comunidad y uno de los requisitos para poder ingresar a la iglesia es dejar de practicar las tradiciones y creencias del catolicismo. Una vez que inician son adoctrinados para realizar el bautizo bajo el auspicio del pastor de la iglesia. Este personaje es un indígena de la comunidad que ha recibido preparación en otras sedes de su congregación. Los bautizos se realizan en una localidad cercana a más de 90 kilómetros llamado Camecuaro, eligen este lugar porque es la naciente de un río y es donde van a efectuar dicho ritual de conversión.

Muchos de los feligreses son familiares de migrantes, como ya mencione párrafo arriba, una vez que el migrante se convierte a la nueva creencia en Estados Unidos su familia en Araken comienza a frecuentar la iglesia y recibe el adoctrinamiento por mandato del jefe de familia migrante. Las mujeres solteras inmediatamente son incluidas a los coros de la iglesia y comienzan con el estudio de la biblia. Los conversos dejan de practicar las tradiciones y por consiguiente no asisten a fiestas ni rituales del culto católico porque la religión, y en este caso los jefes de familia, ya no lo permiten. A continuación ejemplifico uno de tantos casos con un fragmento de una conversación entre dos mujeres solteras de la comunidad: Una le pregunta a la otra -por qué ya no fue a ensayar la pastorela a la casa del carguero de santo niño-, la otra le responde -que ya no irá más porque sus papás le llamaron por teléfono a su abuelita diciendo que ya no la mandara a la pastorela porque ellos ya se habían cambiado de religión en Estados Unidos. Y que ya no le mandarían dinero para comprar el ajuar de danza y en su caso ordenaron a la abuela que la mandara a la casa del pastor de la iglesia, pentecostés, para que la entrenaran para participar en el coro. La otra

joven al escucharla le comentó que no hiciera caso, que continuara asistiendo y que sus padres no se darían cuenta. La chica dijo que no, porque si desobedecían los reclamos y regaños serían para su abuela. Lo que podemos observar en este tipo de casos es que a pesar de que los padres conversos no se encuentran en la comunidad involucran a todos los integrantes de la familia para que practiquen la religión a la que se han convertido.⁶⁶

Como ejemplo pondré la unidad doméstica de la señora Genoveva de 68 años de edad. Ella es madre de siete hijos, dos hombres y cinco mujeres. Dos de sus hijas, Rosa y Guadalupe actualmente practican las creencias y rituales de los pentecostales. Rosa se casó en el pueblo en una familia de conversos, sin embargo su esposo siendo soltero no era de la religión de sus padres. Una vez que contrajo matrimonio con Rosa se fueron a Estados Unidos a trabajar y en el lugar de residencia ambos se convirtieron a la religión de los padres del esposo de Rosa. Actualmente tienen tres hijos, dos en Estados Unidos y una en el pueblo, la familia completa practica la “nueva” religión. Guadalupe la penúltima de las hijas de doña Genoveva, de soltera, al igual que el resto de su familia, practicaba el catolicismo, asistía a todas las fiestas y rituales de su pueblo, ella contrajo matrimonio con Manuel. La familia de éste se había ya convertido a la iglesia pentecostés. Cuando llegó Guadalupe a la familia de su marido inmediatamente fue convertida a la religión de su esposo y el casamiento por la iglesia se realizó bajo las creencias y rituales de la “nueva” religión. Ella ha procreado tres hijos, el mayor ya tiene 15 años y todos han sido bautizados en dicha religión. La familia no asiste a fiestas y rituales en la iglesia católica.

II.5.4. Otras creencias

La gente de Araken tiene otras creencias que no están ligadas a las prácticas religiosas, sino más bien es una forma de comprender su entorno, es parte de su ideología como pueblo indígena. Estas creencias están basadas en fenómenos naturales producidos por los astros e

⁶⁶ Otro ejemplo ha sido que los padres desde la distancia obligan a los hijos que se quedan en el lugar de origen a que no participen más de las fiestas porque ya se han convertido a otra religión y por lo tanto ya no deben participar en la fiesta tradicional. La costumbre es que los migrantes durante la fiesta patronal envían dinero, regalos y ropa a los familiares que se quedaron en la comunidad. Los hijos de migrantes conversos ya no reciben este tipo de envíos, por lo que ya no visten ropa nueva en la fiesta patronal y no participan más de ella, principalmente las mujeres.

interpretan los ciclos reproductivos tanto de personas, plantas y animales a través de éstos. Los seres sobrenaturales aún siguen vigentes en las creencias principalmente la *japingua* y *mirhinga*.⁶⁷ De igual manera tienen ciertas creencias en rituales específicos para los cambios sociales producidos por la edad de las personas y otras creencias que designan estatus tanto para hombres como para las mujeres. A continuación mencionaré algunos.

Con respecto a los astros: en la actualidad hay un fuerte vínculo entre los ciclos de producción agrícola y las fases o posiciones de la luna. En el pueblo la gente toma como guía de medición del tiempo las etapas o fases lunares. Los campesinos que siembran maíz deben observar las fases lunares para iniciar con el periodo de selección de las semillas, preparación de la tierra y siembra del maíz. La gente cree que cuando la luna está llena son los días apropiados para sembrar, esto garantiza que todas las semillas germinen. Si se pronostica un eclipse lunar durante el periodo en el que la milpa aún no ha producido elotes, los campesinos colocarán algunas mantas de color rojo (en forma de bandera) para que el fenómeno no afecte la producción, ya que puede darse el caso que no produzcan o que el elote sea de mala calidad o no se desarrolle por completo la mazorca.

La gente de la comunidad cree en espíritus sobrenaturales amorfos: la *japingua*. Este ser no tienen una sola forma, se manifiesta en animales, personas u otros objetos. Dicen en el pueblo que la *japingua* es un ser que está destinado a darle “suerte” en la vida a las personas. Esta dicha “suerte” puede ser en cuestiones materiales, ya sea obtener dinero, ganado, buena producción o que le vaya bien en los negocios. También se asocia que la *japingua* puede darte “suerte” en las relaciones conyugales, el viaje al norte o cualquier otro beneficio individual o colectivo. Se atribuye a que les va bien a las personas porque han hecho una especie de pacto con ese ser, pero para que se mantenga la *japingua* debe haber una especie de reciprocidad entre quien otorga el favor y quien lo recibe, y es entonces cuando el que es depositario de la *japingua* tendrá que mostrar respeto, veneración y adoración al objeto u animal, incluso persona a donde se ha encarnado la *japingua*. Los

⁶⁷ Estos seres no tienen traducción al español. Solamente analizaré el primer ser sobre natural, el segundo no será retomado por falta de información etnográfica. Son espíritus que se encarnan en objetos, animales o cosas, no tienen género. Dentro de las culturas mesoamericanas las creencias en este tipo de seres era común. No abordaré a profundidad el tema porque requiere mayor trabajo antropológico y etnográfico. Sólo me referiré a ellos para decir en qué cree actualmente la gente de Araken.

poseedores de este ser pueden ser hombres o mujeres, niños o ancianos, no es exclusivo de algún género o edad, tampoco de alguna estratificación social.

Un día cuando andaba en el cerro por el camino se me atravesó una víbora grande, pero bien grandota, nunca había visto algo así, me espantó tanto que me fui corriendo con el burro cargado de leña. Ya muy lejos me detuve y encontré a un paisano que andaba cuidando sus borregos y me preguntó que porque corría y estaba tan pálido. Le conté de la víbora que había visto. Y me regañó el señor, me dijo que no me hubiera asustado que esa era la *japingua* para mí. Pero yo en ese momento no pensé nada en eso y que me regreso a buscarla y no la encontré más y me arrepentí por no habérmela traído [...] (Don Guadalupe S. P., 67 años de edad, Araken, Michoacán, 2013).

Dice la gente que don Miguel siempre ha sido un hombre muy rico porque ha cumplido bien con su *japingua*. Ellos tienen una hija que ya es grande, cómo de mi edad, y no creció, es como un bebé, y no la sacan, siempre la tienen encerrada, esa niña es su *japingua* por eso son tan ricos [...] (Doña Concepción R. R., 56 años de edad, Araken, Michoacán, 2013)

Aunque en el discurso este tipo de anécdotas tienen más connotación de mito, la gente de Araken constantemente habla de ello y le atribuyen el don de la abundancia y la riqueza. Pero no en cualquier objeto se manifiesta la *japingua*. Debe tener características específicas que no sean del común denominador. Por ejemplo, que sean animales muy grandes o deformes, objetos bellos o singulares, y en el caso de las personas que tengan alguna discapacidad física o malformación congénita y le atribuyan una especie de don por la condición en la que nacen.

Otra de las creencias que ha llamado mucho mi atención es el ritual de corte de cabello que le hacen a la mujer una vez que se casa o inmediatamente después de que sucede el rapto. Es costumbre que la mayoría de las mujeres solteras se dejen crecer el pelo, no lo tiñen y lo cuidan muy bien. La madre es la encargada principal de ayudar al cuidado del pelo de la mujer soltera. Una vez que la mujer es raptada, pedida o contrae matrimonio, se tiene la creencia de que deben cortarles el pelo, porque cambia de casa y estado civil, pero sobre todo porque si no se lo cortan ella no se dejara mandar por el marido y la nueva

familia. El pelo debe quedar a media espalda o a la altura de los hombros y eso indicará que ella será obediente. En caso de que la mujer no permita que se le corte el cabello es la primera señal de rebeldía y augura que la relación familiar con la novia no será nada fácil, pues no se someterá a los designios del marido ni de la familia de éste. Se tiene la creencia de que las mujeres que tienen el pelo largo son de carácter y temperamento fuerte, y una forma de dominio hacia ella es cortarles el pelo, porque en la relación marital quien debe dominar es el hombre no la mujer.

Al parecer esta práctica de cortarles el pelo a las mujeres no es algo nuevo, es parte de una antigua tradición en los antiguos tarascos del lago de Pátzcuaro. Roberto Martínez (2013) menciona que el pelo designaba estatus e identidad social. Cuando les cortaban el pelo a las mujeres tenía un significado simbólico de sometimiento y cambio de estatus social. En otros casos les rapaban el pelo a los guerreros cautivos en señal de humillación y sometimiento. Menciona que para los antiguos pobladores de Michoacán “la cabeza (incluida la cabellera) era usada para expresar el estatus de las personas, su función social y algunas de las actitudes que se asumían; es una parte sumamente visible y verla significa acceder a la condición vigente del ser” (Martínez, 2013: 50).⁶⁸

Actualmente el sistema de creencias en Araken es muy amplio y requiere de mayor análisis y recopilación de datos. Por ahora, lo que se ha pretendido en este apartado es dar un panorama general de las múltiples creencias de los p’urhepecha aquí mencionados.

CONSIDERACIONES FINALES

Los pobladores de Araken actualmente se autodefinen como indígenas p’urhepecha, conservan su lengua materna, fiestas, tradiciones y costumbres que les han caracterizado como indígenas. Mantienen oficios como tejedoras de mantas, guitarreros y músicos y

⁶⁸ A la usanza mesoamericana, en la *Relación de Michoacán*, “la mayoría de las capturas de enemigos son representadas por la sujeción de pelo. Más que una cuestión practica debió simbolizar la violencia y la humillación, pues, para indicar que un matrimonio era amoroso se dice ‘nunca se asieron de los cabellos; parece que se trataban bien’” (Martínez, 2013, 46).

fueron promovidos desde finales de siglo XVI y se mantienen hasta nuestros días. Actualmente el sistema de cargos funciona, tanto en la parte civil como religiosa.

La historia reciente de la comunidad está marcada por fuertes luchas con las comunidades vecinas por cuestiones de límites de tierras, robo y saqueo desmedido de los recursos forestales. Actualmente la comunidad no cuenta más con el recurso del bosque y las tierras de cultivo sólo se aprovechan para autoconsumo. Los constantes enfrentamientos armados con los pueblos vecinos han originado que los pobladores muestren apatía por la defensa de sus tierras. Y como consecuencia, en teoría, los arakeños son dueños del territorio pero no pueden hacer uso de él por los enfrentamientos armados que se sucedieron en el pasado a las afueras de la localidad. El gobierno civil, representado por la Jefatura de Tenencia y el Comisariado de los Bienes Comunales, se convirtieron en los gestores de proyectos productivos de la comunidad y se puede observar que los partidos políticos son quienes dominan en este campo de la política y gobierno local.

En el tema de educación la comunidad tiene un fuerte rezago, y las instituciones de educación básica no han logrado aumentar la matrícula de los educandos porque para la gente de la localidad es más importante que los hijos, tanto hombres como mujeres, migren a Estados Unidos y contribuyan con remesas a la supervivencia de la unidad doméstica. Por eso la educación aparece en un segundo plano. Otra de las causas por las que no asisten a la escuela los jóvenes y niños es porque resulta sumamente costoso enviar a un integrante del grupo familiar a estudiar. Pues tienen que salir de Araken a la cabecera municipal para continuar con la educación media superior y superior. Los programas asistencialistas que ha emprendido el gobierno para la población indígena, ha tenido poco impacto en este rubro. Las madres mandan a la escuela a sus hijos por el beneficio económico que obtienen mediante el programa Oportunidades. Una vez concluido el nivel básico no continúan, argumentando que no cuentan con recursos para tal fin.

Uno de los elementos que dan cohesión a los arakeños es su calendario festivo y a lo largo del año se desarrollan fiestas y rituales comunales. En las fiestas se entremezclan elementos de las creencias del catolicismo y la antigua estructura de los tiempos precolombinos. Los cargos, por ejemplo, tienen los mismos nombres, en lengua p'urhepecha, que se registran en investigaciones de la segunda mitad del siglo XVI. Los

rituales y fiestas en honor a su Santo Patrón son el momento más esperado por todos los lugareños. En esos días se observa una euforia en la comunidad por la cantidad de visitantes que llegan, pero sobre todo porque es la fecha en que llegan los paisanos que se encuentran en Estados Unidos. En los eventos festivos se observa el vínculo directo de sus creencias con la naturaleza a pesar de que en la localidad no cuentan ya con los recursos forestales, madera y productos del campo, lo lugareños viajan a otras comunidades cercanas para obtener flores, madera y otros insumos que utilizarán para los rituales. En algunos casos se sustituyen por objetos similares comprados en los mercados, pero en la mayoría, el vínculo hombre-naturaleza se refleja en los rituales.

Los cambios económicos y sociales en la comunidad son visibles, el aspecto urbano de la localidad ha cambiado con el paso del tiempo, las construcciones tradicionales han quedado atrás y se ha dado paso a las construcciones de casa habitación con modernos acabados y espacios distintos a las antiguas casas p'urhepecha. Lo que no ha cambiado en la comunidad es su sistema de creencias y puedo observar una adaptación a nuevos contextos sociales, sin embargo son muy fuertes las creencias en aspectos sobrenaturales. La gente de Araken se explica su vida cotidiana a través de una compleja relación de lo sagrado y mágico que define su religiosidad. Ésta actualmente es una mezcla, una fusión de múltiples creencias adoptadas de otras culturas pero que la gente de la localidad se las ha apropiado y forman parte ya de su sistema. Sin embargo, prevalecen muchas creencias de su pasado remontándonos hasta la época precolombina.

Las creencias en lo sobrenatural son parte de la cosmovisión de la gente de este pueblo. Interpretan su entorno y lo que va a suceder a corto plazo mediante la decodificación de presagios, cambios en el clima, la posición de los astros, pero sobre todo recurren a la hechicería para solucionar cualquier tipo de problema individual y familiar. Estas prácticas no son exclusivas de un género, tampoco tienen edad o condición social, la gente las practica y rigen sus vidas mediante el sistema de creencias.

Araken es una comunidad en constante cambio, principalmente en el campo socioeconómico, mientras que en la parte de la religiosidad los cambios son de larga duración y cuando éstos suceden son mínimos. Agregan otros elementos a las prácticas y

rituales de sus creencias, pero éstas mantienen la esencia de su pasado como pueblo p'urhepecha.

La gente de Araken respeta sus creencias y las trasmite a las nuevas generaciones inculcándolas mediante prácticas en contextos familiares. Algunas de las creencias, como las relacionadas con fenómenos naturales y seres míticos, llevan implícito el miedo, todos tienen temor a los eclipses, a los malos vientos o a los presagios que traen ciertos animales. El sistema de creencias tiene una connotación sagrada, mítica y es la forma en que los p'urhepecha de esta localidad se explican su origen y mantienen un orden en el campo de las ideas.

CAPÍTULO III HISTORIA DE LA MIGRACIÓN EN ARAKEN

En el presente capítulo se estudian las etapas de la migración a Estados Unidos, iniciamos con una cronología de la migración diferenciando cuatro etapas principales. En la primera examino la migración de arakeños durante el Programa Bracero que inicia en 1942 y culmina en 1964. Describo la migración en estos años, así como los factores que la propiciaron y en la segunda etapa abordo el periodo de los indocumentados, teniendo una periodicidad de veinte años aproximadamente de 1965 a 1985. Este periodo comprende la segunda generación de migrantes y describo los principales lugares de destino, mercado de trabajo y la creación de redes de parentesco. La siguiente etapa va de 1986 a principios de los años noventa, en este periodo la migración se caracteriza porque la mayoría de los migrantes indocumentados logran la residencia en Estados Unidos mediante la Ley de Amnistía decretada y da inicio a la migración para la reunificación familiar. En este periodo se diversifican los mercados de trabajo para los arakeños y comienzan a establecerse en otros estados de la unión americana.

La última de las etapas de la migración inicia a mediados de los años noventa hasta la actualidad y estudio los principales lugares de residencia de los arakeños en Estados Unidos, el impacto de las remesas en la vida familiar y comunitaria en Araken, así como las redes de parentesco en contextos transnacionales. Estudió la importancia de los medios de comunicación y cómo, mediante éstos, se diluyen las fronteras nacionales para dar paso a un acercamiento entre el lugar de origen y la residencia de los migrantes. Examino la importancia de los medios audiovisuales, en este caso la fotografía y el video como medios para reafirmar la identidad de los indígenas migrantes. En los últimos cinco años el video es una forma de acercamiento del migrante con su familia en Araken. También analizo los cambios de la construcción de la vivienda en Araken por influencia de la migración y cómo la arquitectura tradicional está siendo desplazada para dar paso a construcciones de casas que denotan el nivel socioeconómico de los migrantes. En el último punto abordo la medicina tradicional en contextos transnacionales, centrándome en la reproducción de las

prácticas tradicionales con respecto a la salud, basada en su sistema de creencias tanto en el lugar de residencia como en el de origen, destacando la importancia de los medios de comunicación, del teléfono celular y del correo postal para intercambiar productos y prácticas destinadas a la salud de los migrantes.

III.1. HISTORICIDAD Y CARACTERÍSTICAS DE LA MIGRACIÓN EN ARAKEN

La historia de la migración de los indígenas de Araken está relacionada con la historia de la migración México-Estados Unidos. Durand y Massey (2003) definen la historia de la migración en cinco etapas a partir del siglo XX y hasta la actualidad. Esta migración es por periodos de veinte a veintidós años aproximadamente y a la primera la denominan fase de “enganche”, inicia en el siglo XX y culmina en la segunda década. Se caracterizó por tres procesos para la época: contratación de mano de obra para el sector privado; los refugiados de la Revolución Mexicana y la Primera Guerra Mundial. La segunda etapa la llaman las “deportaciones”, la característica principal fueron tres ciclos de deportaciones masivas llevadas a cabo por la Patrulla Fronteriza a partir de 1924, la primera deportación se realizó en 1921, continuó con la de 1929 que se prolongó hasta 1932, justificada por la crisis económica mundial de esos años y la última tuvo lugar en 1939 (Durand y Massey, 2003: 47).

La tercera etapa de la migración inicia en 1942 con el programa binacional de contratación entre el gobierno mexicano y norteamericano denominado Programa Bracero, tuvo una duración de veintidós años y culminó en 1964. Se caracterizó por ser temporal y contrataban hombres que eran destinados a laborar en el sector agrícola. La cuarta etapa la denominan la era de los “indocumentados”, abarcó un periodo de veintiún años, de 1964 a 1986. En este periodo se institucionalizó la frontera, es decir, la vigilancia fue constante y limitó el libre tránsito de los migrantes, de igual forma se realizaron deportaciones masivas de trabajadores migrantes. La última etapa inició en 1987 con la aprobación y puesta en marcha de la *Immigration Reform and Control Act* (IRCA), Durand y Massey (2003) mencionan que en este periodo se amplió el programa de trabajadores agrícolas especiales y permitió la legalización y establecimiento de más de 2.3 millones de mexicanos

indocumentados. Y generó un proceso paralelo de migración clandestina, que no fue favorecida con la amnistía, se tuvieron que sujetar a los requerimientos legales que exigían algún tipo de documentación (Durand y Massey, 2003:48).

La historia de la migración en Araken se caracteriza por ser una migración internacional a Estados Unidos, inició a partir en la década de los cuarenta del siglo XX; ha sido constante y ha ido en aumento, actualmente migran en grupos familiares. Otra de las particulares de la migración entre los p'urhepecha de Araken es que a principios de los ochenta la comunidad registró enfrentamientos armados con las comunidades vecinas. El motivo fueron conflictos por límites de tierras y aprovechamiento irracional del recurso forestal. Los conflictos llegaron a tal grado que se registraron asesinatos en el pueblo y en los bosques y los comuneros de Araken fueron emboscados en las tierras de cultivo y las disputas llegaron a la violencia extrema registrándose enfrentamientos en la cabecera municipal, los caminos e incluso en el pueblo. Por estos años, los comuneros huyeron del pueblo, principalmente a Estados Unidos por temor a represalias. Durante más de una década los conflictos se agudizaron y fue una de las principales causas por las que los arakeños migraron utilizando las redes de parentesco que para estos años se habían consolidado, principalmente en el estado de California.

En Araken la migración tiene como único destino Estados Unidos, no se registra una migración nacional. A diferencia de otros estudios sobre migración indígena, como el caso de los zapotecos de Asunción Ocotlán, en los Valles Centrales de Oaxaca, la migración inició durante el Programa Bracero y una vez terminado, la migración internacional se detuvo para dar paso a un movimiento de población nacional, principalmente a la ciudad de México y el norte del país, Tijuana, y el Valle de San Quintín en Baja California, actualmente la migración en esta comunidad es hacia el estado de California, en Estados Unidos (Hernández, 2013: 71). Otras comunidades p'urhepecha, como es el caso de Capacuaron y Pamatacuaro, registran una migración nacional e internacional, teniendo mayor flujo la primera. En el caso de Capacuaron, los p'urhepecha de ese lugar migran de manera temporal a la ciudad de Guadalajara, Jalisco, León, Guanajuato y ciudades como Uruapan, La Piedad, Zamora, Morelia en Michoacán, para vender sus muebles artesanales y regresan a la comunidad por temporadas. Utilizan las redes de

parentesco para establecerse en los centros urbanos e incorporarse al sector del comercio informal (Mayorga, 2003). La migración de hombres a Estados Unidos tiene menos de dos décadas en la localidad y es realizada por jóvenes que migran de manera indocumentada.

Para el caso de la comunidad p'urhepecha de Pamatacuaro la migración rural-urbana tiene sus orígenes desde la década de los setenta de siglo XX. El principal centro urbano donde se concentran los indígenas de la localidad es la ciudad de Guadalajara y la Zona Metropolitana.⁶⁹ Trabajan en el comercio informal en la venta de utensilios de cocina, plástico y otros productos de oportunidad. Para Eugenia Bayona (2011) la migración de la gente de Pamatacuaro obedece a la pobreza y falta de expectativas en el lugar natal. Se caracteriza por ser una migración familiar en la que se trasladan conjuntamente padres e hijos para empezar en el negocio de la venta. Los pioneros del proceso migratorio fueron los que abrieron el camino, incursionaron en el negocio, localizaron mercancías de ocasión y lugares estratégicos de venta y posteriormente se convirtieron en vendedores mayoristas que proporcionaban la mercancía a otros paisanos. Actualmente son alrededor de mil miembros que se han instalado mayoritariamente en los municipios de Guadalajara y Tlaquepaque, en el último en diversas colonias periféricas caracterizadas por la marginación y la pobreza. Constituyen un grupo fuertemente corporativo que ha desarrollado una especialidad ocupacional urbana con la que consiguen importantes beneficios económicos (Bayona, 2011: 2).

El autor Casimiro Leco (2009) en su estudios sobre migración indígena a Estados Unidos afirmó sobre el caso de los p'urhepecha de las regiones de la Sierra, la Cañada de los Once Pueblos, Ribera del Lago de Pátzcuaro, Ciénega de Zacapu y la Subregión de la Cantera, su incorporación tardía al proceso migratorio entre México y Estados Unidos, iniciado a partir de la década de los ochenta y registró un aumento a raíz de la Ley Amnistía (IRCA) de 1986 (Leco, 2009; Calderón, 1994). No era significativo para los p'urhepecha ir a Estados Unidos, pero a finales de los ochenta y principios de los noventa fue cuando se incorporaron al circuito migratorio internacional (Leco, 2009: 71). Sin embargo, no sucedió de la misma manera en todos los pueblos p'urhepecha. En el caso de Araken no hay una

⁶⁹ Otros centros importantes de migración son Pamatacuaro, Zamora, Uruapan, Peribán, Puruándiro, Sahuayo, Jiquilpan, Ameca, México DF, Guadalajara, Monterrey y Zacatecas. La gente de la comunidad se dedica a la elaboración de utensilios de madera para uso doméstico: cucharas, molinillo, bateas, etcétera y estos productos los comercializan en el mercado local.

incorporación tardía al fenómeno migratorio internacional, una vez que inicia en los años cuarenta el flujo es constante y toma las características de la migración a nivel nacional según el periodo: hasta antes de los ochenta fue exclusiva de hombres, en edad productiva, de manera temporal y destinada principalmente a las actividades agrícolas. A continuación analizaré la historia de la migración en Araken.

III.2. LA PARTICIPACIÓN DE ARAKEÑOS EN EL PROGRAMA BRACERO (1942-1964)

En cuanto al fenómeno migratorio en Araken, como se ha mencionado párrafos atrás, predomina una migración internacional dirigida principalmente a Estados Unidos. Hasta antes de la década de los cincuenta la migración al interior del país era nula, la causa de dicha situación fue el monolingüismo de los indígenas y por esos años solamente dos personas dominaban el castellano, ninguna de ellas era de Araken. El monolingüismo provocó un alto grado de racismo, reflejado principalmente por los pobladores de la cabecera municipal y las ciudades cercanas. Los dos hombres que hablaban castellano en la comunidad fungían como intermediarios al exterior, principalmente en los temas de gobierno y autoridad; esto provocó que dichas personas se beneficiaran de los recursos naturales de la comunidad y fueran ellos los que atendieran los asuntos administrativos con la cabecera municipal.⁷⁰

Durante la década de los treinta del siglo XX la primera persona que se fue a Estados Unidos fue el señor Crisóforo S. T., aprendió hablar el castellano con amigos de la cabecera municipal y junto con ellos migró al norte del país para más tarde ingresar al estado de Texas a trabajar en la cosecha de algodón. Para el periodo de las contrataciones - durante el Programa Bracero- ya había ido dos veces al norte e invitaba a varias personas a ir pero la gente tenía temor de salir porque no podía comunicarse en castellano.⁷¹ Los comuneros de Araken que migraron con él lo utilizaron como intérprete para realizar las actividades más elementales durante el viaje. En este periodo los viajes eran largos y

⁷⁰ Entrevista a don Wenceslao E., *op. cit.*

⁷¹ *Ibíd.*

quienes lo hicieron fueron hombres jóvenes con la finalidad de trabajar, pero sobre todo para conocer otros lugares motivados por los relatos de don Crisóforo.

Durante principios de los años cuarenta la migración a Estados Unidos se intensificó en la región por el desastre económico y social que trajo consigo la explosión del volcán Parícutin.⁷² Cientos de indígenas de la región migraron a trabajar por medio de un contrato al vecino país del norte, ayudados por las autoridades estatales y federales por la emergencia de la situación. En 1944 el gobernador Félix Ireta Viveros comunica a la presidencia de la República que se “han formado las distintas comisiones en los poblados afectados por el volcán, manifestando que, por carecer de trabajo y medios de subsistencia, pide intervención al gobierno con el objeto de que emigren a Estados Unidos de América”:⁷³ Lo que confirma que el fenómeno natural marca un “antes y un después” en la migración internacional por parte de los indígenas p’urhepecha de esta región.

En ese mismo año cientos de indígena p’urhepecha se trasladaron a la ciudad de México, donde se ubicó el primer centro de contratación para ser enrolados como braceros. La situación siempre fue difícil y muchos no lograban enlistarse y por ello migraban al norte del país y cruzaban la frontera de manera indocumentada. Muchos otros solicitaban ayuda de abogados en la ciudad de México para pedir por medio de audiencias a la presidencia de la República su pase a la contratación. En el año de 1944 cerca de 282 indígenas p’urhepecha informaron al presidente Manuel Ávila Camacho sobre la desatención del director de Previsión Social, quien se había negado a dar respuesta a su demanda sobre contratos temporales. El funcionario rechazó al grupo p’urhepecha que había viajado a la ciudad de México a pesar de la situación de emergencia en la que vivían y hacia menos de un año había sucedido la catástrofe del volcán. Esta postura se refleja en la carta-solicitud que realizan los indígenas por medio de un abogado, en donde exponen lo siguiente:

⁷²El volcán hizo erupción el 23 de febrero de 1943. Araken se encuentra a menos de 60 km. del volcán, por lo que fue una las comunidades más afectadas por el desastre natural. Las zonas de cultivo sufrieron los estragos, y la producción mermo considerablemente. Los arakeños aún recuerdan las lluvias de ceniza volcánica que invadía los bosques y las zonas de cultivo. Los efectos devastadores del volcán se mantuvieron por más de ocho años.

⁷³ Telegrama del gobernador Félix Ireta Viveros a la presidencia de la república, Morelia, Michoacán, a 08 de febrero de 1944. AGN. Fondo MAC., vol., 892. Exp. 561.4/15-13. Fs. 1.

Por medio de la presente, informamos al Sr. Presidente sobre el inconveniente del Director de Previsión Social, el cual se negó a dar respuesta a la contratación de la raza purépecha, por lo que se le ha hecho hincapié por la situación precaria en la que se encuentran todos los indígenas en esta ciudad, más aún sus familiares que se encuentran en estado de hambre y necesidad a falta de las cosechas agrícolas que a consecuencia de las cenizas del volcán denominado Paricutin afectan el total de los productos y de los cereales indispensables para el sostenimiento de todos el vecindario de aquella región. [...] los cuales se encuentran completamente en estado de necesidad a consecuencia de la arena para el producto agrícola de aquella región,⁷⁴ así mismo hacemos de su conocimiento que los que suscribimos somos de los siguientes pueblos de Uruapan, Paracho, Corupo, Araken, San Lorenzo, Nahuatzen, Cherán, Tacatzcuaro, Atapan, Tingambato, Tocumbo y Urapicho. Todos originarios y vecinos de los pueblos ya mencionados”.⁷⁵

Para el año de 1944 la Secretaría de Gobierno del estado de Michoacán registró a cuarenta indígenas de Araken para ser contratados como braceros. Fueron dirigidos a la ciudad de México en donde los contrataron para trabajar en los campos agrícolas de California. Entre los que se encontraban Juan H. M., Wenceslao E. C. (vive aún), Alberto S. P., Fernando H. R., Félix C. A., Francisco E. S., Rafael H. M., José H. M., José H. R. (vive aún), Esteban P. B., Mateo P. B., Nicolás R. M., Trinidad P. M., Rafael S. T., Leoginio S. T., Pedro T. T., Antonio C. A., Seferino M. C. (vive aún), Isidro N. V. (vive aún), Pedro B. L., Vicente R. B., Jesús N. P. (vive aún), Juan S. A., Anacleto S. B., Emilio S. C., Estanislao R. S., Leovigildo G. S., Genaro F. L., Resalió F. L., Refugio M. B., Juan M. L., Gregorio R. M., Encarnación M. T., Mateo F. T. (vive aún), Nieves R. A., Simón S. R., Ramón P. B., Pánfilo E. S. y Martín S. T.⁷⁶ La mayoría de las personas contratadas en este año siguieron haciendo los viajes al “norte” y al no enlistarse optaron por cruzar el Río Bravo e internarse a trabajar de manera indocumentada a Estados Unidos. Este tipo de migración se realizó por un periodo más prolongado con respecto a los que si lograban la

⁷⁴ Era tal la devastación en la zona tarasca a consecuencias del volcán Paricutin que el señor presidente municipal de Paracho Vicente Vargas “pide se dote a los ejidatarios de ese lugar tractores, a fin de que éstos suplan los servicios de los bueyes, mismos que debido a la arena arrojada por el Paricutin, están acabándose por falta de alimentación. Considera que de no llevarse a cabo lo anterior existe el peligro de que la agricultura desaparezca en esa región. Oficio del presidente municipal del Paracho Vicente Vargas Jr. A la presidencia de la República. 14 de marzo de 1944. AGN. Fondo: MAC., vol.: 892. Exp.: 561.4/15-13. Fs. 1.

⁷⁵ Solicitud de audiencia al presidente Manuel Ávila Camacho. México, D. F., 06 de marzo de 1944. AGN. Fondo: MAC., vol. 793. Exp.: 546.6/120. Fs. 9.

⁷⁶ Lista de contrataciones del año 1944. AGHPPEM. Fondo: Laboral, Serie: emigración de braceros. Años: 1944-1956, caja 1: Exp.: 2.

contratación. Los arakeños llegaban a la ciudad de México y al ser rechazados al momento de enlistarse trabajaban en el sector informal para recaudar dinero, costear el viaje al norte del país y cruzar la frontera. Los p'urhepecha de Araken al estar en el centro de contratación, no regresaban al pueblo sin antes haber migrado a Estados Unidos, ya fuese por medio de la contratación o por cuenta propia. La migración indocumentada de arakeños durante el Programa Bracero fue posible gracias a las relaciones de “paisanasgo” que entablaron con otros p'urhepecha de la región en su estadía en la ciudad de México (Lemus, 2008).

La migración de los arakeños durante el Programa Bracero tuvo dos influencias notables: la primera de ellas es el viaje en grupo promovido por aquellos que ya se habían contratado por una o más ocasiones; la segunda influencia fue del antropólogo y lingüista norteamericano Maxwell Lathrop, quien por estos años radicó en Cherán, y realizó trabajos sobre castellanización y estudio de la lengua p'urhepecha en Araken. Los arakeños que lograron migrar bajo la contratación, lo hacían en grupos de entre tres y siete personas, la causa era que la mayoría de ellos no dominaba el castellano, lo entendían, más no podían entablar una conversación, por lo regular si uno de ellos hablaba poco español era quien dirigía al grupo y al momento de regreso el mismo patrón se repetía,⁷⁷ realizaba el papel de guía, tanto en México como en Estados Unidos. Las relaciones de amistad que entablaron con otros p'urhepecha de la región facilitó el aprendizaje del castellano y por consecuencia migrar resultó más fácil porque comenzaron a conocer los lugares donde se ubicaban los centros de contratación. Una vez de regreso en el pueblo, quienes ya habían tenido la experiencia de migrar motivaron a sus familiares y amigos a emprender el proyecto migratorio en este periodo.

La segunda influencia importante fue Maxwell Lathrop (véase capítulo II), durante sus constantes visitas a la comunidad alentó a los arakeños allegados a él, sus principales informantes y a quienes inculcó las creencias del calvinismo y motivó a viajar a la ciudad de México para ser contratados como trabajadores agrícolas. De tal manera que durante su estadía en la ciudad su acompañamiento ayudó a un mejorar la comprensión de los requisitos y la forma de la contratación:

⁷⁷ Entrevista a Wenceslao E., *op. cit.*

Yo nunca fui al “norte” porque no tuve necesidad de eso. Pero uno de mis cuñados si se fue en dos ocasiones para allá. En ese tiempo [se refiere durante el Programa Bracero] la gente viajaba muy lejos para ser contratado y aquí andaba un gringo que ayudó a muchos para que se fueran al “norte”. Me contó mi cuñado que tata Max se los había llevado a México, la primera vez fue muy fácil que los engancharan, porque ese señor les había explicado en p’urhepecha cómo hacerle y qué tenían que decir. ¡Y ellos a todo respondían si y no [risa del informante]...! ¡Era lo único que habían aprendido en castellano! La segunda vez fue más difícil porque el gringo sólo los llevó y allá los dejó. No tenían donde dormir ni nada. Pero de todas maneras si los contrataron y otra vez se fueron al “norte” [...] (Don Miguel, T. S. 92 años de edad, Araken, Michoacán, 2013).

Si bien es cierto que el viaje en grupo fue característico de los arakeños en este periodo, la influencia de Maxwell Lathrop sólo se dio durante los primeros viajes al primer centro de contratación en la ciudad de México. Una vez que los arakeños conocieron la ruta y los procedimientos para ser contratados o en caso contrario, la forma de cómo llegar a la frontera norte, el viaje siguió su curso, el ir a trabajar a Estados Unidos fue una práctica recurrente durante los primeros dos años de iniciado el Programa Bracero.

Para el año de 1945 se instaló el centro de contratación para braceros en la ciudad de Uruapan, Michoacán, con el objetivo de enlistar a la población indígena que había sido afectada por la explosión del volcán Parícutin en el año de 1943. Cientos de campesinos indígenas fueron contratados para ir a laborar en los campos agrícolas del estado de California. En dicha ciudad se contrataron seis mil braceros, de los que cuatrocientos pertenecían al distrito de Uruapan; 42 provenían del pueblo de San Lorenzo; 50 de Charapan; 8 de San Felipe; 7 de Cocucho; 67 de Zirosto; 17 de Quinceo; 153 de Corupo; 109 de Tancítaro; 56 de Zacán y 70 de Araken; todos cercanos a la primera zona de desastre del Parícutin y todos considerados como pueblos de indios (Lemus, 2008). En un telegrama clasificado como urgente se le comunicó al procurador de asuntos indígenas con sede en Uruapan, reuniera lo más pronto posible dicha cantidad de trabajadores, los que deberían presentarse en la ciudad de Uruapan el día 20 de marzo para su contratación, de no asistir en tiempo y forma, los contratos serían otorgados a otros campesinos.

Para el año de 1947 en el centro de contratación de Pátzcuaro, Michoacán, se contrataron más de 86 campesinos provenientes de la comunidad de Araken para ir a trabajar en el tendido de vías de ferrocarril a Estados Unidos. Durante los años siguientes que duró el Programa Bracero los arakenses se dirigieron a los centros de contratación ubicados en Tlaquepaque, Jalisco y Empalme, Sonora, para ser contratados. Las cifras que registró en su momento la Secretaría de Gobernación es mínima con respecto a los contratados de la comunidad de Araken. Muchos de los aspirantes a braceros que no lograban ser enlistados se dirigieron a cruzar la frontera de manera indocumentada y el número superó a los contratados.

Para el año de 1948 la situación económica de los indígenas de la región p'urhepecha era precaria, los efectos del volcán Paricutin aún eran visibles. El licenciado Victoriano Anguiano Equihua por esos años comunicaba al presidente Miguel Alemán lo siguiente:

[...] la angustiosa situación de los jefes de familia de San Juan Aguanitzaro, Angahuan, Zirosto, Zacán, San Lorenzo, Capacuaro y Paracho, del distrito de Uruapan, estado de Michoacán, principalmente afectados por el volcán Paricutin. Suplico a usted se les tome preferentemente en cuenta, para emigrar como braceros, pues verdaderamente no tienen medios de subsistencia. Ahora le reitero mi ruego que se les tome en consideración, principalmente en las nuevas contrataciones, considerando que por estar en la miseria, difícilmente podrán trasladarse por sus propios recursos desde sus lugares de origen hasta aquellos donde va a celebrarse la contratación.⁷⁸

Distintos funcionarios, presidentes municipales, diputados, incluso gobernadores, en mayor o menor medida, abogaron por los indígenas p'urhepecha para que fueran contratados de manera temporal. Este fenómeno se dio en Michoacán porque el Gobierno Federal delegó el reclutamiento de braceros a las autoridades locales por la emergencia del volcán Paricutin y la fiebre aftosa que azotó a ciertas regiones del estado. Este tipo de reclutamiento incidió en el número de p'urhepecha que migraron, en ciertos periodos de emergencia económica los arakeños recurrieron a las autoridades locales para trabajar

⁷⁸ Correograma del Lic. Victoriano Anguiano Equihua al presente de la República, Miguel Alemán, 10 de septiembre de 1948. AGN. Fondo: MAV., vol. 692, EXP.: 568.3/94. Fs. 4.

contratados por periodos de tres a nueve meses en los campos agrícolas de California (Lemus, 2008).

Sin duda, los arakeños que migraron durante el Programa Bracero se consideran la primera generación de migrantes. Las fuentes documentales señalan un promedio de cuarenta y ochenta arakeños, en los diferentes momentos de la contratación, viajaron para trabajar en las labores agrícolas en el estado de California. Estadísticamente por esos años la comunidad no rebasaba los mil habitantes, lo que significó que la mayoría de los jefes de familia migraron por esos años. Sumándose así los braceros de Araken a los 5 millones de personas contratadas en el periodo que duró el Programa Bracero (Durand y Massey, 2003; Durand, 1994).

III.3. LOS ARAKEÑOS Y LA MIGRACIÓN INDOCUMENTADA (1965-1985)

Una vez terminado el Programa Bracero en 1964 la migración de arakeños a Estados Unidos no se detuvo, continuaron migrando a los estados de California, Nuevo México, Texas, Florida, Arkansas, Tennessee, Georgia y Missouri. Durante la década de los setenta los hombres de Araken comenzaron a migrar de indocumentados y el periodo de duración en el país de residencia se prolongó. Los contratos obtenidos durante el Programa Bracero duraba de tres meses a un año y para la década de los setenta la emigración de los jornaleros agrícolas fue de entre uno y cinco años. Los trabajos que desempeñaron fueron en los campos agrícolas levantando las cosechas de maíz, algodón, jitomate, remolacha, naranja y el tabaco.

Durante estos años las características de la migración de arakeños fue principalmente de hombres en edad productiva. Muchos de ellos migraron siendo jóvenes durante los últimos años del Programa Bracero, otros iniciaron en este periodo. Los más jóvenes ya sabían leer y escribir en castellano y eso facilitó la movilidad de los indígenas de Araken, por lo que el número de migrantes internacionales aumentó considerablemente. En este periodo se da una fusión de dos generaciones de migrantes: por un lado se encontraban aquellos que habían iniciado a principios de la década de los cuarenta y por el otro los hijos

mayores de éstos comenzaron a migrar. La experiencia migratoria de los arakeños llevaba poco más de tres décadas y facilitó la movilidad de los indígenas.

Otra de las características de la migración durante este periodo fue que se dio una migración estacional, principalmente en ciudades fronterizas. Muchos de los migrantes de la primera generación continuaron migrando a las ciudades como Reynosa, Tamaulipas, en donde radicaban por temporadas cortas y de ahí ingresaban a Estados Unidos de manera indocumentada. El caso de la familia Santiago, los hermanos -dos de ellos- que migraron en los años sesenta se establecieron de manera permanente en Reynosa y por temporadas cortas trabajaron en McAllen, Texas, en el sector agrícola. Al final de los años setenta las esposas y los hijos de los Santiago migraron a la ciudad fronteriza para reunirse con sus maridos, al principio ellas no cruzaban la frontera. Años más tarde también migraron y se establecieron junto con sus esposos e hijos en Texas:

-¿En qué año te fuiste por primera vez al “norte”?

-Yo empecé a ir al “norte” cuando me casé, como en 1975. Ya no me acuerdo bien, porque María nació en 1978 y yo ya tenía como tres o cuatro años por allá.

-¿Y por qué te fuiste?

- Mi esposo ya iba a trabajar a Texas y él me llevó. Nos fuimos a Reynosa porque ellos tenían una casa. Yo no quería irme porque nunca había salido y me daba mucho miedo. Esa ciudad [Reynosa] está muy lejos el camión hace dos día de camino, y hace mucha calor. No me gustaba estar allá...

-¿Alguna vez fuiste a Estados Unidos?

-Sí. Fui dos veces. La primera vez cuando María nació por allá. La segunda vez mi suegro me llevó y fue cuando mi esposo me maltrató mucho porque no le gustó que yo fuera sola. Emiterio [esposo] no sabía que yo lo iba a encontrar allá porque me había puesto muy mala y creo que por eso me llevaron. Me fue muy mal porque hasta me pegó porque había ido. Le dieron muchos celos, pensó que los señores algo me habían hecho en el camino. Mi suegro me había defendido esa vez porque él me había llevado para allá (Doña Rosa, 73 años de edad, Araken, Michoacán, 2013).

En este periodo inicia la migración de mujeres a Estados Unidos, ellas a diferencia de los hombres, no migraron solas. Primero se consensaba a la familia del marido y después a la de ella para poder emprender el viaje. Aunque el marido propusiera que la esposa migrara, esta decisión dependía de la opinión de los padres de ambos. Se analizaban las redes de parentesco con las que se contaban tanto en Estados Unidos, como con quienes

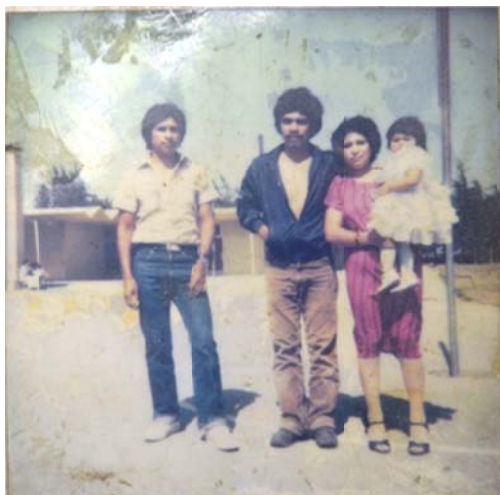
deberían emprender el viaje. Una mujer no podía migrar por sí sola, se ponía en juego su reputación, honorabilidad y la de su familia. Las mujeres que emprendieron la migración por estos años fueron acompañadas por los maridos, suegro, padres, hermanos o cuñados principalmente. En el imaginario de la gente de Araken se tenía la idea que alguien, en este caso un hombre, debería acompañar a la mujer durante el viaje para evitar que le faltaran al respecto los paisanos que migraban en el grupo, “el coyote”, o algún otro individuo durante la travesía. Se sabía que durante el viaje los paisanos que fungían como “coyotes” les hacían proposiciones indecorosas a las mujeres durante el viaje, los familiares tratando de evitar la deshonra no permitían los viajes de mujeres solas. En la actualidad esta idea de acompañamiento a la mujer durante la travesía prevalece, así una mujer por decisión propia no puede migrar sola a Estados Unidos.

Durante el periodo analizado, la gente de Araken también se estableció en California. Dos eran las principales rutas para ingresar, utilizaron el Río Bravo para entrar de manera indocumentada por la frontera con Texas entre Reynosa, Tamaulipas y McAllen, Texas. Para ingresar a California cruzaban por Sonora, Agua Prieta y Nogales para internarse en el desierto de Arizona y llegar a California. En este periodo las redes de parentesco fueron adquiriendo madurez y se establecieron los circuitos migratorios, consolidándose la migración de arakeños. De esta manera fortalecieron una “cultura de la migración” moldeada a lo largo de más de cuatro décadas.

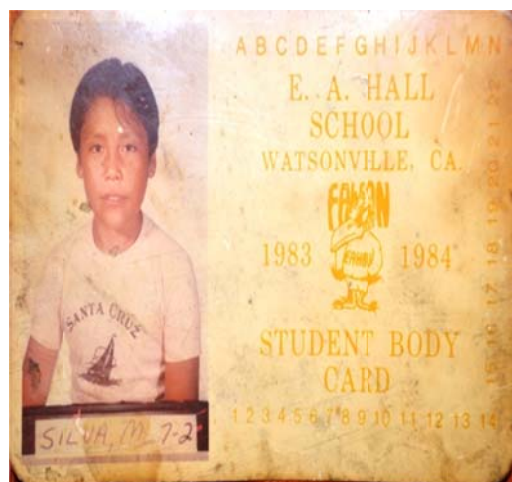
En este periodo, los lugares de residencia de los arakeños se localizaron en las zonas fronterizas, principalmente en las áreas agrícolas de California. Durand y Massey (2003) mencionan, sobre el establecimiento de migrantes, que este se realizaba de acuerdo con los contactos con los que se cuenta, ya sea de amistad, paisanaje o familiar. Es decir, el lugar de destino de los migrantes se debe al capital social con que cuenta cada uno ya sea en el medio urbano o agrícola. Afirman que los migrantes que provienen de áreas rurales suelen trabajar en la agricultura y los provenientes de medios urbanos prefieren los trabajos ciudadanos (Durand y Massey, 2003: 97). Este tipo de elección tanto de residencia como del tipo de trabajo no es fortuita, se debe a las experiencias y habilidades con las que cuentan los migrantes. Los que provienen de áreas rurales dominan habilidades agrícolas, en el caso

de los arakeños el trabajo rudo y constante en los campos de Araken⁷⁹ fue un factor determinante para su establecimiento en las zonas agrícolas en Estados Unidos. Los trabajos en los que se desempeñaron fueron en la siembra y cosecha de vegetales. Trabajos similares a los que desempeñaban en su comunidad de origen.

Fotografías de migrantes



Arakeños en Watsonville, CA. 1979.
Fuente: Archivo personal de la autora.



Tarjeta de estudiante de niño nacido en Araken, Michoacán. Watsonville, CA., 1983.
Fuente: Archivo personal de la autora.

Uno de los patrones de migración importante durante el periodo de los indocumentados fue la costumbre de migrar en grupo. Los arakeños no migraron solo por cuenta propia, lo hicieron respetando los grados de parentesco que los unían, lo que llevó a mantener estrechos lazos de compañerismo y solidaridad. Compartían los mismos espacios

⁷⁹ Durante estos años la principal actividad agrícola que se desempeñaba en Araken era la siembra de maíz de temporal para el autoconsumo. La jornada de trabajo en el campo era de más de ocho horas. Otra de las actividades era la extracción de madera de pino de los bosques comunales. Por lo que la mayoría de los hombres alternaban una y otra actividad a diario. Para los años setenta en la comunidad, no se utilizaba maquinaria para el cultivo de maíz, el proceso era manual con ayuda de animales de carga. En la temporada de lluvia el trabajo en las parcelas era de jornadas de doce horas. Los arakeños estaban acostumbrados a desempeñar trabajos de largas jornadas y sin remuneración.

en la vivienda y el trabajo, vivían aislados, cerca de las zonas agrícolas. Era costumbre entre los migrantes mostrar ayuda a quienes iban llegando, ofreciendo un lugar donde vivir, haciendo préstamos de dinero en lo que se conseguía el trabajo y otorgando alimentación y vestido. Los recién llegados se unían al grupo de migrantes ya establecidos y ponían en práctica, la reciprocidad y reconocimiento del parentesco a modo de respetar los valores inculcados en Araken. Es decir, respetaban los parentescos consanguíneos y rituales al momento de migrar, un grupo de migrantes se constituía de hermanos, primos, hijos o sobrinos de sus padrinos, amigos, etcétera, de tal manera que tenían la certeza de que una vez pasando la frontera, en Estados Unidos, otro grupo similar tenía residencia y el establecimiento de los recién llegados tuvo sus ventajas.

III.4. LA LEGALIZACIÓN DE LA MIGRACIÓN Y LA GENTE DE ARAKEN EN 1986

Una vez que se decretó en Estados Unidos la Ley de Amnistía conocida como IRCA (*Immigration Reform and Control Act*) en 1986 los mercados laborales para los migrantes de Araken se diversificaron. Durand y Massey (2003) mencionan que uno de los principales objetivos de la ley fue admitir a todos aquellos migrantes que fueran necesarios para la economía estadounidense, principalmente para el sector de servicios. Se procedió a una amnistía amplia para los trabajadores indocumentados que radicaban por más de cinco años en el vecino país, de esta manera se evitaría el ingreso de nuevos indocumentados (Durand y Massey, 2003: 168).

Para los años ochenta la migración de arakeños fue en aumento y los lugares de residencia se diversificaron concentrándose en la Costa Este principalmente en Tennessee, Carolina del Norte y del Sur, así como la Florida. La movilidad obedeció a la incursión de los nuevos mercados laborales; los migrantes de Araken comenzaron a moverse principalmente al estado de Tennessee en donde se emplearon en el sector de servicios en las granjas de pollos y cerdos, desempeñando actividades de limpieza en los establos para después incursionar en fábricas de procesamiento de carnes. En los estados de Carolina del Norte y Carolina del Sur, se emplearon en la agricultura, principalmente en la cosecha de vegetales. Sin embargo, exploraron nuevos mercados de trabajo del sector servicio en

restaurantes, realizando labores de limpieza, así como en la jardinería. En el estado de Florida, el mercado laboral en el que se emplearon fue la agricultura, en las plantaciones de cítricos dando mantenimiento y en la recolección de los frutos.

En esta etapa de la migración, lejos de que el flujo de migrantes arakeños mermara, aumentó considerablemente. Los migrantes que tenían toda una red de parentesco establecida en Estados Unidos, incitaron y abogaron por sus familiares y paisanos para que migraran y conseguir los documentos de residencia. Las condiciones estaban dadas ya que por medio de amistades con sus empleadores lograron comprobar, con documentos, que habían logrado trabajar por más de cinco años en Estados Unidos. Fue de esta manera que familias completas emprendieron el proyecto migratorio para conseguir los documentos que les permitieran vivir y trabajar de manera estable, sin temor a ser deportados.

La mayoría de quienes lograron su documentación bajo la ley IRCA, fueron principalmente hombres de todas las edades, desde adolescentes hasta aquellos que superaban los cincuenta años de edad. Las mujeres esposas de migrantes también se beneficiaron de la Ley de Amnistía. Muchas de ellas radicaban ya en Estados Unidos por esos años, para otras fue el inicio de sus vidas como migrantes. Para éstas últimas la reunificación familiar fue el principal argumento para dejar Araken. Si el esposo ya se encontraba en el “norte” ante este periodo coyuntural ellas migraron de manera indocumentada junto con sus hijos, por lo que podemos afirmar que durante este periodo la migración tomó un carácter familiar.

A principio de los años noventa, con el aumento de la migración en Araken el costo de migrar a Estados Unidos se elevó considerablemente. En el periodo de los indocumentados, el migrante gastaba alrededor de 200 dólares, incluido el viaje y el pago del “coyote” en la frontera. Para 1991 el costo se aumentó en un 300 e incluso 400 por ciento, es decir, alrededor de 800 y 1000 dólares por individuo y en los casos en que la familia completa viajaba, los costos se triplicaron. Este fenómeno resultó atractivo para aquellos migrantes que ya conocían las rutas y puntos de cruce en la frontera norte y los arakeños comenzaron a desempeñar el rol de “coyotes” con sus paisanos. Principalmente aquellos que contaban con documentos. Se asociaron con personas o grupos de “polleros”

en la frontera y establecieron toda una red de traslado de migrantes desde Araken, al estado de Tennessee y California.

Las relaciones de parentesco se afianzaron al momento del traslado, las personas que fungían el rol de “coyotes” realizaban el trabajo previa orden del migrante establecido en Estados Unidos, además de contar con la autorización de los familiares en el pueblo. Los primeros sirvieron como garantía de que el cobro del traslado fuera seguro y con los parientes del pueblo “responderían” económicamente, en caso de que el familiar migrante no contara con los recursos suficientes. Las lealtades familiares tuvieron un rol importante, los altos costos de migrar se realizaron en pagos a corto plazo. Una familia que migró completa, padres e hijos, aproximadamente en un año terminaban de pagar los gastos del traslado al “coyote”, éste por ser parte de la familia o paisano esperaba los pagos cobrando módicas cuotas de intereses por la deuda.

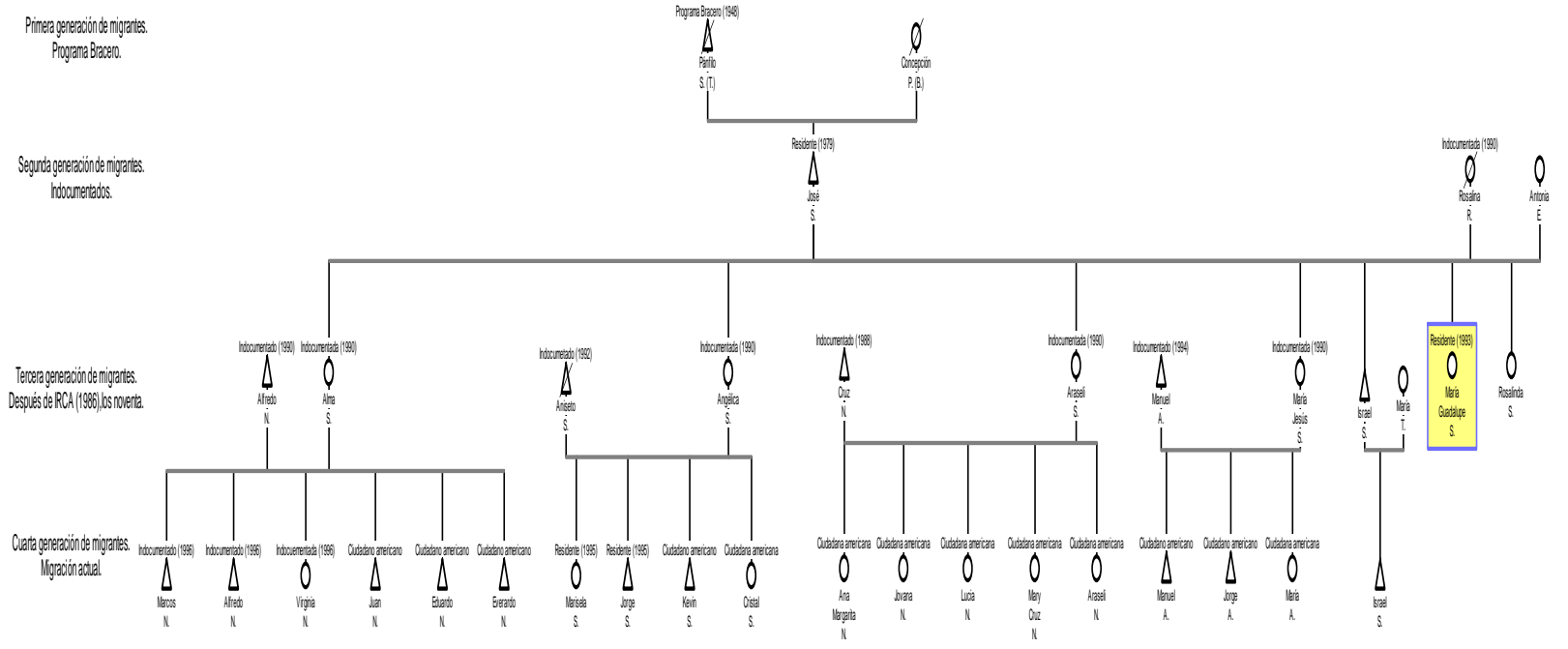
La migración de arakeños tuvo las siguientes características: mayor dominio del español, fueron en su mayoría personas jóvenes, se incorporaron mujeres y niños, de tal forma que para finales de los ochenta y principios de los noventa el fenómeno migratorio dejó de ser exclusivo de hombres y su estancia en los Estados Unidos se prolongó por periodos más largos, los costos del traslado se elevaron, así como también los lugares de destino se diversificaron, sin embargo, el estado de California siguió concentrando el mayor número de migrantes provenientes de Araken.

Cuadro 1
Etapas de la migración de Araken a Estados Unidos

Etapa	Año	Destino	Estatus legal del migrante	Edad y sexo	Motivos para emigrar	Características
Programa Bracero.	1942-1964.	California, Texas.	Contratados: Centro de contratación en ciudad de México (1944), Uruapan (1945), Pátzcuaro (19947). Muchos se van de indocumentados.	Hombres adultos, casados de entre 18 a 45 años.	Baja productividad agrícola y forestal por motivo de explosión del volcán Paricutin en 1943.	Migración en grupos de 3 a 8 individuos. No saben leer ni escribir. La mayoría sólo hablan lengua p'urhepecha y uno de ellos que domina el español funciona guía e intérprete.
Indocumentados.	1965-1985.	California, Texas, Florida.	Indocumentados.	Hombres adultos. Mujeres adultas esposas de migrantes.	Conflictos armados con comunidades vecinas por tenencia de la tierra y deforestación.	Migración en grupo. El nivel de escolaridad es de primaria para hombres, las mujeres no saben leer ni escribir. Todos hablan español y p'urhepecha.

IRCA- 1986	1986-1999	California, Tennessee, Texas, Norte y Sur Carolina, Florida, Arkansas.	Esposos tramitan residencia para las esposas e hijos. Aumento en la migración indocumentada. Los primeros ciudadanos por nacimiento.	Hombres adultos. Aumenta la migración de jóvenes solteros. Mujeres esposas de migrantes. Migra la familia nuclear.	Reunificación familiar. Falta de empleo en Araken y detrimento en la producción agrícola y forestal.	Migran utilizando las redes de parentesco. El grado de escolaridad se mantiene en nivel primaria para los adultos. Dominan español como segunda lengua.
Migración actual.	2000- actualidad.	California, Tennessee, Texas, Norte y Sur Carolina, Florida, Arkansas, Oregón, Washington, otros estados.	Aumento en la tramitación de residencia para esposas e hijos de migrantes. Incremento en ciudadanos por nacimiento.	Hombres y mujeres adultos y niños.	Reunificación familiar y aumento en los mercados de trabajo en Estados Unidos.	Dominio del español, aprenden inglés y el p'urhepecha ya no es utilizado por los ciudadanos por nacimiento. El grado de escolaridad de los migrantes sigue siendo bajo.

GENEALOGÍA.
AÑO DE MIGRACIÓN Y ESTATUS MIGRATORIO.
FAMILIA DE MARÍA GUADALUPE S.



En la genealogía se muestra tres generaciones de migrantes. Iniciando con el Programa Bracero. Culmina con los ciudadanos por nacimiento en la cuarta generación. Se muestra el estatus migratorio de los araqueños, así como el año en que migraron.

III.5. EL CONTEXTO DE LA MIGRACIÓN ACTUAL EN ARAKEN Y LA VIDA COMUNITARIA

La información de este apartado y los sub apartados tienen como base principal datos obtenidos de una encuesta aplicada a un grupo de jóvenes de la localidad. Se llevó a cabo en el mes de marzo de 2014 y la muestra se realizó con treinta y seis jóvenes de entre 13 y 17 años. Son adolescentes que en el tiempo que se aplicó la encuesta cursaban primero, segundo y tercer año de secundaria en la localidad. La muestra está compuesta por 20 varones, ocho de ellos habían cumplido los 13 años, cinco tenían 14 años de edad, tres eran de 15 años, dos registraron 16 años, mientras que de 17 años de edad sólo se registraron dos. En cuanto a las mujeres la encuesta se aplicó a 16 mujeres, de ellas seis tenían 13 años, ocho tenían 14 años y dos 15 años. Para el caso de las mujeres la edad cambia drásticamente, ninguna tenía 16 y 17 años de edad, por lo regular las mujeres se casan a los 15 años y no continúan estudiando, la muestra refleja ese parámetro.

A los jóvenes que se les aplicó la encuesta, treinta de ellos nacieron en Araken y tienen como lengua materna el p'urhepecha y aprendieron el español como segunda lengua. Cinco nacieron en Estados Unidos, hablan español, inglés y p'urhepecha. Mientras que uno nació en la ciudad de Uruapan, Michoacán y al igual que los primeros domina el p'urhepecha y español.

Actualmente las familias de Araken cuentan con más de dos integrantes en Estados Unidos. Estos pueden ser el jefe de familia o algún hijo, ya sea hombre o mujer. También se observa que hay una disminución en la migración, es decir, el flujo de migrantes disminuyó en los últimos tres años. Los que han intentado el viaje de manera indocumentada no han logrado concretarlo y en algunos casos lo han intentado en más de dos ocasiones y cruzar de manera indocumentada es imposible y costoso. Por lo que los arakeños regresan de la frontera, sin éxito.

Sin embargo, la migración es un fenómeno con el que viven los indígenas cotidianamente y los familiares que radican en Estados Unidos de manera indocumentada no han vuelto al pueblo por años, prolongando la estancia por cuatro, ocho y hasta quince años. El vínculo que mantienen con sus familiares en el lugar de origen es por los medios de comunicación y el envío de remesas.

De los treinta y seis encuestados todos manifestaron tener familiares en Estados Unidos con diferentes grados de parentesco: el padre, hermanos, tíos, abuelos, primos, sobrinos, cuñados, etcétera. Los grados de parentesco que más alto número se registraron fueron: primos 360, tíos 82, sobrinos y cuñados 77, hermanos 44, padres 18 y abuelos 6. El número mínimo de parientes directo en Estados Unidos fue de dos y el máximo de 49. Al momento de responder la encuesta se les pidió que incluyeran a los parientes maternos y paternos, véase cuadro 2.⁸⁰ El objetivo del cuadro es mostrar la relación entre grados de parentesco y migración y en este caso los primos de los encuestados superan en número a los demás y eso se debe a que la mayoría son hijos de migrantes y nacieron en Estados Unidos. No es que los primos de los encuestados migren, son hijos de migrantes y no regresan con frecuencia a Araken, en la mayoría de los casos los encuestados no los conocen, sin embargo, los siguen considerando parientes. El mismo patrón se repite con los sobrinos, son hijos de sus hermanos o primos migrantes, en su mayoría son niños nacidos en Estados Unidos. De los treinta y seis encuestados sólo uno respondió tener parientes migrantes en todas las categorías propuestas en la encuesta, el resto registró dos categorías como mínimo, cuatro y cinco como máximo.

Con respecto a la situación migratoria los datos no fueron precisos y se agregaron preguntas para que los encuestados respondieran si sus parientes contaban con documentos, o cruzaban la frontera de manera indocumentada. De los 573 parientes migrantes sólo 151 cuentan con documentos. En cuanto al tiempo de estancia de los parientes migrantes, 19 encuestados respondieron que sus familiares tienen de entre cinco y diez años en Estados Unidos, 14 tienen más de diez años allá y sólo cuatro tienen menos de dos años. La mayoría de los parientes migrantes no regresan a Araken.

⁸⁰ Los datos de la encuesta revelan que alrededor de 573 personas actualmente radican en Estados Unidos. Si consideramos este número, demuestra que un cuarto de la población migra, el censo INEGI 2010, registró un total de 1,906 habitantes. Sin embargo, el número total de parientes migrantes no puede ser real, en la mayoría de los casos los alumnos encuestados son parientes, primos en primero y segundo grado de consanguinidad, por lo que el número de parientes migrantes puede haberse duplicado.

Cuadro 2.
Migración y grados de parentesco.

Núm.	Nombre encuestado	Padre	Núm. hnos.	Núm. tíos	Abuelos	Núm. primos	Otros parientes: sobrinos, cuñados, etc.	Núm. total parientes
1	Salvador S. N.	1		3	1	20		25
2	Priscila M. B		2				4	6
3	Porfirio P. V.		2	2	1	5	2	12
4	Rosa T. M.			2		3		5
5	María S. B.			4		6		10
6	José F. P.		1	14		22	12	49
7	Antonia E. B.			6		14		20
8	Carmen M. A.	1	2	5	1	20	6	35
9	Miguel J. O.			7	1	12		20
10	Rosa H. R.	1		4				5
11	Alicia L. P.	1		3				4
12	Juan. N. P.	1	1	2		8		12
13	Mario S. T.	1			1			2
14	Mateo M. M.	1		3	1	10		15
15	Guadalupe P. R.		5			10	6	21
16	Isabel P. N.		1	1		3		5
17	Magdalena N. R.	1	1	3		10		15
18	Bernardino H. T.		2					2
19	Herlinda A. T.		1			5	3	9
20	Abraham R.S.	1				15		16
21	Marcos M. R.					6	2	8
22	Omar I. M.		3			13	3	19
23	Mateo C.S.	1				13	3	17
24	Nicolás N. H.		3			30	4	37
25	Maribel R. P.	1				8		9
26	Arnulfo M. S.	1	2			20	2	25
27	Efrén C.P.	1	1	5		20	2	29
28	Luis S. T.			6		5		11
29	Norma L. R.	1				11		12
30	Concepción E.R.	1	3			22	15	40
31	Carlos T. S.					11	3	14
32	Raúl M. T.		3			4		7
33	Cecilia S. P.	1	5				10	16
34	María S. P.			12		22		34
35	Antonio C. N.	1				12		13
36	Abel R. B.	1	5					6
	TOTALES	18	44	82	6	360	77	573

Fuente: Datos obtenidos de la encuesta aplicada a jóvenes de la secundaria de la localidad. Marzo de 2014. Los nombres de los encuestados fueron cambiados.

III.5.1 Lugares de residencia y mercados de trabajo de los arakeños

Los lugares donde radican los arakeños en Estados Unidos son dos, California y el estado de Tennessee. En el primero habitan en el condado de Santa Cruz, en los poblados de Watsonville, Salinas y en la zona metropolitana de Los Ángeles. Se emplean en el sector agrícola específicamente en la siembra y cosecha de hortalizas. Los arakeños desde finales de los ochenta han dominado el mercado laboral del cultivo de la fresa, concentrándose en el poblado de Watsonville, se afianzaron las redes de parentesco y su trabajo en ese mercado laboral, lo que ha generado una migración directa de arakeños al lugar. El cultivo de la fresa no es exclusivo de hombres, las mujeres al igual que ellos han dominado la técnica de recolección de fresas. Muchos arakeños que lograron regularizar su estadia mediante la Ley de Amnistía de 1986 ahora son los empleadores y mayordomos de las granjas de cultivo de la fresa. Un jornalero que se dedica a la cosecha de la fresa en verano gana 400 a 800 dólares a la semana. Dependiendo de la cantidad de cajas que coseche, se paga a destajo. Los recién llegados a las plantaciones o los indocumentados, son los que desempeñan los trabajos más pesados, los demás se emplean en las empacadoras o como empleadores. Sin embargo, existen casos en los que a pesar de tener documentos se siguen empleando en la recolección por dos causas principales: dominan la técnica de recolección y son quienes cosecha más cajas de fresa para aumentar su salario; no dominan los idiomas, español e inglés y son lugares de trabajo en que pueden socializar con sus iguales.

Como se mencionó anteriormente, durante la década de los ochenta los mercados de trabajo se ampliaron en Estados Unidos, la Ley de Amnistía de 1986 tuvo como principal objetivo la legalización de los indocumentados para satisfacer la demanda del sector de servicios. Por estos años la migración femenina de indígenas arakeñas tuvo su mayor auge y ellas comenzaron a emplearse en el sector de servicios, en la limpieza doméstica y en las empacadoras, principalmente en la industria de la carne. Comenzó la movilidad de los arakeños de California al estado de Tennessee, en los condados de Hamblen y Jefferson, en el pueblo de Morristown para emplearse en las granjas de pollo. Actualmente se emplean en el proceso de crianza de los animales, limpieza y procesamiento de la carne de aves. Las jornadas laborales son de ocho a doce horas y el salario es de seis dólares la hora. Al igual que en la agricultura perciben los salarios más bajos, dando un total de trescientos a

quinientos dólares por semana. Aquellos arakeños que tienen mayor tiempo de residencia en el lugar son los que trabajan en las empacadoras de carne y algunos se volvieron empleadores o “mayordomos” de sus mismos paisanos, como mencioné anteriormente.

III.5.2.El uso de las remesas en Araken

Un migrante arakeño que se desempeña en el sector agroindustrial, de servicios o en las fábricas de procesamiento de carne actualmente percibe entre trescientos a ochocientos dólares semanales. La periodicidad de envío de remesas a las familias en Araken no es constante y algunas familias reciben envíos de dinero en dólares cada ocho días; las mayoría cada quince días y otras una vez al mes. Existen también aquellas familias que no reciben remesas por parte de sus familiares migrantes. Las cantidades recibidas no siempre son iguales, depende de las necesidades de cada familia, aumenta cuando hay gastos extras como salud, educación o para el financiamiento de algún ritual o festividad.

Las remesas que reciben las familias en Araken tienen como principal función la manutención familiar. En contextos con alta migración las remesas constituyen un elemento sustancial para reproducir y sostener económicamente a la familia en el lugar de origen. Canales y Montiel (2003) en su estudio sobre los hogares que dependen directamente de las remesas de migrantes afirman que en este tipo de comunidades se da un proceso de “dolarización” de la economía, esto no significa que el dólar sea la moneda con que se realizan las transacciones cotidianas, sino que la dinámica económica local pareciera estar directamente determinada por los envíos de las remesas que hacen los migrantes (Canales y Montiel, 2003: 223). Para el caso de Araken la idea se demuestra en la encuesta aplicada, cuando se pregunta la cantidad de dinero que envía el familiar migrante tanto como remesa para sostenimiento familiar, así como para financiar alguna fiesta familiar, las respuestas, con respecto a las cantidades fueron dadas en dólares. Ninguno de los encuestados tradujo el envío de remesas a pesos.

En Araken las remesas no funcionan como potenciadoras de desarrollo económico, ni en el ámbito local, mucho menos regional. Es decir, no se utilizan para el financiamiento de proyectos productivos o en la formación y consolidación de pequeños negocios.

Tampoco se trata de un complemento al ingreso familiar o como un ingreso extra. Familias enteras dependen directamente del envío de remesas para solventar necesidades básicas como alimentación, educación y salud. En el imaginario de los indígenas de Araken el dólar tiene más valor monetario que el peso mexicano.

En Araken las remesas se destinan al mejoramiento del nivel de vida en los hogares, a la adquisición de bienes y servicios domésticos y al mantener las fiestas y rituales a lo largo del año. Alejandro I. Canales (2004) en su estudio sobre hogares receptores de remesas en un poblado en Jalisco, demostró que el destino de las remesas en el lugar de origen se debe a la adquisición de patrones de consumo en Estados Unidos por parte de los migrantes.⁸¹ Es decir

la estancia recurrente en Estados Unidos genera un efecto de demostración en cuanto a los patrones de gasto y consumo que se traslada a las comunidades y hogares de origen. Las remesas se destinan a financiar gastos de bienes y servicios ‘modernos’, que mejoran la condición de vida de los hogares en el lugar de origen. Por lo tanto hay diferencia en las condiciones de vivienda y de servicios y bienes que disponen los hogares en función de su condición de perceptores de remesas” (Canales, 2004, 344).

Para los arakeños existen prioridades en cuanto a inversión de las remesas al interior de los hogares y cubren necesidades básicas para la sobrevivencia del hogar, lo utilizan para la construcción o remodelación de la vivienda, para la adquisición de distintos bienes y artefactos domésticos como televisión, teléfonos celulares, automóvil, radio, lavadora, refrigerador, servicio de televisión de paga, computadoras, horno de microondas, destacando principalmente los televisores de plasma. El uso de las remesas para las fiestas y rituales lo analizaré en el capítulo VI.

Las familias receptoras de remesas principalmente tiene como jefas de familia a las esposas o familiares de migrantes, la escolaridad de ellas es muy baja, en la mayoría es de

⁸¹ El estudio se llevó a cabo en Teocaltiche, Jalisco. El autor en su estudio menciona que los hogares encabezados por mujeres son hogares compuestos o unipersonales, con redes migratorias directas, bajas tasas de actividad económica y donde la jefa del hogar tiene muy baja escolaridad. El envío de las remesas depende de las etapas de la migración de los individuos. Al principio las remesas se destinan al consumo del hogar. Una vez que el migrante se estabiliza laboral y económicamente las remesas se orientan a la compra o remodelación de la vivienda, así como a la compra de bienes y servicios para el hogar. Continuo a esto, las remesas se disminuyen y se orientan a rubros de salud para las personas de la tercera edad y se adquiere el compromiso, en mayor o menor medida de enviar remesas para la manutención de los padres (*Ibid.*).

nivel primaria, otras no saben leer y escribir, por lo que al momento del cobro son acompañadas por un familiar que funge como intérprete.

Cuadro 3
Grupos familiares que reciben remesas para gasto familiar, fiestas comunitarias y fiestas familiares.

	Remesas para el gasto familiar				Remesas para fiestas comunitarias			Remesas para fiestas familiares			
	8 días	días	mes	mes	envía	año	al año	envía	año	año	envía
Fuente: Datos obtenidos de la encuesta aplicada a jóvenes de la secundaria de la localidad. Marzo de 2014.											
					7			7			3
1-100 dólares	2	3		2		16			7		
101-200 dólares	4		2			6			2	8	
201-300 dólares	3	2	4	1			6				
301-400 dólares	1		2						3	5	
401-500 dólares			1							3	

III.5.3. Los arakeños y las redes sociales en un contexto transnacional

La migración indígena a través de sus redes tiende a configurar comunidades traslocales y transnacionales en donde el territorio y el lugar de origen dejan de ser determinantes en la adquisición de la membrecía comunitaria. Actualmente las redes sociales constituyen elementos que articulan lo local con lo global, al propiciar la construcción y reconfiguración de las comunidades étnicas extraterritoriales y provocan que en el lugar de origen se produzcan nuevas expectativas y formas de vida (Oehmichen, 2011, 146). En comunidades indígenas extraterritoriales las redes sociales se densifican a través del matrimonio. Los indígenas de Araken tienden a casarse con personas de su mismo pueblo, es decir, mantienen la endogamia, es el mecanismo mediante el que se mantiene y reproduce la comunidad más allá de la localidad de origen. Sin embargo, no sucede así en todos los casos, principalmente en aquellos individuos de la cuarta o quinta generación de migrantes radicados en Estados Unidos. Ellos contraen matrimonio o viven en unión libre con hombres y mujeres que no necesariamente pertenecen a la misma comunidad. Este tipo de relaciones cambian las redes sociales y la pertenencia étnica paulatinamente.

La migración de arakeños a Estados Unidos refuerza la hipótesis de Oehmichen (2011), la autora afirma que las redes sociales con vínculos fuertes limitan la movilidad de los migrantes. Para el caso de los mixtecos en California, Oehmichen menciona que continúan empleándose en las labores agrícolas a pesar de contar con experiencia y tiempo de residencia en Estados Unidos sin lograr adquirir la misma movilidad y relativo éxito laboral que han obtenido otros migrantes que carecen de redes con vínculos fuertes. En el caso de los p'urhepecha de Araken sucede lo mismo. A pesar de tener más de cinco décadas de historia migratoria, el sector laboral por excelencia es la agroindustria, sin embargo, no sólo tiene que ver con el tipo de redes sociales con las que cuentan, sino también con el estatus migratorio, los niveles de educación, el dominio de otros idiomas, en este caso el español y el inglés y sobre todo la reproducción cultural extraterritorial. Los indígenas de Araken en Estados Unidos continúan reproduciendo el vivir en colectivo a tal grado que en dos comunidades, una en California y la otra en Tennessee, se concentra más de 70% de los migrantes. En donde reproducen fiestas, rituales de parentesco e idioma propios de su cultura.

Las redes sociales que han creado los arakeños a lo largo de las últimas tres décadas han consolidado las relaciones laborales y familiares en Estados Unidos. Las redes están constituidas por las relaciones de parentesco, tanto consanguíneo como ritual. En Estados Unidos conviven migrantes de Araken y manifiestan tener algún grado de parentesco, tanto en primero y segundo grado de consanguinidad. Es decir, conviven hermanos, sobrinos, tíos, primos hermanos, primos segundos, tíos en segundo grado, etcétera. El parentesco ritual cobra importancia en Estados Unidos, principalmente los que se adquieren por medio del padrinzago. Las redes de parentesco sobreviven en los lugares de residencia porque el respeto y reconocimiento al parentesco es una tradición que aún es fuerte en Araken, tiene que ver con su sistema de creencias y los valores morales que practican en la comunidad indígena. Éstos se mantienen a pesar de la migración y demuestran que la familia se adapta constantemente a las nuevas situaciones de vida. Victoria Malkin, en su estudio sobre relaciones de género de una comunidad migrante del estado de Jalisco a New Rochelle, Nueva York, menciona que las redes de parentesco son constituidas y mantenidas por las ideologías familiares y proporcionan distintas posibilidades para sus diferentes miembros. Los individuos que utilizan dichas redes deben

negociar sus acciones en el seno de esas relaciones sociales (Malkin, 2009). La red es utilizada para metas personales: emprender el proyecto migratorio, relaciones laborales, cubrir necesidades de salud, la reproducción de costumbres y fiestas, principalmente.

En contextos de migración transnacional la familia cobra vital importancia porque por medio de ella depende el éxito del proyecto migratorio. Grammont, Lara y Sánchez (2004) en su estudio sobre migración y configuraciones familiares definen que los hogares se constituyen de manera flexible y temporal a partir de arreglos entre los miembros de distintas familias con filiación sanguínea, por afinidad o simbólica. Desde esta perspectiva analizan la complejidad de los lazos que unen a un individuo con el conjunto social con el que viven, así como las alianzas y redes sociales de que disponen. Este tipo de relaciones incluye a las familias de migrantes, la frecuencia de los lazos que las unen a otros individuos y el tipo de ayuda que procuran entre sí para migrar (Grammont, Lara y Sánchez, 2004: 358).

Para las autoras, las redes de parentesco producto de la migración generan una diversidad de configuraciones familiares que permiten a los individuos establecer puentes entre el lugar de residencia o de origen y los distintos espacios de trabajo que surgen a lo largo de los ciclos migratorios. El hecho de migrar separa a las familias geográficamente pero no significa un quebrantamiento con los lazos familiares. A pesar de la distancia los vínculos se preservan, se transforman y a menudo se refuerzan. El proyecto migratorio separa a los miembros consanguíneos de una familia y encuentra su contrapunto en el reagrupamiento de miembros unidos por lazos de afinidad o simbolismo, lo que da lugar a nuevos tipos de configuraciones que se adaptan a las situaciones migratorias (*ibíd.*). Para el caso de los migrantes araqueños, en Estados Unidos, la reafirmación del parentesco simbólico o ritual entre paisanos se efectúa mediante rituales específicos como el compadrazgo, los bautizos y confirmaciones de los hijos que nacen en Estados Unidos. Este tipo de parentesco efectuado en el lugar de residencia de los migrantes araqueños lleva implícito los mismos deberes, lealtades, relaciones de poder, servicio y ayuda mutua que el parentesco consanguíneo.

III.5.4. Medios de comunicación y migración transnacional

Los medios de comunicación entre los familiares que viven en Araken y los radicados en Estados Unidos se han diversificado en los últimos cinco años. Anteriormente, en los años ochenta, el medio de comunicación eran las cartas que se enviaban de un lugar a otro y tenían noticias unos de otros, así como remesas, una vez al mes. En la década de los noventa el sistema de comunicación postal se detuvo y se hizo más frecuente la comunicación telefónica. En esos años se podía observar a familias enteras en las casetas de teléfono público en la cabecera municipal, ya que pocas familias de Araken contaban con el servicio. Un fenómeno peculiar que sucedió por estos años fue que las familias que contaban con el servicio telefónico funcionaban como casetas públicas. Ahí se comunicaban los arakeños radicados en Estados Unidos y la familia donde se encontraba el teléfono servía de enlace con los familiares del migrante. De esta manera pasaban horas hablando por teléfono y los acontecimientos comunales, familiares e individuales eran del dominio público por el medio de comunicación que se utilizaba. Muchos de los migrantes se comunicaban a las casas de Araken donde había teléfono para saber de sus familiares, sin que éstos se dieran cuenta de la previa comunicación que se tenía y se obtenía la información, principalmente en el tema de las esposas de migrantes.



Esposa de migrante con teléfono celular. Araken, Michoacán, diciembre de 2013.
Fuente: Archivo personal de la autora.



Nieta enseñando fotografías a la abuela en un regalo enviado por sus padres migrantes. Araken, Michoacán, diciembre de 2014.
Fuente: Archivo personal de la autora.

En la actualidad los medios de comunicación marcaron un parteaguas en la forma de comunicarse con los familiares en Estados Unidos, ahora se emplea el uso de teléfonos de

casa, celulares e internet, el correo postal quedó en desuso y solamente se utiliza esporádicamente. Los datos de la encuesta aplicada a jóvenes en marzo de 2014 demostraron que el medio de comunicación más utilizado es el celular, dieciséis de los encuestados ratificaron la información; seguido con siete jóvenes que utilizan el internet vía celulares o en algún prestador del servicio en la cabecera municipal, recurriendo a redes sociales como facebook, el tercer medio de comunicación es el teléfono de casa⁸² y el celular, que utilizan siete de los treinta y seis encuestados. Los araqueños utilizan más de un medio de comunicación para comunicarse con sus familiares.

La frecuencia con la que se comunican con sus familiares a Estados Unidos varía y los jóvenes encuestados respondieron que lo hacen cada ocho días, principalmente los fines de semana; quince de los encuestados se comunican cada ocho días; siete afirmaron tener comunicación con sus familiares cada tres días; seis se comunican una vez al mes; cinco cada quince días; y solamente tres tienen comunicación a diario con sus familiares. En ocasiones esporádicas, como emergencias de salud o requisición de remesas es cuando los familiares que viven en Araken llaman a sus parientes a Estados Unidos, por lo regular los migrantes son los que se comunican con sus familiares al pueblo. Los altos costos del teléfono celular en Araken no permiten la constante comunicación, utilizan el aparato en la mayoría de las veces sólo para recibir llamadas.

La gente de Araken ha utilizado los medios de comunicación actuales para intercambiar bienes y servicios. Las remesas son enviadas vía electrónica a través de instituciones bancarias. Tres principales bancos acaparan el envío de remesas en la cabecera municipal: Bancomer, Banco Azteca y Western Union. Los días lunes enormes filas de araqueños se ven en estas instituciones, por vía telefónica los migrantes otorgan una clave de depósito y los familiares recogen las remesas presentando la clave y su identificación oficial. Existe una facilidad para la recepción de dinero y otros medios de comunicación como el correo postal son utilizados para enviar productos de consumo local. Los principales productos que se envían de Araken son la ropa tradicional para las mujeres: naguas, blusas, rebozos y mandiles. Estos son utilizados por las mujeres migrantes en las fiestas familiares en Estados Unidos. Una de los principales motivos por los que mandan

⁸² En el libro de la Sección Amarilla de la compañía telefónica de Teléfonos de México, para el año 2013, 139 hogares en Araken contaban con el servicio de teléfono fijo. Las notas de pago registran en su mayoría llamadas internacionales.

pedir este tipo de prendas de vestir es porque las mujeres, tanto las que viven en Araken como las que están en California o Tennessee, visten con la tendencia y estilos marcados por las artesanas que confeccionan las prendas.

En contextos transnacionales constantemente circulan bienes y servicios que refuerzan y configuran identidades. Uno de los elementos culturales e identitarios que los migrantes indígenas añoran es la comida. En el caso de los migrantes indígenas oaxaqueños que viven en Los Ángeles, California, piden carne, chile, barbacoa, tortillas, pescado seco y hierbas medicinales a su familia que vive en el pueblo de origen. En el caso de los zapotecos, las mujeres indígenas cruzan la frontera llevando comida étnica requerida por diferentes familias de migrantes y tiendas especializadas (Barabas, 2008: 172). Para la autora actualmente entre los migrantes indígenas se da un proceso de revalorización de la identidad indígena y reproducción cultural como un mecanismo de resistencia frente a realidades discriminatorias o como factores de poder o interés, en el contexto de los derechos culturales de los pueblos. “La identidad étnica del migrante indígena se expresa como autoreconocimiento y apelación a referencias culturales emblemáticas, como el pasado en común, el parentesco, la ‘costumbre’, el idioma y la pertenencia a una colectividad de origen” (*ibíd.*).

Para el caso de Araken constantemente se envían por correo postal comida que no se encuentran en Estados Unidos y que son de consumo cotidiano en Araken. La comida que circula de Araken a Estados Unidos son el pescado seco, carne seca, maíz tostado y molido (pinole), queso seco, pan de carmín y golosinas, principalmente caramelos con sabores picantes, son productos no perecederos, enviados en pequeños paquetes por mensajería privada. El costo por enviar los paquetes oscila entre los cuatrocientos y seiscientos pesos. El tiempo de envío y recepción es de ocho a diez días. Otra modalidad de envío de comida es con los familiares y paisanos que vuelven a la comunidad durante las fiestas patronales o en diciembre, ellos transportan comida, ropa, utensilios de cocina para los migrantes.

III.5.5. El video como parte de la identidad de los migrantes

En contextos de migración transnacional, como el caso de los indígenas de Araken, los productos más populares y de mayor demanda son videos de la fiesta patronal, así como de cualquier fiesta familiar. Judith A. Boruchoff (2009) en su estudio sobre objetos, identidad y transnacionalismo, menciona que los migrantes rodeados de sus “cosas”, son constantemente instruidos acerca de quiénes son y a qué aspiran, se encuentran arraigados en su pasado y visualmente conectados con ello. Los objetos adquieren importancia para la formación y expresión de las subjetividades, la cultura material ofrece contribuciones a entendimientos del mundo, valores compartidos y relaciones sociales (Boruchoff, 2009: 356). Los objetos, en este caso el video, “puede tener distintos significados para individuos diferentes o para el mismo individuo en ocasiones distintas. Los significados convencionales de un cierto tipo de objetos y las convenciones de valor de uso siempre son complementados conforme a la historia particular del objeto su contexto en cualquier momento y los marcos individualizados de los conocimientos de la persona que lo está recibiendo en ese momento. Es decir, los objetos sirven de medio para que una población dispersa se constituya como una comunidad, entretejiéndose los sitios que habitan colectivamente para crear un solo contexto social” (*ibíd.*).

El video o películas de la fiesta patronal son grabaciones de más de 18 horas en donde se registra desde el inicio de la fiesta hasta su culminación, es decir cinco días. La gente de Araken cuando mira al camarógrafo grabar se acerca a él para pedirle que le filme porque va a enviar saludos a sus familiares que radican en Estados Unidos. Es una especie de entrevista en donde el individuo menciona el lugar, el grado de parentesco que le une y los nombres de cada uno de su familiar migrantes, seguido de saludos y un informe rápido de la situación actual de la familia. Estos productos son altamente cotizados, en cuanto termina la fiesta patronal los camarógrafos venden las películas por adelantado. El precio es de trescientos a quinientos pesos, dependiendo del tiempo de grabación y del quien presta el servicio. Los camarógrafos no son de Araken, provienen de la cabecera municipal y así como graban y venden películas toman y venden fotografías. Es un negocio que ha proliferado en los últimos cinco años.

Para Boruchoff (2009) el video sirve como un instrumento material por medio del que se acoplan distintos contextos sociales, uniendo así lo que parecen ser dos arenas

sociales distintas para formar una esfera social. Para la autora los actores sociales representados en la película llegan a interactuar con los que la ven, por medio de su representación en la película, las referencias que hacen y las menciones que posteriormente se hacen con respecto a ellos. Por medio de los saludos dirigidos, las personas que se filman evocan a actores sociales físicamente lejanos y los incorporan en la arena social de sus acciones locales. Por medio de estas formas directas de discurso, animan a los que están viendo la película a que se ubiquen ellos mismos dentro de ese mismo espacio social. Las personas representadas en el video y quienes lo ven participan en la constitución de una esfera social singular que abarca dos sitios que están físicamente distintos (Boruchoff, 2009: 359).

Esta idea se refleja con los videos de las fiestas familiares y las familias en Araken contratan el servicio de un camarógrafo para la grabación de la película y la toma de fotografías. Al ser un servicio específico para una familia el costo aumenta de mil a dos mil pesos. Por lo regular los familiares que viven en Estados Unidos son los que mandan pedir las películas, costean el pago de la grabación y del envío por correo postal. De esta manera el migrante se hace partícipe del acontecimiento familiar y por medio del video vive la fiesta como si estuviera presente. Si tiene duda sobre los participantes y otros elementos que registra el camarógrafo preguntan y conviven con sus familiares desde la distancia.

El video en Araken cumple con otros dos propósitos: evidencia el uso de las remesas en las fiestas (patronal o familiar) o la construcción de la casa. En la última categoría, es costumbre que las esposas de migrantes en calidad de responsables del uso de las remesas, pide filmar una película o contrata el servicio de un fotógrafo para registrar los avances en la remodelación de la casa y de esa manera enviarla al marido en Estados Unidos y constate así que sus instrucciones fueron seguidas, además puede aprobar o desaprobar la construcción. El otro beneficio es el vínculo directo y en tiempo real con sus familiares en Araken y en las películas se observa el paisaje urbano, los parientes, amigos, el tipo de comida que se elabora, la música del momento en Araken, así como la moda en la ropa tradicional en la forma de vestir de las mujeres. Estos elementos son significativos para los arakeños radicados en Estados Unidos, les acerca con su comunidad de origen, pero sobre todo mantiene vigente su identidad a pesar de la distancia.

III.5.6. El impacto de la migración en la designación de los espacios

Los cambios que ha tenido la comunidad en la última década se reflejan en el paisaje urbano. En Araken, la construcción de la vivienda ha cambiado por la influencia de los migrantes y las casas de familias de migrantes se identifican porque en ellas se materializa la posición económica. El migrante de Araken se va a trabajar para mejorar la calidad de vida de él y su familia, que se encuentra en el pueblo, las remesas son utilizadas en la construcción o remodelación de la casa familiar. La designación de los espacios ha cambiado para dar paso a otras necesidades de los migrantes. Tradicionalmente el espacio que ocupaba la casa familiar era un terreno donde el jefe de familia tenía viviendo a su lado a sus hijos una vez que se casaban. Cada uno de ellos ocupaba una pequeña habitación de madera o construcción de piedra donde habitaba con su familia nuclear. Se compartían espacios colectivos como la cocina, el patio, traspatio y el sanitario. Los principales materiales para la construcción eran la madera de pino y la piedra volcánica, ambos materiales abundantes en el territorio y de aprovechamiento comunal. Por lo que cada jefe de familia tenía el derecho de tomar esos bienes comunes para uso doméstico.



Araken, casa de familia de migrantes que mantienen comunicación y envían remesas. Mayo de 2014.
Fuente: Archivo personal de la autora.



Araken, casa de familia de migrantes que no mantienen comunicación con ellos. Diciembre 2013.
Fuente: Archivo personal de la autora.

En las familias donde el jefe y los hijos migran a Estados Unidos el uso de los espacios cambió. Siguen siendo habitadas por una familia extensa, sin embargo, la introducción de automóviles y camionetas traídos por los familiares migrantes modificó el uso de los lugares colectivos. Desaparecieron el traspatio donde se sembraba el maíz, el patio de juegos colectivos para los infantes, ahora es ocupado como cochera para uno y hasta cinco automóviles que permanecen varados en espera de ser utilizados. Los materiales de construcción de la casa de un migrante es de concreto y pisos de baldosa u otros materiales. El costo de éstos y el lujo que le dan a la construcción es lo que hace la diferencia, por lo tanto las personas le designan un significado de modernidad, un estatus distinto a aquellas construcciones que no han sufrido cambios y que ahora en el imaginario de la gente es sinónimo de pobreza.

Otro de los espacios que ha sufrido cambios dentro de la casa es la cocina, sigue siendo un espacio colectivo, el cambio se refleja en la sustitución de elementos, por ejemplo: el fogón era el centro de la habitación, en donde las personas cocinaban, después de la comida se sentaban a su alrededor para platicar y las mujeres bordaban calentándose a su alrededor, ahora es sustituido por una mesa y una chimenea que hace la función de fogón. Las mujeres de Araken utilizan en menor cantidad la leña para cocinar, ahora las estufas de gas y los hornos de microondas traídos de Estados Unidos son lo que prefieren las mujeres. Estos cambios en la distribución y el uso de los espacios ha traído como consecuencia una diferencia en aquellas familias con mayor número de integrantes en Estados Unidos, que mantienen comunicación y envío de remesas, comparado con aquellas familias que tienen familiares allende la frontera norte pero que no se comunican con ellos y por consiguiente no envían remesas. Existe un contraste en la forma de vivir entre una y otra familia.

III.5.7. La medicina tradicional en un contexto transnacional

En un contexto de migración transnacional e indígena, como es el caso de Araken, el sistema de creencias con respecto a la salud tiene fuertes vínculos con las prácticas tradicionales. El uso de determinadas prácticas por parte de los migrantes está relacionado

con la experiencia adquirida en la familia y la comunidad y todas estas experiencias y conocimientos son puestos en práctica en Estados Unidos cuando se presentan padecimientos y enfermedades. El difícil acceso al sistema de salud norteamericano ha llevado a que los indígenas de Araken continúen empleando los conocimientos con respecto a lo que aquí llamamos medicina tradicional. Entendiendo toda aquella practica relacionada a curar enfermedades tanto físicas como emocionales y espirituales.

Utilizar medios alternativos para solucionar problemas de salud por parte de los migrantes en Estados Unidos es una práctica que realizan los migrantes mexicanos en general. Mariana Chávez (2003), en su estudio sobre prácticas de autoatención con migrantes radicados en Chicago, menciona que los migrantes hacen uso de diferentes remedios caseros y la automedicación porque la aprendieron en sus hogares en el lugar de origen, son conocimientos que no se olvidan porque forman parte de su vida cotidiana (Chávez, 2003: 365-366). Actualmente conseguir los insumos y hierbas medicinales es mucho más sencillo por la cantidad de tiendas naturistas y farmacias mexicanas que proliferan en Chicago.⁸³

La autora menciona tres de los factores que determinan continuar con las prácticas tradicionales más allá de la frontera. El primer: las circunstancias socioeconómicas, la falta de recursos para acudir al servicio de salud norteamericano; el segundo, el origen de los individuos, relacionada con el lugar de procedencia de los migrantes; y el último tiene que ver con el nivel de escolaridad del migrante (*ibíd.*). Para el caso de los migrantes de Araken las tres causas que menciona Chávez son causales para continuar con el uso de la medicina tradicional en Estados Unidos. Sin embargo, se aúna otra más, la cuestión cultural. Los migrantes de Araken utilizan el sistema de salud norteamericano, principalmente para atender los partos y enfermedades como la diabetes, además de utilizar la medicina tradicional, existe una combinación de ambos elementos. En su sistema de creencias tiene más uso y eficacia la medicina tradicional porque es una fusión entre la parte física y espiritual del individuo.

⁸³ La utilización de remedios caseros por parte de los migrantes mexicanos que viven en Chicago son para aliviar padecimientos relacionados con problemas de digestión, dolores de cabeza, nervios y torceduras. Los migrantes procedentes de zonas rurales son quienes recurren a dichas prácticas, principalmente aquellos con menor grado de escolaridad. Son los adultos quienes practican la utilización de remedios caseros y la automedicación.

Las redes de parentesco y los medios de comunicación son el vehículo por medio del cual la medicina tradicional sigue vigente a pesar de la distancia.⁸⁴ Los arakeños que viven en Estados Unidos practican la medicina tradicional, principalmente en aquellas enfermedades asociadas al campo de lo espiritual: los empachos, el “mal de ojo”, la enfermedad del corazón, los sustos y el exceso de trabajo provocan que a una persona se le “caiga la mollera”, las envidias etcétera. Estas enfermedades son curadas a la distancia por los médicos tradicionales vía telefónica.⁸⁵ Ellos realizan los distintos rituales desde Araken para que el enfermo reciba la sanación en Estados Unidos, el empleo de yerbas y brebajes son enviados con familiares que visitan el pueblo constantemente o en su caso contrario sustituidos por alguna otra planta similar de fácil acceso en Estados Unidos.

Por medio del teléfono el médico tradicional da instrucciones de cuáles son los pasos a seguir en la preparación de los “remedios”, los masajes cuando se experimenta dolor o en los casos de las mujeres embarazadas, se siguen los rituales y cuidados que aconseja el médico tradicional. En el pueblo, los familiares de los migrantes acuden a la consulta con estos personajes porque es una manera de atender necesidades básicas de salud más allá de las fronteras. Aunque el paciente esté ausente el teléfono es el vínculo directo entre el enfermo y el sanador.

En Araken la medicina tradicional está relacionada con las prácticas de la hechicería y la complementariedad de una sobre la otra es algo que sucede cotidianamente. Los

⁸⁴ Bonnie Bade (2004) en su estudio sobre el acceso a los servicios de salud en California, para el grupo de los mixtecos, demostró que la población indígena no asiste a las clínicas o centros de salud. La medicina tradicional que practican los mixtecos en Estados Unidos es una práctica “transmédica” de salud y da opciones de tratamiento en el campo mismo de la salud, puesto que involucra el cruzar barreras, así como el acudir a recursos de diferentes sistemas médicos, lingüísticos y culturales. “Por el hecho de tener un acceso limitado a los tratamientos biomédicos, las familias mixtecas complementan su cuidado de salud con plantas medicinales, temazcales, masajes y ritos ceremoniales y curaciones. Las formas y prácticas culturales mixtecas se combinan, con la marginación económica y social de dichas comunidades tanto en México como en Estados Unidos, para reafirmar su identidad y su pertenencia a una comunidad, así como para fortalecer una distinción cultural que desafía las teorías asimilacionistas, además de proveer más alternativas para solucionar sus problemas de salud (Bade, 2004: 232-233).

⁸⁵ En espacios transnacionales Vertovec menciona que los no migrantes, los que se quedan en el lugar de origen, incorporan la bifocalidad en su vida cotidiana. Las vidas de estas personas están transformadas por las actividades e ideologías transnacionales entre quienes realmente se trasladan. Las transformaciones de las orientaciones cotidianas de manera concurrente hacia el aquí y el allá constituyen un modo de cambio que acompaña la transnacionalización de distintas instituciones y prácticas sociales entre migrantes (Vertovec, 2006:164). La bifocalidad de entre el aquí y el allá, para el caso de los médicos tradicionales, se refleja en realizar prácticas de sanación a la distancia. Efectúan rituales de sanación para migrantes cotidianamente, se mantiene las creencias de la efectividad de los rituales aunque el enfermo migrante no esté presente físicamente.

migrantes no son la excepción. Desde la distancia continúan con los rituales, principalmente aquellos que son para conservar el trabajo, la abundancia de bienes materiales y de servicio, pero sobre todo los que están ligados a la vida conyugal y las envidias entre familiares y paisanos. En este sentido los migrantes se comunican con sus parientes al pueblo para que realicen los rituales con el *sikuame* “hechicero”. Realizan limpiezas, sanaciones, adivinaciones y ritos para vivir bien. Se visitan los lugares sagrados para los rituales en nombre del migrante que solicitó el servicio y es sustituido por una fotografía o ropa de reciente uso. De tal manera que el migrante se encuentra distante pero su espíritu, *Anima* como ellos le llaman, está presente en el lugar del ritual.

Son las mujeres migrantes las que con más frecuencia recurren a este tipo de prácticas. Principalmente aquellas relacionadas con las infidelidades del marido o la disolución de la unión conyugal en Estados Unidos. Las migrantes se comunican con sus familiares en Araken, la madre o la hermana, para solicitar ayuda y realizar los rituales encaminados a preservar el matrimonio o evitar las infidelidades. El vivir en un contexto distinto no implica la eliminación de la hechicería por parte de los migrantes. Son prácticas que continúan vigentes y que resuelven problemas de la vida diaria en contextos donde no conocen la forma de atender dichos problemas familiares.

Las prácticas de la hechicería y medicina tradicional la desarrollan los migrantes indígenas en general. Alicia M. Barabas (2008) en su estudio sobre migrantes indígenas oaxaqueños en Estados Unidos menciona que existen fuertes lazos simbólicos que mantienen los migrantes con sus comunidades, éstos se reflejan con la cura de ciertas enfermedades. Para el caso de los mixes que radican en California la ropa del migrante enfermo es llevada al cerro de Zempoaltepec, para realizar limpiezas y rituales de curación, ellos piensan que las enfermedades del alma se curan en el lugar de origen del enfermo. Para el caso de los migrantes mixes en Estados Unidos a falta de sus lugares sagrados como cerros, cuevas o iglesias levantan pequeños altares en las casas que habitan para llevar a cabo los rituales y ceremonias de la vida privada y comunitaria. “En el altar se reproduce el cosmos y las cinco orientaciones cardinales, en él suelen realizarse pedimentos y las limpiezas terapéuticas con huevos y hierbas, los mixes coinciden en que las enfermedades de susto y espanto se incrementan en lugares de migración y durante el tránsito” (Barabas, 2008: 189-190).

Para los migrantes araqueños el campo de la medicina alópata, al igual que en la medicina tradicional y las consultas al médico de la clínica rural es una práctica cotidiana. Ahí acuden los familiares de los migrantes para consultar el tipo de medicamento para enfermedades como la diabetes, hipertensión y las relacionadas con las condiciones de trabajo; padecimientos reumáticos y accidentes de trabajo. Las consultas de migrantes vía telefónica no son frecuentes, sin embargo, existe un intercambio de medicamentos recetados por el médico, los que son enviados por correo postal con un pequeño instructivo de las formas de uso.

Una vez que el migrante vuelve al pueblo, uno de los principales problemas de salud que enfrenta la clínica rural es la atención de personas diabéticas, tanto de hombres como de mujeres. Los araqueños que regresan no continúan con la aplicación de insulina diaria, lo que ha provocado el deterioro de los enfermos y la implementación de pláticas con respecto al cuidado de la salud en este rubro. Para el caso de las enfermedades derivadas de los hábitos alimenticios adquiridos en Estados Unidos Mariángela Rodríguez (2010) en su estudio sobre migración y cambio cultural en Acachuen, Michocán, demostró que los cambios que experimentan los migrantes en los patrones de consumo están directamente relacionados con las nuevas costumbres adquiridas en el norte y la alimentación con comida chatarra, que tiene mucha aceptación, ésta es considerada como una forma de alimentación moderna que requiere poca elaboración y a la que se tiene acceso con el dinero de las remesas. Menciona a la migración como factor principal en el detonante de enfermedades como la diabetes, el cáncer y VIH, a causa de ésta última han muerto dos migrantes en Acachuen. Uno de ellos estuvo por muchos años en Estados Unidos a su regreso al pueblo presentó los síntomas y características de la enfermedad y murió a pocos meses de haber llegado. El otro individuo murió de la misma enfermedad en el norte y lo trajeron en una caja sellada. En otros casos los familiares no comunican la enfermedad del migrante y la hacen pasar por otra, como el cáncer, por el estigma y el rechazo social al que se enfrentan sus familiares. La autora afirma que los casos son más de los que se piensan. La otra causa de muerte en migrantes es el cáncer, derivado principalmente por las condiciones laborales, ya que son expuestos a químicos y pesticidas (Rodríguez, 2010: 147-152). Para el caso de Araken no se tiene registro de enfermedades de transmisión sexual, al menos no como consecuencia de la migración. Sin embargo, el médico del centro de salud

comentó que la gente de la localidad es muy reacia a tratar los temas relacionados con la sexualidad y no reportan este tipo de enfermedades en la clínica del lugar, no descarta la posibilidad, pero tampoco tiene elementos para asegurar la existencia de las mismas.

III.5.8. La migración y la lengua p'urhepecha

En los datos del Censo de Población y Vivienda realizado por el INEGI en 2010, de los 1,906 habitantes censados en Araken 1,710 habla p'urhepecha y español en edad de 3 a 130 años. Y solamente 196 hablan español, no contemplando la población de 0 a 3 años. Aun así el número de hablantes de lengua p'urhepecha es alto. El español es adquirido como segunda lengua y se enseña en las escuelas primarias de la localidad. Quienes no saben leer ni escribir,⁸⁶ aprenden el español de manera coloquial y es utilizado para comunicarse con las personas no indígenas y en la vida cotidiana el p'urhepecha es el idioma en uso. Durante las etapas de migración, la primera generación en su mayoría fue monolingüe: en la segunda aprendieron el español como segunda lengua, mientras que en la tercera ambos idiomas son del dominio de los arakeños.

Los hijos de la tercera generación que migraron siendo niños adquirieron el inglés como tercera lengua durante su estancia en Estados Unidos, la mayoría lo aprendió en la escuela, por lo que el uso de tres idiomas comenzó a ser notorio en los hijos de la tercera generación de migrantes. Otro de los fenómenos lingüísticos se observa en los niños de entre 3 a 15 años de edad nacidos en Estados Unidos, ellos hablan español como primera lengua y el inglés como segunda lengua. El p'urhepecha en ellos ha quedado en desuso, no lo practican y por consiguiente no lo entienden, en Estados Unidos los padres se comunican con ellos en español. En las visitas a Araken estos niños se comunican en la primera lengua con sus abuelos, tíos y familiares con los que conviven y continua siendo un lenguaje muy coloquial, el inglés es la lengua que dominan porque es con ella con la que se comunican en

⁸⁶ Los datos del censo de 2010 mencionan que 369 arakeños de entre 3 a 13 años de edad no van a la escuela. Lo que significa que cerca de una cuarta parte de la población es analfabeta. Para el año del censo el grado máximo de escolaridad de los arakeños fue sexto de primaria con un total de 342, mientras que en secundaria sólo tenían culminado 175 personas. Véase: Censo de Población y Vivienda, 2010. http://www3.inegi.org.mx/sistemas/iter/consultar_info.aspx

la escuela, el acento de su español tiene tonalidades del inglés. Muchos de estos niños y jóvenes realizan el papel de intérpretes, del inglés al español y del español al inglés, de los padres ante cualquier trámite durante su estancia en Estados Unidos.

Actualmente en Araken se puede observar la influencia del inglés tanto en el español como en el p'urhepecha. En el idioma coloquial del español se utilizan frases del inglés españolizado. Frases como “*checkate* que hace la niña”, “*watchate* si ya viene fulano”, “*Ok*”, “*Dadito*” y muchos otros se escuchan en el habla cotidiano del español. El mismo fenómeno lingüístico sucede con el inglés y el p'urhepecha, utilizan la frases como “*checkarini*”,⁸⁷ “*lackiarini el carro*”,⁸⁸ otras como “*¡k'umba, let's go Parachu!*”⁸⁹ Son frases que utilizan los hombres migrantes en la comunidad.

La influencia del inglés aprendido en el trabajo, con los amigos o en la escuela se pone de manifiesto en las conversaciones de hombres migrantes o ex migrantes. En las fiestas, una vez que el fervor ha llegado a su clímax por el exceso de alcohol los hombres comienzan a dialogar en inglés, en español y en p'urhepecha. La primera lengua refiere el estatus del individuo y es una forma de mostrar a los otros su experiencia como migrante, los temas de conversación son los trabajos desempeñados, las actividades de distracción en los fines de semana y el salario percibido durante sus estancias en Estados Unidos. El inglés que utilizan no es fluido y tampoco mantiene una conversación, son palabras o frases en donde predomina el español o el p'urhepecha.⁹⁰

CONSIDERACIONES FINALES

⁸⁷ El significado de “*checkarini*” es “tú revisa”.

⁸⁸ “*Lackearini el carro*” se traduce como “tú ponle seguro al carro”.

⁸⁹ La traducción de la frase es “¡Compadre vamos a Paracho!”.

⁹⁰ Para abordar más sobre el tema del impacto de la migración en la lengua p'urhepecha véase la tesis doctoral de David Alberto Chávez Rivadeneyra, (2014), *Y tú ¿cuándo vas a ir al Norte? Consecuencias de la migración en el lenguaje verbal y no verbal de los purépecha*. Es un estudio sobre el bilingüismo (p'urhepecha-inglés), semiótica en dos espacios: Santa Fe de la Laguna en Michoacán y Arcadia, Florida. El primero es el lugar de origen de los migrantes y el segundo el de residencia en Estados Unidos.

La historia de la migración p'urhepecha de Araken a Estados Unidos tiene aproximadamente setenta años. Es un fenómeno que inicia durante los años cuarenta del siglo XX y continúa en la actualidad. Es una migración que coincide con las etapas migratorias entre México-Estados Unidos. Sin embargo, es una migración internacional, no se registra migración nacional, ni mucho menos regional; es constante y el flujo de migrantes no se ha detenido desde sus inicios, aunque ha disminuido en los últimos años. La primera etapa de la migración de arakeños inicia durante el Programa Bracero (1942-1964), es una migración de hombres en edades de 18 a 45 años; casados y migran de manera temporal bajo contrato de entre 3 meses a un año; quienes no lograron ingresar a Estados Unidos bajo esta modalidad lo hicieron de manera indocumentada. Un migrante de Araken durante este periodo puede tener ambas modalidades, es decir en algunas ocasiones migraron bajo contrato y en otras de forma indocumentada. Fueron empleados en la agricultura en los campos agrícolas de California y Texas, algunos otros se desempeñaron en el tendido de vías de ferrocarril. Otra de las principales características de la migración en este periodo fue que los arakeños siempre migraron en grupo, el monolingüismo fue el motivo por el que lo hicieron de esta manera. En este tiempo los migrantes no sabían leer ni escribir, el arakeño que fungía como líder del grupo por lo regular sabía leer y escribir en español. Los principales centros de contratación a los que acudieron los arakeños fueron a la ciudad de México en 1944; Uruapan en 1945 y la ciudad de Pátzcuaro en 1947. Años más tarde se dirigieron a los centros de contratación de Guanajuato, Sonora y Nuevo León. La principal causa por la que se iniciaron como migrantes fue por el desplome de la agricultura y trabajo forestal como consecuencia de la explosión de volcán Parícutin en 1943. El desastre ecológico duró más de una década y fue un factor decisivo para que los indígenas de esta región fueran apoyados por el gobierno mexicano durante las contrataciones.

La segunda etapa de la migración de arakeños a Estados Unidos es de 1965 a 1985, en el periodo conocido como de los indocumentados. Al igual que la etapa anterior, los migrantes se desempeñan en el sector agrícola en los estados de California, Texas, Nuevo México y Arkansas. Es una migración de hombres jóvenes, en calidad de jefes de familia y otros en su etapa de solteros. Para estos años utilizan las redes de parentesco que se había formado por más de dos décadas atrás. Al igual que en la etapa anterior es una migración en

grupos compuesta por hermanos, primos o amigos. Para este periodo la mayoría de los indígenas domina el español como segunda lengua, sin embargo, el analfabetismo entre migrantes se mantuvo elevado, las mujeres ingresaron al fenómeno migratorio a finales de la década de los setenta. La principal causa por la que migran en estos años fueron los constantes conflictos ente comunidades vecinas por tenencia de la tierra y el uso irracional del recurso forestal, además por estos años se intensificó el abigeato entre comunidades y los enfrentamientos armados fueron el “pan de cada día”. Los arakeños por temor a ser emboscados, incluso en su misma comunidad, huyeron de la localidad dirigiéndose principalmente a Estados Unidos. Familias completas abandonaron sus tierras de cultivo, en conflicto y migraron al vecino país del norte.

La tercera etapa de migración comprende de 1986 a finales de los años noventa. En este periodo los arakeños logran su residencia legal en Estados Unidos mediante la Ley de Amnistía decretada en 1986. Se dio una diversificación de los mercados de trabajo y por consiguiente la movilidad hacia la Costa Este de Estados Unidos fue el principal atractivo. Se establecieron en Tennessee, Norte y Sur Carolina y Florida, empujándose principalmente en el sector de servicios, restaurantes, jardinería, agricultura y en las granjas de pollos y cerdos. Durante este periodo, al igual que los anteriores la migración se realizó en grupo, consolidando las redes de parentesco, de tal manera que los arakeños mantuvieron un vínculo directo entre ellos. Se da una migración por reunificación familiar, no sólo de la familia nuclear, sino la extensa con el motivo de legalizar su situación migratoria mediante la Ley de Amnistía. Para este periodo los migrantes cuentan con estudios de primaria, saben leer y escribir en español, sin embargo, el grueso de la población migrante, principalmente las mujeres se mantienen con alto grado de analfabetismo. En este periodo el “coyotaje” de indocumentados se agudiza y los arakeños que cuentan con residencia en Estados Unidos regresan a la comunidad para ser ellos quienes trasladen a sus familiares y paisanos a la frontera norte y pasarlos de forma indocumentada. Los costos del traslado aumentan y las familias de migrantes pasan años endeudas por el hecho de migrar.

La migración de arakeños a Estados Unidos actualmente se ha consolidado de tal forma que migrar es una especie de “oficio”, principalmente para los hombres, así como

existen carpinteros, artesanos, lauderos, agricultores, profesores rurales, etcétera, ser migrante es una de las actividades que todo joven pretende ser. Esto es producto de varias décadas de migración a Estados Unidos, el impacto se refleja en la vida cotidiana en las múltiples acciones de las familias y la comunidad. Cada grupo familiar en Araken cuenta con más de dos integrantes en Estados Unidos. Son dos los principales lugares donde residen los arakeños: Watsonville, California y Morristown, Tennessee. En ambos lugares los mercados de trabajo son en la agroindustria y las empacadoras de carnes. Las jornadas laborales son de ocho y hasta doce horas, los salarios que perciben son los más bajos. Los arakeños en Estados Unidos alcanzan los niveles más bajos en cuanto a escolaridad, su principal actividad es trabajar en los campos agrícolas para contribuir a los gastos familiares. Las remesas que envían los migrantes a Araken varían según las necesidades de la familia. Estas pueden ser de 100 a 500 dólares al mes. Se utilizan para cubrir necesidades primarias como alimentación, salud, pago de servicios y educación básica de los hijos, también para la remodelación o construcción de la vivienda y finalmente para fiestas familiares y comunales. Las remesas no se destinan a la educación media superior y superior de los hijos en Araken, puesto que el grado máximo que alcanzan es de nivel secundaria.

Las redes sociales en Araken tienen como base el parentesco consanguíneo y ritual, es decir las relaciones parentales inculcadas en Araken, se manifiestan durante el proyecto migratorio tanto en el lugar de origen como en el de residencia. El éxito de la migración de arakeños en gran medida ha sido porque dichas redes se consolidaron desde hace más de cuatro décadas. La familia se ha redefinido a causa de la migración, es decir, en un contexto transnacional conviven parientes consanguíneos y rituales, principalmente aquellos que tienen que ver con el padrinazgo de los hijos. Las redes de parentesco se afianzan porque entre los arakeños la endogamia es uno de los vínculos más fuertes en familias de migrantes.

En contextos transnacionales, como lo es Araken, los medios de comunicación cobran mayor importancia, ya que permiten un vínculo directo y en tiempo real con sus familiares más allá de las fronteras. El teléfono celular es el principal medio de comunicación utilizado por los familiares de migrantes. La comunicación por este medio es

de dos veces por semana, mientras aquellos que utilizan el teléfono fijo llaman cada ocho días. Los principales temas de conversación son los referentes a la salud, el uso de las remesas, los pormenores de la familia tanto en el ámbito doméstico como en la comunidad. En el imaginario de la gente de Araken, lo que sucede en el pueblo inmediatamente lo saben los arakeños que viven en Estados Unidos, porque el acceso es rápido y fácil. Se puede observar que los familiares de migrantes hablan más de una hora por teléfono, incluyendo a todos los miembros de la familia que se encuentren presentes. El video, tanto de fiestas familiares como de películas de la fiesta patronal, une dos campos sociales, el del migrante y el no migrante. Es un vínculo directo en tiempo real en donde se comparten saludos, festividades, modas en cuanto a la ropa tradicional de las mujeres, rituales y todos aquellos elementos culturales que permiten afianzar la identidad de los migrantes de Araken.

La comunicación vía telefónica ha servido como enlace para continuar con prácticas tradicionales, como la medicina tradicional. Actualmente los migrantes se comunican con sus familiares en Araken para solicitar los servicios de los médicos tradicionales y hechiceros de la comunidad. Para los arakeños migrar no significa dejar de practicar las formas tradicionales de curación y sanación del cuerpo físico y espiritual. Existe una combinación de prácticas, por un lado la medicina occidental en el lugar de residencia y por el otro los conocimientos tradicionales que han pasado de generación en generación. Si bien es cierto que los médicos tradicionales no migran, obtienen información de los enfermos por medio de los familiares que viven en Araken, en otros casos los migrantes se comunican con ellos vía telefónica para comunicar sus padecimientos. Bajo el consentimiento del migrante se llevan a cabo rituales de sanación sin que ellos estén presentes, objetos y prendas de vestir los sustituyen.

La migración internacional ha modificado la vida cotidiana de los arakeños, principalmente en el campo económico. Actualmente las familias y la comunidad dependen del envío de remesas, sin embargo, algunas de las prácticas culturales se mantienen a pesar del constante ir y venir de sus habitantes. El sistema de parentesco permanece, así como las normas y lealtades que lo sustentan, éstas trascienden fronteras y de ellas depende el éxito de la migración. Sin embargo, uno de los estragos de la migración internacional se refleja

en aquellas familias de migrantes que no mantienen comunicación y el envío de remesas es nulo. Son sus familiares los que se encuentran en el nivel económico más bajo de la localidad y dependen exclusivamente de la actividad artesanal. De igual manera aquellos comuneros, jóvenes, que alguna vez migraron y que actualmente radican en la localidad son quienes desempeñan los trabajos de agricultura, laudería y también son músicos. En su discurso recuerdan la experiencia migratoria una y otra vez y añoran un pasado que fue y no se aprovechó. Sus familias dependen directamente de la actividad artesanal que realizan las mujeres y también son ellas quienes experimentan altos niveles de violencia por el consumo excesivo de alcohol que realizan los maridos ex migrantes bajo pretexto de fiesta familiar, comunitaria o en reunión de amigos.

CAPITULO IV

SEXUALIDAD Y KAXUMBECUA “HONORABILIDAD” EN UN ESPACIO TRASNACIONAL

El objetivo de este capítulo es analizar la *kaxumbecua* “honorabilidad” de mujeres y hombres con relación a la sexualidad. Las normas para las mujeres son la modestia sexual, virginidad, abstinencia, vigilancia de la sexualidad, procreación de los hijos y la fidelidad al grupo familiar del marido. Mientras que para el hombre la honorabilidad radica en la defensa de la honorabilidad familiar y en proveer los insumos para la familia; las sanciones impuestas por la sociedad en el caso de las mujeres son la disolución de la unión conyugal, deshonra de los grupos familiares, alienación parental, restricciones familiares y comunales. Mientras que para el hombre la deshonra proviene de la infidelidad de la esposa y de las mujeres del grupo familiar y el incumplimiento de su deber como proveedor.

En un contexto de migración trasnacional, la sexualidad cobra importancia cuando uno de ellos emprende el proyecto migratorio y cambian las formas en cómo se desarrolla el uso y disfrute del placer sexual, que está íntimamente ligado a las normas y valores de la sociedad indígena. En el presente capítulo trataremos de responder a las preguntas ¿en qué se basan las normas de la sexualidad en Araken? Si la *kaxumbecua* es uno de los más altos valores dentro de la escala de las normas y conductas ¿cuáles son las formas en que los individuos mantienen su honorabilidad? ¿Cómo viven la sexualidad las mujeres esposas de migrante en ausencia de sus maridos? ¿Las relaciones extramaritales en Araken son producto de la migración trasnacional? Para responder he dividido el capítulo en cinco puntos centrales. En el primero abordo las normas de la sexualidad para la mujer y de cómo estas se relacionan con su honorabilidad. En el segundo analizo la importancia de la

virginidad y la pureza sexual de las mujeres, enfocándome a dos connotaciones: como capital económico para el arribo al matrimonio y a su vez la virginidad como capital simbólico de las mujeres solteras. En el tercer apartado doy un panorama general sobre los primeros acercamientos en la sexualidad del hombre a través de rituales específicos como es la fiesta del carnaval. En el cuarto analizo las relaciones extramaritales y la migración transnacional y cómo viven la sexualidad las mujeres casadas en ausencia del marido migrante. Finalizo el capítulo abordando la sexualidad en el caso de los hombres y de cómo se construye su *kaxumbecua* “honorabilidad” en un espacio de migración transnacional.

IV.1. LAS NORMAS DE LA SEXUALIDAD PARA LAS MUJERES Y LA PRESERVACIÓN DE LA *KAXUMBECUA* “HONORABILIDAD”

La *kaxumbecua* “honorabilidad” de las mujeres de Araken gira principalmente en torno a su sexualidad. Las mujeres *kaxumbitecha* “honorable” gozan de prestigio ante su comunidad por guardar las normas del *sesi irekani* “vivir bien”. En Araken existe una estructura de prestigio marcada por un conjunto de posiciones o niveles de prestigio que resultan de la aplicación de una línea (basada en la moral sexual) de valoración social, de los mecanismos por medio de los que los individuos alcanzan determinados niveles o posiciones y de las condiciones generales de reproducción del sistema de estatus.

Para Ortner y Whitehead (2013) el estatus de un individuo depende de las evaluaciones que otros hagan de él o de su posición social; éstas le confieren prestigio o estigma social. Un grupo de estatus se compone de una cierta cantidad de individuos que comparten la misma posición. Para las autoras las fuentes de estatus o prestigio son escasas y directas; el control de los recursos materiales, el poder político, habilidades personales y el contacto con los ricos y poderosos (Ortner y Whitehead, 2013: 151-154). En Araken, para el caso de las mujeres, lo que confiere estatus y prestigio es la forma en cómo viven su sexualidad y la relación que existe con su sistema de creencias que dictan sus normas. “La estructura de prestigio”⁹¹ se sustenta en creencias y asociaciones simbólicas definidas con

⁹¹ Para las autoras una estructura de prestigio son todos aquellos sistemas ideológicos arraigados, ejemplo de ello son el sistema de rango aristocrático de Polinesia, el sistema hindú de castas, los estados medievales europeos etcétera. Las estructuras de prestigio son estructuras “emergentes” o parcialmente autónomas, y tienen propiedades que no pueden reducirse directamente a las relaciones de producción en el sentido

precisión; aparecen como una expresión directa. Estas creencias y asociaciones simbólicas confieren sentido y obligatoriedad al ordenamiento de las relaciones humanas en patrones regulares de casos, autoridad y obediencia. Es por eso que pueden ser consideradas como ideologías legitimadoras. Un sistema de diferenciación social relacionado con la asignación de valor a personas y grupos, que esté fundado sobre cualquier base material”.⁹²

La estructura de prestigio para las mujeres en Araken tiene como base una moral sexual y ésta dicta ciertas normas de comportamiento hacia hombres y mujeres, para 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 sobre los discursos de poder que existen sobre el sexo en la cultura, sobre las reglas y normas que se instauran sobre el ejercicio de la sexualidad en ese orden social.

Existe un entramado de reglas con respecto a la sexualidad tendiente a reprimirla, Foucault (1977) menciona que la represión está profundamente anclada, posee raíces y razones sólidas, que pesa sobre el sexo de manera tan rigurosa que una única denuncia no podría liberarlos; el trabajo sólo puede ser largo. Tanto más largo sin duda cuando que lo propio del poder es ser represivo y reprimir con particular atención las energías inútiles, la intensidad de los placeres y las conductas irregulares (Foucault, 1977; 16-17). La represión no está centrada en prohibir la sexualidad, sino reglamentarla y en Araken dicho poder lo ejercen los hombres al interior de la familia y es ejecutado por las mujeres y éstas también reprenden los comportamientos sexuales de los hombres. Se crean una serie de discursos que legitiman el control de la sexualidad. La represión de la sexualidad no es del hombre hacia la mujer, la prohibición es una forma de mantener el control tanto de hombres como de mujeres por parte del colectivo. Es decir, las mujeres hacen valer las normas respecto a la sexualidad de las mismas mujeres, al igual que los hombres. Los hombres hacen valer las normas de la sexualidad entre ellos y también a las mujeres.

marxista del término. Esta autonomía depende de la importancia que tenga la tradición en el mantenimiento de un estado de cosas cristalizado en el pasado y de la presencia de una ideología legitimadora que actúe como filtro entre el poder social y la eficacia de su forma más burda por un lado y la distinción en el estatus públicamente aceptada por el otro. Los elementos específicamente culturales del fenómeno sociocultural del prestigio parecen proporcionar una vida propia e independiente a las estructuras de la diferenciación por estatus (Ortner y Whitehead, 2013:155).

⁹² *ibíd.*

Ana María Ramírez (2001), en su estudio sobre mujeres p'urhepecha de Cherán, menciona que existen ciertos discursos para reglamentar el uso del placer sexual de la mujer con la finalidad de hacerlo compatible con la exigencia de una vida sedentaria y disciplinada, y a su vez se asegura una descendencia legítima. Los discursos sobre la restricción de la sexualidad femenina son los salvaguardas de la cohesión familiar y el instrumento que mantiene a salvo la integridad y el honor familiar y a la vez que constituye para la mujer, la posibilidad de contraer uniones matrimoniales respetables (Ramírez, 2001; 51). Para el caso de las mujeres de Araken una de las principales reglas es que la mujer no puede ejercer su vida sexual antes del matrimonio, casarse es la única forma de iniciar con la vida sexual, mediante el matrimonio se obtiene una especie de “aprobación” o “permiso” por parte de los grupos familiares y de la comunidad para llevar dicha acción.⁹³ Cuando el padre o la madre encuentra a la hija tomada de la mano con el novio o llega tarde a casa, los padres utilizan la frase: “*si vas andar así, portándote mal* [insinuando que tiene contacto físico con el novio] *mejor ya cástate, y deja de andar avergonzándonos*”. Lo que demuestra que la vida sexual de las mujeres, solteras, casadas, viudas o separadas, es de interés colectivo y es fuertemente controlado por la familia.

En Araken la *kaxumbecua* “honorabilidad” femenina radica en su modestia sexual, este postulado no es único de la localidad, así lo demuestra Peristiany (1968) en su estudio de la sociedad grecochipriota. Esto se refleja en su forma de vestir, su mirada, su habla, sus actitudes, en presencia de hombres; deber ser virgen si es soltera y una señora si es casada. El ideal máximo de la mujer será casarse virgen en sus sentidos y en su mente y es por eso que existen una serie de prohibiciones rituales ya que una doncella se deshonor no sólo por el contacto sensible, sino por el involuntario despertar de un deseo. De la mujer que se

⁹³ En Araken existe normas establecidas en torno al ejercicio de la sexualidad para la mujer. La norma no escrita dice que si una mujer ejerce la sexualidad antes del matrimonio no será candidata a éste, nadie va a quererla como esposa; el novio o pretendiente no puede tocar el cuerpo de la novia porque ella pierde la virginidad; si durante el noviazgo la mujer se besa con el pretendiente o novio existe la probabilidad de embarazo; la mujer soltera que habla de sexo es porque ya lo ha tenido y es una deshonor para ella, sólo la mujer casada puede hablar de ello entre sus iguales, pero con mucha cautela; durante la soltería la mujer jamás puede ver el cuerpo desnudo de un hombre, esto se hace una vez que se casa, pero no hablará del tema con nadie; no es correcto que la mujer soltera muestre alguna parte del cuerpo desnudo, es la deshonor más grande que puede tener, incluso si llega a pasar por accidente. Una vez que la mujer se casa la regla primordial es que el acto sexual se ejerza sólo con el marido y con el fin de procrear. El recato sexual frente al marido es otra norma, ella no puede expresar su conocimiento sobre el tema, mucho menos sugerir sobre el acto sexual en la intimidad. Lo que significa que en la comunidad nadie habla de sexualidad abiertamente, incluso entre mujeres casadas se utiliza un lenguaje metafórico para referirse al tema.

comporta de acuerdo con el código de honor, se dice que es una mujer honrada, lleva implícito el hecho de que por esa conducta sea digna de que se le honre. Una mujer de virtud ligera se dice que no es temerosa de Dios, es una mujer sin ley, sin vergüenza. En el honor femenino están implicados la personalidad total de la mujer y el grupo o familia a la que ella pertenece (Peristiany, 1968: 182-183). Estos parámetros son los que establecen cuáles mujeres son las dotadas de honor y a quiénes se les niegan.

En espacios transnacionales preservar la *kaxumbecua* “honorabilidad” de las mujeres gira en torno a la estricta vigilancia de la vida sexual. Se designan responsables en la familia para vigilar y preservar el honor familiar en ausencia del jefe. Son las mismas mujeres (suegras, cuñadas, madrinas, comadres, vecinas), encabezadas por la madre, quienes desempeñan un papel de mentoras respecto a las mujeres y es ella quién vigila la vida sexual de las demás integrantes. En la última década las parejas jóvenes intensificaron la migración a Estados Unidos y los hijos de ellos por lo regular se quedan en el lugar de origen y mantienen la residencia patrilocal, lo que significa que se quedan bajo la tutoría de los abuelos paternos. Una vez que los nietos alcanzan la pubertad, en especial las mujeres, exigen a la pareja de migrantes que regresen para vigilar a las hijas que están entrando a la edad de casaderas. En estos casos quien regresa es la madre y mantiene la residencia patrilocal y es ella en quien recae la responsabilidad de vigilar a las hijas con respecto a su sexualidad. Desde la distancia el esposo migrante vigila las formas en cómo viven la sexualidad tanto su esposa como hijas. Una de las principales vías para hacerlo es el teléfono celular. El teléfono no debe apagarse ni de día ni de noche, es el medio por el que se vigila el comportamiento de las mujeres.

En los casos en los que la pareja se haya llevado a los hijos a Estados Unidos y una vez que éstos entran a la adolescencia, los migrantes de Araken regresan a la comunidad. El discurso es que en Estados Unidos no se puede controlar a los hijos, principalmente a las mujeres y los hijos una vez que crecen quieren independizarse de la familia y ese el motivo por el que regresan:

Nosotros nos venimos de California cuando mis hijas empezaron a crecer. Yo le dije a mi esposa que ya era hora de que nos regresáramos al pueblo. Mis

hijas ya estaban creciendo y quien sabe lo que iban hacer por allá, la mayor tenía 18 años y antes de que se nos casaran por allá planeamos venirnos. En eso estábamos cuando hablamos con ellas y les dijimos que el próximo fin de semana nos regresaríamos para el pueblo. Una de ellas nos dijo ese día que se iba a meter a bañar, y no salía del baño, fuimos a buscarla y no estaba, salimos a la calle y nada. La otra dijo que saldría a buscarla con unas amigas y se fue. Al poco rato llegaron unas personas a avisarnos que ya se había ido con el novio. A las dos horas llegaron otros vecinos y me dijeron que a la otra también se la había robado el novio. Así es que dos de mis hijas se quedaron allá, una de 16 años y la otra de 15, teníamos otra de 18, otra de 13, el muchacho tenía 10 años y la bebé tenía 6. Le dije a mi esposa, vámonos de aquí antes de que nos quiten a todas. Por eso fue que nos venimos. No queríamos dejar a las hijas allá y ellas no entendieron (Don Julián P. S., 65 años de edad, Araken, Michoacán, 2013).

Don Julián y su familia migraron en el años de 1990 a Estados Unidos, se establecieron en California y regresaron a Araken en mayo de 1994. Los hijos de don Julián nacieron en Araken y fueron educados conforme a las normas tradicionales. Don Julián no permitió que las hijas fueran a la escuela en California porque no le pareció adecuada la forma como se educaba a las mujeres en esos contextos. El motivo por el que regresaron fue porque las hijas adolescentes comenzaron a tener novio, don Julián en la entrevista expresó no tener control sobre las hijas y decidieron regresar a la comunidad. Sin embargo, dos de las hijas se casaron en California antes del retorno, mientras que las dos menores se casaron en Araken y al poco tiempo regresaron a Estados Unidos en calidad de casadas.

Una vez que se establecieron de nuevo en Araken don Julián siguió migrando al estado de California, su esposa se quedó a cuidar a sus hijas y no volvió a ir a Estados Unidos. La estricta vigilancia durante la edad casadera de las mujeres es porque existe el riesgo de perder su honorabilidad. Durante el noviazgo se reafirma la autoridad de la figura paterna, otros que asumen dicha autoridad son los hijos, los hermanos o incluso la madre en ausencia del padre. Todos ellos vigilan y controlan los comportamientos de las mujeres solteras.

La restricción de la sexualidad está acompañada de desinformación respecto a los temas sexuales y dentro de la familia el tema sexual está vetado de toda plática formal, existen otros mecanismos de cómo hacer llegar la información, por ejemplo, en pláticas

informales entre madres e hijas, o se designa a una tía o mujer mayor del grupo familiar para que aborde el tema de manera muy escueta. Los hombres jóvenes adquieren información por distintos medios: la escuela, la clínica, medios de comunicación y por objetos con temas sexuales traídos de Estados Unidos (películas, juguetes sexuales, etcétera.). La información sobre la sexualidad se aprende en el juego y en espacios de convivencia colectiva.

Para el caso de las mujeres el tema se aborda una vez que son adolescentes y es escasa la información que se obtiene. Como ya mencioné anteriormente, es la madre o las tías quienes las instruyen en los temas de la menstruación y los cuidados que deben tener. Principalmente aluden a la forma de alimentación e higiene, los temas se abordan en una sola sesión. Las restricciones marcan el ritual de paso de un estadio a otro y a las mujeres en esta etapa les prohíben salir a jugar con sus hermanos o compañeros de escuela y les dan instrucciones sobre cómo deben portarse durante la etapa de noviazgo:

[...] cuando empecé a menstruar mi mamá nunca me platicó nada, ella se dio cuenta mucho tiempo después. Un día me habló sobre tener novios. Me dijo que si ya tenía novio en la escuela me cuidara mucho porque los hombres son muy malos. Que no me anduviera dejando que me agarrara del rebozo porque ya no iba a ser muchacha, y que si me dejaba besar podía tener un bebé (Tsitsiki S. R., 23 años de edad, Araken, Michoacán, 2013).

Cuando se habla sobre la sexualidad entre mujeres se utiliza un lenguaje metafórico para referirse a ciertos temas. “Cuidarse de los hombres porque son muy malos” puede significar que los hombres tienen como objetivo seducir a la mujer y proponerle tener relaciones sexuales antes del matrimonio. El no dejarse agarrar el rebozo o cualquier otra prenda de vestir significa que si la joven permite se le desnude, y mantenga relación sexual, pierde su honra, deja de ser virgen. El hecho de que una mujer se deje besar significa que los besos van acompañados de la relación sexual y eso provoca el embarazo, no los besos. También significa que una mujer soltera que se besa con el novio pierde su honorabilidad.

Sin embargo, tanto mujeres como hombres aprenden sobre sexualidad desde que son pequeños, la información no la obtienen dentro de la familia de manera directa:

[...] cuando era pequeño me juntaba con mis amigos a jugar, íbamos a una casa y hacíamos casitas de paja y cobijas, invitamos a jugar a las niñas y jugábamos a los casados. Uno era el esposo y ella la esposa. Jugábamos a tener hijos y hacíamos eso que hacen los papás, nos encerrábamos en la casita y decíamos que ya era de noche, los que eran nuestros hijos vigilaban que no viniera un adulto y cuando ya venían gritaban y nos levantamos pronto y hacíamos como que jugábamos a otra cosa. Pienso que ellos [los adultos] nunca se dieron cuenta de lo que hacíamos... (Elías R. H., 36 años de edad, Araken, Michoacán, 2014).

Los adultos reservan la información respecto a la sexualidad porque se tiene la idea que una vez que el joven tiene la información lo siguiente es practicarlo. En Araken las madres se oponen a que los hijos (hombres y mujeres) vayan a la clínica de la comunidad a recibir pláticas sobre orientación sexual. Creen que dichos temas son exclusivos de las personas casadas y han manifestado su inconformidad con el personal de la clínica por abordar dichos temas. Las normas restrictivas respecto a las relaciones sexuales han detonado que los jóvenes se casen a temprana edad. En ellas la edad para contraer matrimonio es de 13 a 18 años y en los hombres la edad oscila entre 16 y 20 años.

La principal causa de los matrimonios precoces es iniciar con la práctica sexual de manera “formal” ya que es aprobada por los grupos familiares de ambos contrayentes. En la etapa de adolescencia tanto el hombre como la mujer inician la vida sexual una vez que formalizan la relación conyugal. No es mal visto en esta cultura que las mujeres se casen a los trece años y den inicio a las relaciones sexuales y cuando esto sucede se atribuye a que es la naturaleza, el instinto sexual, es lo que determina el matrimonio precoz. Incluso en el imaginario de los padres tanto del hombre como de la mujer, aceptan casar a sus hijos jóvenes antes de saber que tienen contacto sexual en la relación de noviazgo. Si se observa a una pareja de novios tomarse de la mano o abrazarse en la obscuridad la sugerencia es casarse o guardar la abstinencia sexual.

En Araken no es mal visto casarse joven, tener relaciones sexuales y ser padres adolescentes. Sin embargo, es deshonroso tener relaciones sexuales en estado de soltería, independientemente de la edad que se tenga y de si eres hombre o mujer. En el caso del hombre soltero, separado o viudo que anda con varias mujeres, la sugerencia del grupo familiar y de amigos es que debe casarse y dejar de andar con una y con otra mujer. Se

espera que el hombre engendre hijos inmediatamente después de iniciar la relación conyugal, de eso depende su honra y su hombría.

IV.2. LA VIRGINIDAD COMO CAPITAL SIMBÓLICO EN LAS HIJAS DE MIGRANTES

En Araken la virginidad de una mujer es fuertemente valorada y parte de su *kaxumbecua* “honorabilidad”. Ser virgen tiene connotaciones distintas: es un *capital femenino* para lograr un matrimonio estable y es *capital simbólico* por la serie de atribuciones morales y de prestigio que trae consigo el ser virgen, no sólo para la mujer sino para el grupo familiar en general. En cuanto *capital femenino* el concepto es tomado de un estudio llevado a cabo con mujeres inmigrantes en la zona metropolitana de Los Ángeles, California, por Gloria González-López (2009). La autora menciona que la pureza sexual es concebida socialmente como un recurso para progresar y mejorar su condición de vida; le da el carácter de capital femenino, es decir la virginidad adopta un valor de intercambio social que las mujeres, en un grupo social subordinado en una sociedad patriarcal, utilizan para mejorar y maximizar sus condiciones y oportunidades de vida. La abstinencia prematrimonial está ligada con dinámicas familiares y de género socialmente articulada y entrelazada con una compleja ética del respeto a la familia, que relaciona el honor de la familia con la virginidad de la hija. El ideal de preservar la pureza sexual hasta el matrimonio se deriva del conocimiento que tiene la mujer de que los hombres prefieren casarse con vírgenes (González-López, 2009: 56).

Las mujeres p'urhepecha de Araken que mantienen la virginidad⁹⁴ durante la soltería adquieren respeto y son consideradas *kaxumbetiecha* “honorables” en la familia y la

⁹⁴ El culto de la virginidad se relaciona con la religión dominante de tres maneras: 1) es *normativa*, en el sentido que la iglesia católica insiste en la virginidad de las mujeres en el momento del matrimonio; 2) es *coalicionista* en términos de la alianza católica con una sociedad patriarcal que disminuye el estatus moral de las mujeres que no pueden o no están dispuestas a mantener la virginidad; y 3) es *coercitiva*, una consecuencia de los mecanismos sociales de control moral que históricamente han definido a una mujer carente de experiencia sexual como “sagrada y pura” y a una mujer sexualmente activa como una “profana e impura”. Texto de Amuchástegui, 1998, citado por González-López (2009).

comunidad. Para Ramírez (2001) en su estudio sobre mujeres p'urhepecha de Cherán, el significado de la virginidad tiene un aspecto moral que no sólo se manifiesta en las reglas o valores que se encuentran compartidos por la gente de la comunidad, también implica una compleja relación de valores con el mismo sujeto, y aunque esto no signifique tener una conciencia de sí, si existe la constitución de sí mismo como “sujeto moral” (Ramírez, 2001; 53). Es aquí donde la virginidad se vuelve un *capital simbólico*. Una mujer de mayor edad que se sigue conservando soltera y virgen, socialmente tiene un carácter de pureza, es ampliamente respetada y es el ideal a seguir para todas aquellas mujeres que no logran la relación conyugal. Para el caso de las solteras jóvenes ser virgen también es sinónimo de pureza, en este periodo ellas entran en la categoría de *uananacha*.⁹⁵

Al igual que en contextos urbanos en Araken la virginidad se vuelve un *capital femenino* con beneficio individual a corto plazo al momento de contraer matrimonio, también es un *capital simbólico* que impacta de manera colectiva. A diferencia de las mujeres inmigrantes en Estados Unidos que estudia Gonzales-López, en donde afirma que la virginidad de las mujeres garantiza una mejor vida económica y social para ellas y sus familias, es una especie de dote social (2001; 61-62); para las mujeres indígenas de Araken la virginidad es un valor, una virtud que debe cultivarse desde la infancia. El impacto de la virginidad no es solamente al momento de casarse y asegurar una vida económica estable y un matrimonio sin reproche, sino previo al matrimonio y durante los rituales del mismo. Una mujer soltera y virgen su *kaxumbecua* “honorabilidad” le da acceso al sistema de cargos religiosos.

En Araken el vínculo virginidad y religiosidad está entrelazado y las mujeres vírgenes son las servidoras de los cultos a la virgen María dentro del sistema de cargos (el tema se aborda a profundidad en el capítulo VI). En esta etapa de la vida, a la mujer virgen se le nombra y da el cargo de *uananacha*, entre ellas hay jerarquías que están definidas por la

⁹⁵ El significado literal de *uananacha* proviene del vocablo *uana*=atravesar o cruzar, *ncha*=cuello u hombro, lo que se traduce la que lleva cruzado en el hombro algo, en este caso se entiende la que lleva en andas la imagen de la virgen. Traducción de Pedro Márquez Joaquín. Se le confiere este término a la mujer soltera, que no haya tenido contacto sexual, quien tiene el cargo de servidora de la virgen María. Su principal función es en las procesiones cargar la imagen de la virgen; rezar el rosario cada determinado tiempo; asear y limpiar su altar; vestir y lavar la ropa de la virgen; en las procesiones es quien carga el estandarte de la virgen María como símbolo de que es su servidora. En Araken se designa el cargo a dos mujeres, la primera se le conoce con el nombre *uananacha k'eri* (*uananacha* mayor) y la *uananacha sapichu* (*uananacha* menor). Sin embargo, el grupo aumenta hasta más de veinte y son lideradas por las dos primeras.

edad y la experiencia. El rango más elevado lo ocupa la mujer virgen de mayor edad y son elegidas por el Cabildo y el carguero del santo patrón, la mayordomía la comparten con su familia. En la actualidad, los gastos erogados para el cargo son elevados y la familia con remesas de migrantes es quien los financia. Ocupar el cargo de *uanancha* es temporal, sin embargo, el prestigio que da a la familia la conduce a otro estatus dentro de la jerarquía comunitaria. Las mujeres vírgenes en el cargo asisten a la iglesia de la localidad a dar sus servicios para el aseo y los arreglos florales del recinto sagrado. Pero también son las guardianas de la virgen y las únicas que tienen acceso a ella en el sistema de culto.

Durante el ejercicio del cargo la *uanancha* se entrega por completo al servicio religioso. Se mantiene en un estado de castidad y santidad tanto en su conducta como en sus valores. Su vestimenta cambia, es más colorida y lujosa en comparación con las otras mujeres que no están en su misma posición. Los padres de estas jóvenes vírgenes son los responsables de ataviar y respetar a la mujer virgen por su estado de santidad. La mujer virgen que acepta el cargo debe mantenerlo y respetarlo por el periodo asignado y no deberá contraer matrimonio hasta cumplir con la responsabilidad.



Mujeres *Unanacha* en el intercambio de obsequios a los cargueros del santo patrón. Araken, Michoacán, octubre de 2013. Fuente: Archivo personal de la autora.



En la fiesta de recibimiento del cargo. La *unancha* menor. Akaken, Michoacán, diciembre de 2013.

Fuente: Archivo personal de la autora.

Los padres guardianes de la virginidad de las hijas, ven el cargo de *uanancho* como una garantía a corto plazo de que la hija no se case a temprana edad. También las inducen a tomar el cargo porque adquieren honorabilidad ellas y sus familias, el beneficio para la familia se traduce en el respeto que les da la comunidad. Los costos del mantener el cargo de *uanancho*, al igual que otros cargos en el sistema de cargos religiosos, son financiados con remesas que mandan los familiares, el padre, hermanos y hermanas de Estados Unidos. En la actualidad las mujeres vírgenes anhelan ser *uanancho* por los beneficios materiales que trae consigo serlo:

A mí el año pasado me eligieron para ser *uanancho* de la virgen [María], dos veces a la semana íbamos a barrer la iglesia y acomodarles las flores a los santos. Los domingos compramos las flores en el tianguis de la cabecera municipal y todo el día nos la pasábamos arreglando el templo. Me gustó ser *uanancho* porque mi papá no me deja salir mucho y como tenía el cargo sólo así me dejaba salir con mis amigas porque le decía que iba al templo. Cuando te dan el cargo es cuando más gastan tus papás en ti, porque te compran toda la ropa nueva y yo le pedí dos trajes completos y si me los compró. ¡Si me gusta que me escojan de *uanancho* porque me va muy bien [...]! [Risa de la entrevistada] (Juanita M. J., 23 años de edad, Araken, Michoacán, 2014).

En el caso de Juanita es hija de padre migrante y es él quien costea los gastos que implica el cargo de la hija. La muchacha argumentó que tener el cargo es un privilegio para ellas porque es una costumbre en su familia y del pueblo. Ella es la menor de cinco hermanas, las mayores en algún momento de su soltería desempeñaron el mismo cargo, es por eso que las eligen, porque en su familia ya existe el antecedente de que las mujeres ocupan el cargo asociado a la virginidad. La madre de ellas también fue servidora de la virgen María, las hijas gozan del mismo estatus social que la madre.

El significado social de ser *uanancha* está íntimamente ligado a la castidad sexual; actualmente las mujeres solteras, a partir de los diez años y mientras permanezcan en estado de soltería, ostentarán el cargo en algún momento. Es una de las normas que ha moldeado la costumbre y que todas las mujeres deberán ejecutar. Socialmente se traduce que aquella mujer que no entra al cargo o que sus familiares no la inducen a ser servidora de la virgen es porque está en duda su pureza sexual. Ser *uanancha* no depende de contar con recursos económicos para solventar el cargo, se acepta porque mediante el cargo se pone de manifiesto la virginidad de la soltera.

Las mujeres solteras, en edad de casarse, mientras son servidoras de la virgen, tienen varios pretendientes e incluso novios. Durante los rituales y fiestas que ellas ejecutan es normal observar que los jóvenes de la localidad las cortejan a la vista de todos, guardando los respectivos cánones. La *uanancha* mayor junto con sus familiares, en uno de los rituales, cuando recibe el cargo, ofrecen una cena y baile en su casa al momento del relevo del cargo. Una vez terminado el ritual comienza el baile para todos los jóvenes solteros de la localidad. Ellas son los principales focos de atención y a la vista de todos son invitadas a bailar por la mayoría de los varones solteros y existe una especie de disputa entre ellos por ganarse el favor del baile con la *uanancha* mayor. A lo largo del baile el joven que más tiempo ha bailado con la *uanancha* es quien se gana sus favores y “derrota” a los otros pretendientes. De tal manera que puede darse el caso que ahí se elija, para el futuro cercano, al marido de la *uanancha*.

Quienes celosamente reproducen la tradición de nombrar los cargos e instaurar los códigos de honor para las mujeres solteras son las instituciones religiosas (el Cabildo y los cargueros), por un lado y la familia. Ya que con la anuencia y financiamiento de ellos se pone en práctica del ritual de castidad y pureza para las mujeres. Las mujeres solteras, vírgenes y con cargo de *uanancha* reafirman su *kaxumbecua* “honorabilidad” en el ritual. Por consiguiente son quienes tienen mejor oportunidad de ser elegidas como esposas por los solteros que cumplan las normas de su deber ser masculino.

Las mujeres solteras que radican en Estados Unidos no entran en este tipo de cargos y están exentas de los rituales de la virginidad. La primera causa es porque pasan muy poco tiempo en la comunidad; sus costumbres no se asemejan a las de las mujeres solteras que

viven Araken; y en la mayoría de los casos se cuestiona la castidad de estas mujeres. Por lo tanto, ellas no cumplen las normas de la soltería y la virginidad, no porque las desafíen, sino porque las desconocen. Aunque los padres en Estados Unidos celebren las fiestas familiares y patronales, las normas y conductas de las solteras son distintas, máxime si estudian en Estados Unidos. Al llegar a Araken no entienden el comportamiento de sus iguales y no los reproducen en el corto tiempo que permanecen en la localidad.

En Araken la virginidad es altamente valorada y la mujer que no llega virgen al matrimonio es repudiada por el marido y la familia de éste. La sanción por no guardar la castidad es la disolución de la unión conyugal, ya sea durante los primeros días o al paso de algunos meses. Devolver a una mujer por no ser virgen es la más alta deshonra que puede existir, tanto para ella como para el grupo familiar al que pertenece. Este tipo de casos no son comunes, sin embargo, existen las excepciones en donde la mujer no es virgen o cuando la pareja tiene duda de ello, la mujer tiende a negarlo para que la unión conyugal no se disuelva, son relaciones cargadas de violencia para la mujer.⁹⁶ Y en muchas ocasiones ellas son abandonadas y el marido migra a Estados Unidos y su regreso es esporádico o casi nulo. La madre del marido cuestiona la virginidad de la mujer, es ella misma quien puede exigir al hijo la disolución de la unión conyugal y el no ser virgen es causal de separación en la pareja.

No sucede así en los casos en que la pareja de novios, que son los menos, mantienen relaciones sexuales previas al matrimonio. Por lo regular se da la unión conyugal, pero si el

⁹⁶ López Austin menciona para el caso de los antiguos nahuas “la virginidad de la mujer era muy estimada, y metafóricamente se equiparaba el himen íntegro a una joya. La virginidad o su pérdida eran dadas a conocer públicamente cuando la mujer llegaba al matrimonio. Existía la costumbre de notificar a los invitados de la boda al sexto día de celebrada la fiesta. Los invitados recibían nuevamente comida: si se les servía en recipientes íntegros, se daba a conocer la virginidad de la novia; si en horadados, la incontinencia en su soltería, y ésta era una causal de repudio. Aparte del peligro de la afrenta pública y del repudio, las jóvenes padecían los temores a los castigos sobrenaturales por su intemperancia, se les decía que una virginidad perdida haría que los dioses podrecieran sus carnes. Pero aún en el caso de que ni los dioses enviaran la enfermedad a la incontinente ni el novio la repudiara tras conocer su falta, sería desgraciada, ya que el marido desconfiaría para siempre de su fidelidad” (López, 2012; 345-346). Sobre la misma temática Enrique Dávalos en artículo sobre la sexualidad en los pueblos mesoamericanos prehispánicos analiza las obras de los misioneros católicos durante los primeros años de la conquista espiritual. Menciona que la virginidad femenina en los pueblos indígenas prehispánicos era valorada. Motolinía escribió que la pareja de casados se unía sexualmente tras cuatro días de ayuno y sacrificio. Mientras que López de Gómara añadió que la sangre de la mujer, prueba de su virginidad, debía ser exhibida. En se mismo sentido los textos sahumados muestran como los padres de familia exhortando a sus hijas a no conocer otro varón excepto a su marido. Y según Diego Durán, entre los nahuas la familia del novio armaba un escándalo y rompía ollas de barro si la nueva esposa de su hijo no resultaba virgen (Dávalos, 2005; 80).

acontecimiento se hace público la madre del marido es quien cuestiona el acto de la mujer y es una de las principales causas de tensión entre nuera y suegra. Esta última puede exigir la disolución de la unión conyugal porque la nuera ni sus padres tuvieron la delicadeza necesaria para cuidar la virginidad. Se pone en duda la pureza de la mujer, aunque sea el marido con quien haya tenido las primeras relaciones sexuales. Lo que deja en claro que tener relaciones sexuales es un acto que se lleva a cabo una vez que se llega al matrimonio. La pérdida de la virginidad recae en la mujer por su flaqueza. Estas concepciones tienen sus orígenes en los pueblos indígenas por la influencia del catolicismo. Noemí Quezada (1996) en su obra sobre sexualidad menciona que la virginidad en la Nueva España estuvo estrechamente ligada a la castidad, fue sumamente valorada y requisito exigido para el matrimonio. La virginidad aseguraba la descendencia y era una virtud que podía suplir la dote y favorecer el ascenso social. Perderla era responsabilidad de la mujer por debilidad y flaqueza. Aun cuando la mujer por amor confiaba en el hombre y accedía a sus requerimientos existiendo palabra de matrimonio como garantía. Se ponía a prueba la fortaleza femenina y la negación al placer, para evitar la confirmación de su debilidad y tendencia a lo carnal y al pecado que se señalaba en el Génesis bíblico. El desprestigio, el abandono y el olvido eran su destino, pagaba con su muerte social la debilidad amorosa; si concebía un hijo, además de ilegítimo, sería espurio, por ser resultado de un acto de lujuria (Quezada, 1996; 207-208).

En los casos en que la mujer no contraiga matrimonio debe conservarse virgen hasta su muerte. A este tipo de mujer una vez que perece se le da la categoría de “angelito” porque muere sin pecado ni mancha alguna. Los rituales del funeral llevan implícito la pureza de la mujer, se le atavía con vestimenta similar a la de la virgen María que es símbolo de su pureza y castidad, son las solteras las encargadas del ritual fúnebre, aun cuando la occisa sea una mujer de mayor edad.

IV.3. LA REPRESENTACIÓN DE LA SEXUALIDAD MASCULINA EN LA FIESTA DEL CARNAVAL

Como ya hemos mencionado párrafos atrás la sexualidad en Araken es un tema que no se conversa dentro de la familia; fuera de ella sí se practica, en especial en el caso de los hombres, ellos desde muy jóvenes tienen sus primeras experiencias sexuales. En el discurso las relaciones sexuales sólo son para la reproducción y se practican hasta que se formaliza la relación conyugal. Sin embargo, en la práctica existen rituales alusivos a ello para el disfrute de la población, especialmente para los hombres. En la fiesta del carnaval el frenesí sexual de los pobladores se refleja en organizar la fiesta llena de excesos, días antes de iniciar el periodo de cuaresma.

La festividad del carnaval es organizada por el carguero del Santo Patrón y el *priosti*, el cuidador de la virgen María, y dura cuatro días iniciando el domingo y concluye el miércoles de ceniza. Ellos junto con sus familiares, los *terunchi*, salen de la comunidad para invitar a dos o más mujeres de alguna ciudad o pueblo cercano (no indígena) para que funja el papel de “caporales”.⁹⁷ Dichos personajes son mujeres jóvenes que serán el centro de la festividad, así que el domingo antes del carnaval el carguero y sus acompañantes se reúnen en la entrada del pueblo para esperar y dar la bienvenida a las señoritas caporales. A su llegada las reciben con una banda de música y truenan docenas de cohetones en su honor. Los cargueros ofrendan a ellas tres trajes tradicionales que deberá usar durante los cuatro días de fiesta.

La mujer caporala debe reunir ciertos requisitos: ser joven, soltera, no ser indígena, y debe estar dispuesta a bailar con todo aquel hombre que la invite, en muchos casos las mujeres que fungen tal papel son trabajadoras sexuales. El carguero hace un contrato con cada una de ellas y se le paga cierta cantidad de dinero, comida y hospedaje. Los acompañantes del carguero, familiares y amigos le dan obsequios a la caporala cada vez que la invitan a bailar. El baile con la caporala es exclusivo para los hombres, las mujeres no pueden invitarla a bailar ni darle obsequios.

⁹⁷ Se le denomina caporala porque es una mujer que imita ser una vaquera. En el sentido de que tiene ganado bobino y es quien los cuida y lleva a pastar. En Araken a dicha mujer le llaman caporala y no vaquera. La caporala tiene razón de ser porque se simula pastar a un toro de madera y manta, que es finamente diseñado y lo carga un hombre sobre su cabeza. Él baila con el toro durante la festividad y lo intercambia con sus compañeros. La mujer caporala simula pastar y baila con el torito.

Durante los tres días principales del carnaval los hombres se acercan a la caporala y la invitan a bailar, por cada canción que bailan ella recibe un obsequio, pueden ser cervezas, refrescos, ropa, zapatos incluso dinero en dólares según sea el hombre que la invite. Los niños, jóvenes, ancianos, solteros o casados bailan con la mujer hasta bien entrada la noche. Ella no tiene descanso, deja de bailar cuando va a comer y al baño. El distintivo para una mujer caporala es usar una nagua roja y le cuelgan un enorme pescado seco en la espalda, un rebozo y un zarape. Durante el baile el frenesí se desencadena porque el hombre que la invita puede abrazarla, tomarla de la mano y platicar con ella por breves espacios. La caporala con sus bailes sensuales acapara la atención de hombres de todas las edades, le hacen una especie de círculo y ella cumple sus deseos de baile y coqueteo.

Las esposas de los hombres que miran el frenesí en la danza están limitadas a presenciar y no oponerse ante tales actos. La fiesta del carnaval es un derroche de bebidas embriagantes, bailes y obsequios para la mujer caporala. El lenguaje simbólico del ritual es el coqueteo e insinuación al sexo por parte de los hombres. Ella no pone resistencia al momento del baile, se deja abrazar, incluso tocar discretamente por algún hombre en estado de ebriedad. Es común que se inviten dos caporales, una joven y una mayor para atender a distintos hombres según su edad.



El *priosti* en el primer cuadro de la imagen. Al fondo la caporala bailando/besando a un anciano de la localidad. Febrero de 2013.
Fuente: Archivo personal de la autora.



Caporales bailando en la fiesta del carnaval. Febrero de 2014.
Fuente: Archivo personal de la autora.

Durante la fiesta del carnaval tanto el carguero del santo patrón como el *priosti*, (carguero de la virgen María) invitan a sus caporalas, ambos cargueros hacen el mismo ritual en la plaza del pueblo los tres días de la fiesta. Durante el segundo día del carnaval las mujeres solteras del pueblo pintan cascarones de huevo de muchos colores, los rellenan con confeti y harina. Por la noche durante el baile ellas les quiebran los cascarones pintados a las caporalas en señal de desaprobación por acaparar la atención de los hombres:

El año pasado me enojé con mi novio en el baile del carnaval. Lo encontré en la plaza y nunca me invitó a bailar, se fue con la caporala y bailó con ella. Me quedé sola arrinconada mirando como él se divertía con esa mujer. No me caen nada bien esas caporalas, los hombres prefieren irse con ellas y a nosotras nos dejan (Tsitsiki S. R., 24 años de edad, Araken, Michoacán, 2014).

El tercer día del carnaval despiden a las caporalas y las llevan a recorrer las principales calles del pueblo. Los hombres bailan con ellas y beben mientras hacen el recorrido. Las mujeres al escuchar la banda de música salen de sus casas con cubetas de agua y les arrojan el agua a las caporalas. Ellas terminan empapadas cuando llegan a la salida del pueblo. Mientras son despedidas las acompaña un sequito de personas que cargan sus obsequios y los hombres se deleitan con ellas al bailar las últimas piezas. Durante los días de baile los hombres se disputan un lugar para bailar con las mujeres. Alardean ante ellas con los mejores obsequios y el baile no sólo desencadena conflictos entre los hombres sino también entre la pareja de casados. Las mujeres al observar que las caporalas son merecedoras de obsequios costosos libran conflictos y alegatos que se hacen públicos en la plaza de la localidad. La relación de los hombres con las caporalas no termina ahí y es usual que los hombres de Araken las visiten en sus lugares de origen, durante la fiesta del carnaval es el primer momento en que los hombres conocen a las caporales, el resto del año ellos las visitarán en sus lugares de trabajo. Aquel hombre que da la mayor cantidad de dinero o el mejor regalo es quien tiene la primacía de la mujer caporala.

La fiesta del carnaval y los bailes con las caporalas es un ritual donde los hombres de Araken reafirman su poder y primacía con respecto a su vida sexual. Ellos son quienes se niegan a cambiar la tradición a pesar de las múltiples quejas de las mujeres ante el jefe de tenencia y los cargueros. Los bailes del carnaval han desencadenado problemas maritales porque muchos de los hombres jóvenes mantienen relaciones extramaritales con las mujeres caporalas, se han dado los casos que los hombres se van a vivir de manera temporal con la jóvenes que han sido invitadas para la fiesta del carnaval.

En la parte simbólica, en la fiesta del carnaval, el papel de la caporala muestra la dualidad en la que se concibe a la mujer. Es decir, encarna los placeres sexuales, la lujuria, el pecado, lo que una mujer respetuosa de *kaxumbecua* “honorabilidad” no debe hacer. En el discurso el hombre se deja manipular y seducir por los placeres sexuales que ella representa. La otra interpretación es que una mujer indígena de Araken no debe parecerse a una caporala en ese ritual, mucho menos en las técnicas de baile y seducción. Durante la festividad las mujeres honorables observan a más de 30 metros de distancia el espectáculo, no deben entablar diálogos con ellas, mucho menos acercarse a los lugares donde ellas interactúan con los hombres.

En una comunidad como Araken, cargada de discursos morales y donde la *kaxumbecua* “honorabilidad” es el ideal a seguir respecto de las relaciones conyugales, el comercio sexual es evidente. Se rige por sus propios cánones en donde la discreción es parte fundamental de la vida sexual. Discreción que mantienen de manera temporal, porque al paso del tiempo los hombres de la localidad se transmiten la información de las mujeres que aceptan sus favores a cambio de sexo.

Las mujeres que ofrecen este tipo de favores, viven solas o tienen como característica ser exesposas de migrantes, el abandono de la relación conyugal con todo y las responsabilidades que acarrea son el principal factor por el que se ejerce el comercio sexual en Araken. Los jóvenes se informan de las mujeres que prestan este tipo de servicio y acuden con ellas para tener sus primeros contactos. Este tipo de relación no lleva implícito compromiso alguno con respecto a la convivencia en pareja.

Con mis amigos íbamos todos los domingos a jugar fútbol. Después del juego acostumbramos a ir a tomar cervezas a la tiendita de una señora que vivía sola, su esposo tenía muchos años que no regresaba del norte. Y nos gustaba ir a tomar ahí porque la señora se pasaba todo el rato platicando con nosotros. Un día uno de mis amigos me aconsejó que si le proponía tener relaciones sexuales a la señora ella no se iba a negar, porque era su amiga y que yo podía ir cuando quisiera. Mi amigo visitaba mucho a esa señora por las noches, me aconsejó que fuera a verla y que era muy fácil entrar, porque ella tenía abierta la tiendita y uno hacía como que se metía a comprar... (Salvador G. F., 32 años de edad, Araken, Michoacán, 2013).

Las primeras experiencias sexuales en los jóvenes de Araken se practican antes de la formalización de las relaciones conyugales. En la mayoría de los casos los hombres solteros tienen contacto sexual con las caporalas, no en la fiesta del carnaval, sino una vez que termina la fiesta ellas son visitadas en sus lugares de trabajo.

Es evidente que la mujer caporala fuera de la localidad, tiene trabajo de mesera y servidora sexual en los centros botaneros de las ciudades cercanas. La familiaridad con que ellas se relacionan en la fiesta con los hombres da indicios de que ellos las conocen con tiempo de anticipación. Muchas de ellas en varias ocasiones han llegado al pueblo como caporalas, lo que indica que conocen la festividad y entre ellas existe una red de información por tener el trabajo de caporala. Esto queda confirmado con el fragmento de entrevista a una de ellas.

-¿De dónde eres?

-De aquí cerca, de Uruapan.

- ¿Y a qué te dedicas?

- Trabajo de mesera en un centro botanero.

-¿Y cómo llegaste a la fiesta?

- Aquellos señores que ves allá nos fueron a invitar para que viniéramos a bailar aquí. Al principio yo no quería venir porque no tenía con quien dejar a mis hijos por tantos días. Mi amiga me convenció de que viniéramos porque aquí nos iban a pagar bien, es que ella ya ha venido en otros años y le va bien, por eso me animé.

-¿Cuántos hijos tienes?

- Tengo cuatros. Una de mis hijas es bien lista y me dijo que quería que le llevara un traje de los que se ponen aquí las niñas y ya le dije a la carguera que me consiga uno para llevárselo, sólo de esa manera ella se quiso quedarse con mi mamá.

-¿Y cuánto te pagan por venir a bailar?

-A nosotras esta vez nos pagaron de a mil pesos por día a cada una. Pero dicen que antes pagaban más. Ahora es poco, pero eso sin contar todas las cosas que te dan aquí los señores [...] (Caporala 2, Araken, Michoacán, 2015).

Como ya mencione párrafo arriba, la festividad y la danza con la caporala es exclusiva para hombres. Desde muy pequeños observan lo que hacen los mayores e intentan imitarlos en la festividad. Es común observar que ellos se acomodan en círculo y miran el baile, algunos más osados las invitan a bailar, la caporala accede y sin el menor prejuicio puede tomarlo de la mano y bailar con él, incluso abrazados. Las mujeres cargueras, en estado de ebriedad, son quienes de una u otra manera inducen a sus hijos varones, para que bailen con estas mujeres. Lo que deja de manifiesto que la mujer juega un rol importante en la forma en cómo los varones inician su sexualidad. Los niños en risa y juego acceden a las peticiones de la madre y bailan con estas mujeres.

Para los p'urhepecha de Araken bailar con las mujeres caporalas es una forma explícita de no prohibir las relaciones sexuales de los hombres. Los hombres adultos demuestran su hombría ante la sociedad que los observa cuando la caporala acepta bailar con ellos más de una ocasión. Durante el baile es más hombre aquel que en la danza toca y expresa en su lenguaje corporal de seducción, coqueteo y baile con sexo explícito. Otros hombres que observan intentan hacer lo mismo, pero son rechazados por la mujer, ella juega un papel importante en este lenguaje simbólico del sexo, porque su inclinación al hombre que más le gustó es lo que hace que exista un hombre que domina a los demás y eleva su hombría que recae en el ejercicio de su sexualidad.

Las formas de demostrar y alardear la virilidad masculina en Araken no son únicas. Así, Noemí Quezada (1996) en su estudio sobre sexualidad en el México colonial menciona que la virilidad de un hombre se basaba en el cortejo con fines eróticos y amorosos de varias mujeres. Ella menciona que

[...] el prestigio del hombre se basó en el ejercicio y reafirmación cotidiana de su virilidad. Durante los primeros años de la colonia el hombre hizo del cortejo un arte [...] se originaron comportamientos con fines eróticos y amorosos en la Nueva España. Alcanzar los favores de las mujeres permitía al hombre novohispano ser reconocido por su virilidad, fuerza y potencia para considerarlo un verdadero hombre, virtudes simbólico-sociales que al lado de la posesión de bienes y dinero, de la suerte en el juego y de saber montar a caballo conformaban el ideal de la personalidad

masculina. Las mujeres de los otros fueron un reto constante que había en la competencia cotidiana por preservar el prestigio, mientras cuidaban celosamente la honra de la esposa, hermanas e hijas, pues de su castidad dependía asimismo su honor y prestigio social (Quezada, 1996: 228-229).

Actualmente en Araken, el ideal de la personalidad masculina conserva mucho de los elementos que reconoce Quezada para las épocas que estudia. Su hombría está fundamentada en su virilidad y el ejercicio de su sexualidad con varias mujeres; además de la posesión de bienes y dinero ahora traídos de los lugares de trabajo en Estados Unidos; pero sobre todo alardea de buena suerte para seguir cortejando a mujeres solteras y casadas con fines eróticos. Lo que deja en claro que este tipo de ideales no desaparecen con el paso de los siglos, sino que se reproducen en nuevos contextos y son parte fundamental en las relaciones de género.

IV.4. *KAXUMBECUA* “HONORABILIDAD”, MIGRACIÓN Y RELACIONES EXTRAMARITALES

En contextos indígenas como en Araken, en donde el sistema de valores morales tiene como base en la *kaxumbecua* “honorabilidad” el tema de la sexualidad toma relevancia cuando las relaciones conyugales conviven en espacios transnacionales. La temporalidad es factor importante al momento de analizar las relaciones personales entre cónyuges separados por el proyecto migratorio. ¿Cómo se cubren las necesidades sexuales de los individuos en espacios transnacionales? ¿Cómo vive la sexualidad la esposa de migrante en el lugar de origen? ¿Qué sucede con las relaciones matrimoniales en donde el esposo migrante ha resuelto su vida conyugal en el lugar de residencia? Estas preguntas las concluiremos a lo largo del apartado.

En Araken durante los primeros años de la relación conyugal la residencia es patrilocal. En este periodo el esposo tiende a migrar utilizando la compleja red de parentesco que se afianza con los rituales de la boda. Para que el proyecto migratorio del marido migrante tenga éxito necesita del apoyo de la familia. Los padres de él son la pieza

clave para que se decida migrar. Ellos son los que en parte financian el viaje a través de préstamos de dinero intrafamiliares. Pero sobre todo como ya he mencionado con anterioridad, queda bajo su responsabilidad la esposa y los hijos del migrante.

La vida marital para la mujer en Araken se divide por periodos y está estrictamente relacionada con su honorabilidad. El primero de ellos es durante los primeros diez años de vida conyugal. En este periodo la mujer casada mantiene la residencia patrilocal y experimenta la maternidad de los primeros hijos; el segundo periodo va de entre ocho a diez años, el tipo de residencia es neolocal, una vez que los hijos comienzan a entrar en la adolescencia. A continuación analizaré cada uno de ellos.

IV.4.1. Relaciones de pareja, sexualidad y *sesi irekani* “vivir” bien en el matrimonio

Durante esta primera etapa de la vida pos marital la residencia es patrilocal y los grupos familiares de los recién casados se encargan del adiestramiento y de enfatizar las normas de lo que es vivir en matrimonio mediante consejos. Los padres del marido transmitirán sus experiencias con respecto a vivir casados; la suegra y las mujeres mayores del grupo familiar inculcarán a la recién llegada sobre los quehaceres de la casa, la crianza de los hijos y las formas de atender al marido. Dichas mujeres también son las que instruyen a la recién casada sobre su vida sexual y sobre los comportamientos que ella debe tener dentro de la comunidad. Una vez casada a la mujer se le prohíbe hablar con hombres tanto de su familia, amigos y otros.⁹⁸ Se dirigirá a ellos en forma de saludo y con respeto y al interior de la familia tampoco puede hablar de manera directa con los hombres que la integran. El

⁹⁸ Este tipo de sermones tienen antecedentes registrados en los primeros textos de siglo XVI en donde se muestra que durante los casamientos de la nobleza de los antiguos tarascos las normas sobre el comportamiento de la mujer eran relatadas por el sacerdote, el *petamuti*, al inicio de la vida conyugal: “Plegad a dios que seáis buenos casados y que os hagáis beneficios. Mira, que señalamos aquí nuestra vivienda de voluntad, no lo menospreciemos ni seamos malos, porque no seamos infamados y tenga que decir del señor que dio su hija. Pues, haceos beneficios y haceos de vestir. No le tengáis en poco; no se mezcle aquí otra liviandad en esta casa, ni de algún adulterio. Haceos bien e sed bien casados [...] Y decían a la mujer: ‘mira, que no os hallen en el camino hablando con algún varón, que os prenderán y entonces daremos que decir de nosotros en el pueblo. Sed los que habéis de ser, que yo he venido a señalar la morada que habéis de tener aquí y vivienda que habéis de hacer’” (Alcalá, 2008).

respeto es fundamental, por lo que ella no deberá entablar conversaciones más que con su marido.

Durante los primeros meses de su vida marital la esposa debe comunicar a su suegra o alguna otra mujer mayor sobre su vida sexual con el marido. De lo contrario las mujeres mayores en algún momento abordarían el tema. La suegra es quien le dice que deberá cumplir con su rol de esposa y procrear un hijo. Uno de sus principales deberes es dormirse con él y engendrar “los hijos que dios les dé”. Durante esta primera etapa la vida sexual de la mujer es un asunto colectivo y público, al menos para la familia:

[...] cuando yo me casé por primera vez tenía trece años y mi esposo me robó, no éramos novios ni nada. Yo andaba en el baile en la plaza y él me invitó a bailar y de ahí me robó. Cuando llegamos a su casa era en la madrugada y esa noche no me dormí con él, hasta el otro día. Cuando amaneció mis concuñas me dijeron que desde ahora ya era parte de esa familia y que me tenía que portar bien y entender a mi marido en lo que él me pidiera. Por la tarde mi suegra nos puso a hacer de comer porque ella estaba tomada [embriagada] y ellas me dijeron que esa noche dormiría con mi esposo y que no le dijera nada, que él sabría lo que me iba a hacer. Mi esposo llegó a la cocina y me dijo que fuera con él al cuarto que necesitaba que le planchara la ropa porque iba a salir a la calle [...] y fue en ese momento cuando pasó todo. Yo nunca había estado con un hombre y lo que me hizo me dolió muy feo, yo gritaba de dolor y de tanto que grite mi esposo me dio una cachetada, yo también le pegué muy feo. Cuando él se salió entraron mis concuñas y me regañaron bien feo porque ellas estaban afuera del cuarto escuchando todo. Me dijeron que así no se hacía, que yo no era la primera a la que le pasaba eso y que para la próxima vez ya no gritara tanto [...] (Doña Licha L. M., 27 años de edad, Araken, Michoacán, 2013).

De manera directa, como el caso de la señora Licha o indirectamente los integrantes mayores de la familia intervienen en la vida sexual de los recién casados. Como ya hemos mencionado, a la mujer una vez que inicia la relación conyugal se le alecciona para ejercer su vida sexual. La recién llegada adopta las normas de la sexualidad que rigen en la familia a la que llega; la suegra y las cuñadas son las que dan a conocer la normatividad, se especifican tiempos, formas y espacios para las relaciones sexuales y la procreación de los

hijos.⁹⁹ En caso de no cumplirla es motivo para la disolución de la unión conyugal, por lo regular son las mujeres quienes propician la separación:

Hace muchos años que yo me separé del que era mi esposo, no duramos mucho de casados, como unos siete meses más o menos. Él se había venido del norte porque allá “fracasó” con su primera esposa. Y por eso me pidió a mí. Pero a mí nada que me gustaba dormir con mi esposo [...] Se hacía de noche y yo me dormía en el suelo, no quería estar en su cama. Él le avisó a su mamá lo que estaba pasando y ella me dijo que para eso me había yo casado con su hijo, que yo le tenía que servir como mujer, que no me había llevado para que hiciera un altar en la casa. Que por mi culpa su hijo ya estaba enfermo, porque él necesitaba mujer. Y por más que lo intente no podía, por eso mejor me regresé a la casa y desde entonces no me volví a casar (Doña Florentina C. R., 44 años de edad, Araken, Michoacán, 2013).

Las mujeres de Araken deben cumplir con su virtud de obediencia hacia el marido y la familia de éste. La sanción que conlleva desobedecer para una mujer casada es la disolución de la unión conyugal y los padres del marido están en posición de reclamar que se cumpla con la norma de servir al marido sexualmente o se disuelve el matrimonio. Lo mismo sucede cuando la mujer no cumple con su rol materno. Al cabo de un tiempo si la recién casada no ha procreado hijos se pone en duda su rol primario: la maternidad. Durante la primera etapa de la unión conyugal la esposa debe convertirse en madre para afianzar el rol de nuera. Pero sobre todo su honor como mujer.

[...] recién casada no podía tener hijos, no sé por qué no me embarazaba. Mi suegra me dijo que yo estaba enferma que así me había venido de mi casa y que le dijera a mi mamá que me llevara a curar para que tuviera hijos. Mi mamá me llevó con la doctora y sólo de esa manera pude encargar bebé. Ya me había enfadado porque todo el tiempo me decían que no servía como mujer porque no daba hijos, que mi esposo y yo parecíamos dos hombres [...] (Doña Rita M. E., 19 años de edad, Araken, Michoacán, 2013).

[...] yo he intentado tener más hijos. Pero ya no puedo porque tengo problemas en la matriz. Cuando me casé por segunda vez me embarace dos veces y no pude lograr a los bebés, por eso me dijo el doctor que ya no me embarazara porque iba a pasar lo mismo. De todas formas me hace falta más hijos, porque

⁹⁹ Las prohibiciones sexuales son: no se permiten relaciones sexuales durante el día, no se practica el sexo oral o anal, no se permite tener relaciones sexuales en espacios colectivos: cocina, traspatio etcétera.

los niños son la alegría para uno de mujer [...] una vez estábamos en una fiesta y mi esposo platicaba con otro señor, ya estaban borrachos, y le dijo a mi esposo que él ya no era hombre porque yo ya no tenía hijos, que él ya no servía o que yo era “machorra”. Mi esposo me sacó de la fiesta muy enojado y me alegó muy feo porque el otro señor lo insultó por mi culpa, me dijo que yo debía tener hijos de él porque todo el tiempo le hacían burla (Doña Elena E. R., 42 años edad, Araken, Michoacán, 2013).

Las mujeres que por razones de salud no pueden ser madres se les cuestionan su rol femenino y son quienes sufren del rechazo no sólo de la familia sino de la comunidad en general por no cumplir con la maternidad. De manera directa se obliga a la nuera a tener hijos y en caso de no lograrlo delegan a los padres la responsabilidad de llevarla al médico para que pueda procrear. En caso de confirmarse la esterilidad de la mujer corre el riesgo de ser devuelta a su familia de origen o aceptar los hijos de otras mujeres de la unidad doméstica como propios. Los hijos varones en la relación conyugal reafirman la alianza familiar y son los herederos del linaje por la vía patrilineal. Es por esa situación que se aprecia más el nacimiento de un hombre que el de una mujer. La preservación del linaje es por la vía consanguínea del hombre y de esta manera conservan el apellido-linaje.¹⁰⁰

Durante los primeros años de casados se consolida la red de parentesco entre las familias involucradas a través del matrimonio. En los casos en los que el marido migra a Estados Unidos la esposa mantiene la residencia patrilocal y no se le permite salir sola a ningún evento familiar y comunitario. Los quehaceres y rituales de la mujer esposa de migrante los hace en compañía de su suegra o de algún familiar. En Araken es permitido que las mujeres bauticen a sus hijos sin la presencia del marido. Rita, por ejemplo, fue madrina de bautizo de una niña; su esposo y el padre de la niña son amigos y trabajan juntos en California, Estados Unidos. Allá ellos se pusieron de acuerdo para ser compadres y sus esposas en Araken realizaron el bautizo y ambas mujeres llevaron a cabo todo el ritual en compañía de sus familiares. Las suegras de ambos hombres migrantes fueron las principales promotoras del ritual.

¹⁰⁰ En una familia extensa en Araken la mujer que procrea sólo varones se destaca del resto de sus iguales y adquiere respeto y honorabilidad por tal hecho. En el pueblo se tiene la concepción que por la vía patrilineal se conserva el linaje. Los varones representan un capital económico para la familia a corto y largo plazo. Si la mujer procrea sólo mujeres no adquiere la misma categoría en la familia que la que tiene varones, incluso está sobre ella la mujer que procrea ambos sexos.

En esta misma etapa de la relación conyugal, la esposa del migrante, mientras mantenga la residencia patrilocal, en ausencia de su esposo debe guardar abstinencia sexual. Esta se mantiene según el tiempo que migre el esposo. Las mujeres de la familia del marido son quienes vigilan la vida sexual de la esposa del migrante. Ella no puede salir sola a realizar las labores cotidianas, la suegra es quien personifica la autoridad del hijo ausente. El hijo migrante faculta a su madre para que controle el tiempo a su esposa cuando sale a realizar compras o visitas a sus familiares.

El discurso que mantiene la madre del migrante es que la esposa debe cuidar el honor del hijo ausente. La honorabilidad de un hombre casado depende de su rol social ante la comunidad y de su desempeño como un buen proveedor de la familia. El control y vigilancia que tenga de su familia y en especial de su esposa es parte de su honorabilidad. Cuando la esposa no acata las normas del *sesi irekani* “vivir bien” en matrimonio, desobedece la autoridad del marido, ahora reflejada en sus suegros y pone en entredicho el honor del marido migrante. Máxime si se corre el rumor de que ella sale sola o tiene encuentros furtivos con hombres que no forman parte de la familia. La comunicación de un lugar a otro, del lugar de origen al lugar de residencia del migrante, fluye de manera rápida a través de las llamadas por teléfono. Algún acontecimiento que pasa en Araken, los migrantes en Estados Unidos ese mismo día lo saben, y de esa forma se enteran de la vida privada de las personas que se quedan en el pueblo.

La mujer casada que muestra falta de respeto a la familia del marido es sancionada con la disolución de la unión conyugal y también la separan de sus hijos. Poner en duda el honor del marido conlleva el rechazo incluso del grupo familiar de procedencia. Las mujeres durante la primera etapa de la relación conyugal cuidan no faltarle al respeto al marido migrante con sus actos, porque ponen en tela de juicio el honor de los hombres de la familia patrilocal, por tal motivo los padres del marido migrante son quienes celosamente vigilan el comportamiento sexual de la nuera y comunican al hijo migrante cada una de las acciones, buenas y malas que realiza la esposa en Araken.

IV.4.2. Migración y relaciones extramaritales

En la segunda etapa de las relaciones de pareja se agudizan los conflictos conyugales. En el caso de las relaciones maritales en donde uno de ellos migra, en este caso el hombre, la relación se vuelve tensa cuando se pierde la comunicación y merma el envío de las remesas a la familia en el lugar de origen. Cuando esto sucede por lo regular el esposo ha entablado algún tipo de convivencia en pareja en Estados Unidos. Y genera que las esposas en Araken se vean obligadas a trabajar fuera de casa, por lo regular salen a vender sus bordados a los pueblos vecino para solventar las necesidades económicas que genera la familia.

Se justifican las relaciones extramaritales del esposo migrante porque existe el discurso de que los hombres de Araken no pueden vivir solos en Estados Unidos, necesitan a la mujer para que cumpla los roles sociales de esposa, especialmente en el tema sexual. En Araken se tiene la creencia que el hombre una vez que se casa no puede vivir sin tener relaciones sexuales porque puede enfermar y en calidad de hombre, no pierde su honor si tiene relaciones sexuales fuera del matrimonio, si la mujer tiene relaciones sexuales con otro hombre que no es su marido ella es la que pierde su honorabilidad. Es por eso que se justifica que el hombre tenga relaciones sexuales con otras mujeres, existe un trato diferencial entre hombres y mujeres con respecto a su sexualidad. En el pueblo los maridos migrantes están catalogados por ser a quienes les atraen las relaciones fuera del matrimonio, no sólo en Estados Unidos, sino también en Araken a su regreso.

La forma en la que una esposa de migrante se entera de la relación extramarital es porque el marido norteamericano deja de enviar remesas o cuando lo hace por periodos largos. Otra forma de enterarse es por medio de los paisanos que radican en el mismo lugar. Ellos son quienes notifican a las esposas que sus maridos se han juntado a vivir con otras mujeres en Estados Unidos. De ahí que en Araken exista la frase que “ningún norteamericano vive solo en Estados Unidos”. La restricción de la sexualidad en el hombre no es la regla y se permite que la ejerza porque incluso puede enfermar sino lo hace o se le califica de homosexual.

La suegra y los integrantes de la familia patrilocal son quienes aceptan y solapan la relación extramarital del hijo-marido-migrante. Existe el discurso que el hombre siempre será el hombre, autoridad de la casa y es quien puede tener este tipo de relaciones.

Mi nuera me fue a reclamar el otro día que mi hijo está viviendo con una mujer allá en el norte. Pero ella está mal, ¿por qué se enoja? Mi hijo me cuenta por teléfono que siempre se la pasaban peleando con su señora y por eso se enfadó. Ahora él ya está viviendo con otra mujer allá en el norte y ya tiene dos niñas con aquella señora. Y con esta ya se separaron, por eso ahora mi nuera anda como ella quiere, todo el día en la calle, ahora se queja después de que ella no cumplió [...] (Doña Luisa C. T., 58 años de edad, Araken, Michoacán, 2013).

En la mayoría de los casos las mujeres se enteran de las relaciones extramaritales de sus esposos, ellas no terminan con la relación conyugal y mantienen su estatus de mujeres casadas en Araken, aunque pasen años sin que ellas convivan con sus esposos migrantes. A la mujer con la que vive el marido en Estados Unidos se le toma como una relación transitoria, nada formal, que concluirá una vez que el marido regrese al lugar de origen.

[...] A mí las esposas de los otros señores que iban al norte siempre me contaban que mi esposo estaba viviendo [con otra mujer] allá en California. Decían que hasta familia tenía ya. Yo a veces no les creía. No ha de ser cierto me decía yo, me dicen por envidia. Pero un día si creí porque mi esposo me dijo que ya no se iba a venir en la fiesta [patronal] porque tenía mucho trabajo, así decía en la carta. Le conté a mi suegra que la gente andaba diciendo que mi esposo tenía mujer allá en el norte. Mi suegra me dijo que yo no me anduviera creyendo de chismes, que de todas maneras él era mi esposo y que un día se iba a venir conmigo por mis hijos. Y mira, aquí seguimos juntos [...] (Doña Juana J. L., 62 años de edad, Araken, Michoacán, 2014).

La mayoría de los hombres de aquí del pueblo cuando se van al norte se junta a vivir con una mujer. Allá no importa si tú ya tienes hijos, si te dejó el marido, o como sea, los hombres si te quiere, aquí es que se ponen delicados, pero allá no es como aquí. Los muchachos que se van al norte al poco tiempo se juntan a vivir con una mujer y cuando se vienen las dejan y aquí se hacen los muchachos [solteros], no sabiendo que allá ya tenían mujer (Tsitsiki S. R., 23 años de edad, Araken, Michoacán, 2013).

La aceptación de las relaciones extramaritales de los esposos nortños se explica porque el matrimonio no es un acuerdo entre dos personas, sino que es una alianza entre familias. La responsabilidad de la institución matrimonial no recae en la pareja, sino en la red de parentesco que la sostiene. En los casos en que los hombres conviven con otras mujeres en el lugar de residencia su impacto en la institucionalidad del matrimonio y en

Araken no rompen con la alianza, porque los que se encargan de velar por el matrimonio son los padrinos, los padres y amigos; ellos son los que aconsejan que la relación conyugal se debe mantener. Aceptar la separación pone en riesgo la honorabilidad de las mujeres que ha procreado en pareja. Es común escuchar en las mujeres esposas de migrantes que han tenido esta experiencia decir “me aguanté por mis hijas para que a ellas cuando se casaran no les reclamaran el por qué yo no pude *vivir bien* en el matrimonio con su padre”.

En este tipo de situaciones existe un discurso interesante: por un lado se mantiene la relación conyugal y se aparenta ante la sociedad que se lleva a cabo el *sesi irekani* “vivir bien” en matrimonio y, por el otro existe fuertes tensiones entre la pareja por la relación extramarital. Los principales problemas son derivados de la falta de envío de remesas; el tiempo compartido entre la pareja en Araken es otro factor; pero sobre todo los reclamos vienen con respecto a la educación y crianza de los hijos.

Mis papás siempre han vivido mal desde que yo me acuerdo. Todo el tiempo se han peleado. Mi mamá siempre le reclamaba a mi papá que el dinero no le alcanzaba. Cada vez que mi papá se venía del norte alegaban y se pelaban mucho. Por eso mi papá estaba muy poco tiempo con nosotros y se iba al norte otra vez. Ahora que mi papá se enfermó mi mamá casi no lo atiende, por eso me lo traje a mi casa. Y viene e igual se alegan, aunque ya son viejos, pelean igual. Ella siempre le reclama que ese dinero que se gastó con “las viejas” lo hubiera guardado para que se curara ahora, que ella no va a vender ningún terreno para llevarlo al doctor” (Don Mateo E. R., 35 años de edad, Araken, Michoacán, 2014).

Las tensiones en las relaciones de pareja no se circunscriben a la segunda etapa de la vida conyugal, sino que continúan el resto de tiempo que conviven. Mantener el matrimonio a pesar de las relaciones extramaritales se explica por el ideal del *sesi irekani* “vivir bien” en el matrimonio. Esto quiere decir que ambos tendrán que cumplir el rol de marido y mujer ante la comunidad. Se vuelve una especie de apariencia matrimonial para cumplir con las expectativas de toda la red de parentesco que se crea a lo largo del tiempo.¹⁰¹ En una comunidad como la aquí estudiada pasan a segundo plano las

¹⁰¹ En Araken las mujeres esposas de migrantes le dan más importancia a la manutención de los hijos por parte del marido que al tema sexual en la relación conyugal. Ellas permiten las relaciones extramaritales con la condicionante de que “cumpla” sus deberes de marido en la unidad doméstica, no en el campo sexual, sino en el económico. En pláticas informales más de dos mujeres comentaron que lo que ellas peleaban del marido

necesidades emocionales de los individuos y apelan a la colectividad manteniendo la relación conyugal “inestable”, al interior y al exterior se refleja como fuerte y consolidada. Existen tensiones al interior de la vida marital que desembocan en relaciones extraconyugales tanto para el hombre como para la mujer, siendo los hombres quienes más incurren en esta práctica. Se justifican en el discurso de que aunque vivan en constante conflicto con sus esposas la relación debe continuar por el bienestar de los hijos procreados. Ese bienestar es en el campo de las ideas y los valores, es decir en mantener la *Kaxumbecua* “honorabilidad” de los descendientes, principalmente de las mujeres.

IV.4.3. Las esposas de migrantes y las relaciones extramaritales

El ideal de *sesi irekani* “vivir bien” en matrimonio contrasta con la realidad de las parejas donde uno de ellos migra. No se vive bien en el matrimonio por la ausencia del marido, el impacto emocional en la esposa, provoca tensiones familiares que se reflejan en la vida cotidiana, principalmente con las relaciones extramaritales en esposas de migrantes. El *sesi irekani* “vivir bien” en matrimonio es una especie de discurso y apariencia social en los casos en el que el marido migrante no mantiene comunicación con su familia en Araken. He de aclarar que no es una situación generalizada para todas las mujeres, sin embargo las infidelidades han ido en aumento. En un universo de veinticinco mujeres ocho de ellas mantienen este tipo de relación, las definen características similares. No analizaré todos los casos por la delicadeza del tema.

En los casos en que la mujer mantiene relaciones extramaritales las sanciones son lo opuesto al caso de los hombres. Se cuestiona su moral¹⁰² sexual basada principalmente en

no era el tema sexual, sino lo que ellos aportaban para el gasto familiar. Que podían irse con otras mujeres, siempre y cuando no se gastarían el dinero con ellas. En la mayoría de los casos no es así, puesto que el hombre infiel corta el suministro económico pero también no cumple con su responsabilidad sexual ante la mujer y esos son indicadores de que el hombre tiene relaciones extramaritales.

¹⁰² Se entiende como moral “un conjunto de valores y de reglas de acción que se proponen a los individuos y a los grupos por medio de aparatos prescriptivos diversos, como pueden serlo la familia, las instituciones educativas, las iglesias, etc. Se llega al punto en que estas reglas y valores serán explícitamente formulados dentro de una doctrina coherente y de una enseñanza explícita. Pero también se llega al punto en que son transmitidos de manera difusa y que, lejos de formar un conjunto sistemático, constituyen un juego complejo de elementos que se compensan, se corrigen, se anulan en ciertos puntos, permitiendo así compromisos o escapatorias. Con tales reservas, podemos llamar ‘código moral’ a este conjunto prescriptivo. Pero por ‘moral’ entendemos también el comportamiento real de los individuos, en su relación con las reglas y valores

las reglas de conducta preestablecidas. Foucault menciona que existe un código que reglamenta las acciones y existen diversas maneras de conducirse moralmente. Para el caso de las mujeres existe un código de

[...] prescripciones sexuales que ordena expresamente a los dos esposos una fidelidad conyugal estricta y simétrica, al igual que la subsistencia de una voluntad procreadora; aun dentro de este marco tan riguroso habrá muchas maneras de practicar esta austeridad, muchos modos de ‘ser fiel’ [...] Así, pues, se puede afinar lo esencial de la práctica de fidelidad en el estricto respeto a las prohibiciones y obligaciones en los actos mismos que uno realiza. Pero igualmente se puede hacer consistir lo esencial de la fidelidad en el dominio de los deseos, en el combate encarnizado que dirige contra ellos, en la fuerza con la que sabe resistir a las tentaciones: lo que constituye entonces el contenido de la fidelidad es esta vigilancia y esta lucha; en estas condiciones, serán los movimientos contradictorios del alma, mucho más que los mismos actos en su ejecución, la materia de la práctica moral” (Foucault, 1986; 27).

En Araken el comportamiento de la mujer casada se basa en cuidar su *kaxumbecua* “honorabilidad” en base a su moral sexual, de ahí su comportamiento de recato y abstinencia en ausencia del marido migrante. Sin embargo, las relaciones extramaritales se dan en la medida en que la mujer cambia de residencia, de la patrilocal a la neolocal. Se deslinda de la vigilancia constata de los padres del marido y en la ausencia del esposo permite tener este tipo de relaciones eventuales.

Las relaciones extramaritales en el caso de las mujeres suelen darse cuando el marido migrante ha dejado de comunicarse y no envía remesas a la familia. O cuando públicamente es sabido que mantiene una relación con otra mujer en Estados Unidos. A diferencia de los varones migrantes, la mujer no manifiesta abiertamente la relación extramarital ante la comunidad. Están dirigidas por la clandestinidad. Las mujeres que la practican buscan estrategias para no ser descubiertas y expuestas a las habladurías de la gente.

que se les proponen: designamos así la forma en que se someten más o menos completamente a un principio de conducta, en que obedecen una prohibición o prescripción o se resisten a ella, en que respetan o dejan de lado un conjunto de valores; el estudio de este aspecto de la moral debe determinar de qué manera y con qué márgenes de variación o de transgresión los individuos o los grupos se comportan en relación con un sistema prescriptivo que está explícita o implícitamente dado en su cultura y del que tienen una conciencia más o menos clara. Llamemos a este nivel de fenómenos ‘moralidad de los comportamientos’” (véase: Foucault, 1986).

No se puede generalizar que todas las mujeres esposas de migrantes mantengan este tipo de relaciones. De un universo de veinticinco mujeres ocho de ellas en algún momento tuvieron este tipo de relación. En cuatro de los ocho casos procrearon hijos producto de este tipo de relaciones. Tres de estas mujeres continuaron con sus relaciones conyugales, mientras que una, la más joven, disolvió el matrimonio una vez que la relación extramarital se hizo pública en el pueblo. Los hijos producto de las relaciones extramaritales son reconocidos en el seno familiar en el que nacen. Las madres niegan socialmente que sean producto una relación fuera del matrimonio por el temor de que socialmente se les rechace. Sin embargo, la gente en el pueblo sabe de quién son hijos, el padre biológico niega la paternidad no solamente en el discurso, sino que tampoco se responsabiliza de los hijos fuera del matrimonio.

En uno de los casos, una mujer adulta mayor, públicamente aceptó su relación fuera del matrimonio, y reconoció que los hijos que concebía de esta relación accidentalmente no se lograban. Su actuación levantó sospechas y las mujeres murmuraron que la mujer interrumpía los embarazos. Así como también le atribuían que dominaba la hechicería y por esta razón podía ejecutar los abortos y no tener evidencias de la relación extramarital. En ausencia de su marido migrante ella mantuvo esta relación fuera del matrimonio, la que se mantuvo por más de quince años. De tal forma que el evento fue público puesto que la esposa de su pareja sentimental constantemente la enfrentaba en fiestas o espacios públicos en la comunidad. La sanción para la mujer fue el rechazo de la familia del marido y la crítica de las mujeres de la localidad. El marido cuando regresaba de Estados Unidos constantemente se embriagaba por días a consecuencia de la infidelidad de la esposa o al menos eso entendía la gente en el pueblo.

Sin embargo, no en todos los casos sucede lo mismo. Cuando hacen públicas las relaciones extramaritales de la mujer esposa de migrante las sanciones por quebrantar la regla son: la disolución de la unión conyugal; la separación de los hijos y la marginación social acompañada de la crítica a su moral sexual¹⁰³. Esto lo ejemplifico con un fragmento de una entrevista a una mujer esposa de migrante:

¹⁰³ Dentro de la comunidad toda aquella mujer que mantiene relaciones extramaritales es calificada con una mujer fácil, prostituta que no entiende de razón y que le gusta acostarse con varios hombres. En el imaginario de la gente son mujeres públicas. Sin embargo, al observar la vida cotidiana de cada una de ellas, no se dedican al comercio sexual, ni dentro ni fuera de su comunidad. En la mayoría de los casos entablan

-¿Por qué te separaste de tu marido?

-Es que la gente empezó a rumorar que yo salía con otro hombre. Al principio yo negaba todo lo que decían, y así me aguante mucho tiempo. Pero después ya no pude más porque el hombre con el que andaba me dijo que nos fuéramos para el norte. Yo le creí, pero después el ya no me cumplió. Para ese entonces ya estaba en la casa de mis papás y de ahí se desató el infierno para mí. Hasta mis papás me corrieron [...]

-¿Y por qué aceptaste la propuesta de ese hombre?

-Por tonta, le creí y sentía quererlo. Es que con mi esposo ya teníamos muchos problemas y me golpeaba mucho. Después entendí que *fulano de tal* no iba a dejar a su esposa por mí. Pero ya era tarde. Ahí fue cuando me di cuenta que la única mensa era yo, porque muchas mujeres hacen eso, *fulana*, *zutana* y *perengana* también han vivido igual o peor que yo, pero ninguna de ellas fue tan tonta como yo para aceptarlo, todas lo niegan, y sólo a mí se me ocurrió decir que sí era cierto. Después me arrepentí, pero ya era tarde. Aquí la gente es muy mala, juzga sin saber porque uno hace las cosas [...] (Señora Carolina E. N., 36 años de edad, Araken, Michoacán, 2014).

La disolución de la unión conyugal en Araken se concreta cuando una mujer esposa de migrante mantiene una relación extramarital y la hace pública. En estos casos la alianza matrimonial se ve seriamente afectada cuando ella es quien quebranta la norma de la unión conyugal. No es que las relaciones extramaritales no se realicen en un pueblo de migrantes, o que la migración sea el único factor que lo propicie. Pero para los casos en los que la relación se hace pública, las consecuencias afectan a todo el sistema de parentesco involucrado al momento del ritual de la boda. La disolución de la unión conyugal involucra a grupos familiares completos. Así como en el ritual de la boda participan para concretar la alianza, en la disolución de la misma intervienen un número considerable de parientes: padres de los casados, padrinos, hermanos, tíos, abuelos, etcétera. Por lo regular son rituales de disolución que llevan implícitos una ola de violencia, física, verbal, simbólica y se llevan a cabo en contextos públicos como en las fiestas o en la plaza porque se ridiculizan a la familia de la mujer que transgrede la norma. En este tipo de afrenta se deshonra a la mujer adúltera porque el hombre debe mantener su honor y su dignidad ante la sociedad. Pitt-Rivers (1968) menciona que cuando una persona se siente deshonrada las

relaciones de pareja a largo plazo, en los casos en los que son esporádicos ellas no vuelven a tener tan fácilmente otra pareja porque son los mismos hombres quienes las difaman. Por el hecho de tener otra pareja, en ausencia del marido, son estigmatizadas como prostitutas, porque desde la concepción de la gente del pueblo toda aquella mujer que no mantiene la relación de “conyugalidad” entra en este parámetro.

afrentas físicas entre personas se manifiestan a través de actos públicos que desencadenan en violencia. Se limpia el honor individual y de grupo mientras existan testigos. El daño a la reputación está con relación al alcance de la difusión de la injuria entre la opinión pública, ésta constituye un tribunal ante el que se aducen las pretensiones al honor, los juicios de este tribunal son inapelables y el autor menciona que el ridículo público mata (Pitt-Rivers, 1968: 28).

Ante una situación de esa naturaleza la familia de la esposa es quien no tiene derecho a replicar nada al marido migrante deshonorado. Incluso si éste no cumplió con cabalidad su rol de proveedor y protector de la familia. Es el hombre quien tiene la razón y el derecho de pedir la disolución de la relación:

El motivo por el cual me separe de mi esposo fue porque la gente empezó hablar mal de mí. Le decían a mi suegra que yo me veía con otro hombre. Ella se creyó de eso y le aviso a mi esposo. Él se vino del norte para que arreglara el asunto con mis papás. Cuando me preguntó yo le dije que no era cierto, pero mis palabras no sirvieron de nada. Mis papás se vinieron también de Estados Unidos para platicar de mi asunto. Y él [su esposo] me llevó a entregar con mis papás. Les dijo a mis padres que él no quería a una puta como esposa porque todo el pueblo se burlaba de él. Y mis papás le dijeron que si ya lo había comprobado tenía razón de entregarme. Pero que si no, no tenía por qué hacer eso [...].

A los pocos días mis papás quisieron devolverme con mi esposo pero yo les dije que ya no quería regresar con él porque me maltrataba mucho, casi no me mandaba dinero y éramos “puro” pelear. Mi mamá me dijo que cuando ella me casó fue para siempre y que yo pertenecía a esa familia. Mis papás se enojaron mucho conmigo y mi mamá me encerró en la casa por varios días. De coraje mi papá me dijo que yo no tenía por qué quedarme con mis hijos porque no merecía ser su madre y él fue quien me los quitó y se los llevó a mi esposo. Desde entonces mis papás me encerraron en mi casa y me costó mucho salir de la depresión, porque me quede sola. Antes de que mis papás se regresaran para el norte me trataron muy mal y por eso fue que decidí irme a vivir con una tía. Porque en la casa de ellos ya no me sentía bien (Doña Digna E. S., 30 años de edad, Araken, Michoacán, 2013).

El caso de Digna es emblemático, demuestra que cuando una relación extramarital es confirmada en Araken, la deshonra de la mujer es la consecuencia, además sufre de

violencia física y emocional, incluyendo el estigma social de ser considerada una prostituta. Por tal razón en los casos en que las mujeres esposas de migrantes la efectúan, no lo reconocen públicamente. No generalizo que todas las esposas de migrantes mantienen relaciones extramaritales pero el fenómeno ha ido en aumento. Cuando son cuestionadas por los esposos lo niegan y terminan con dicha relación. La sanción a ello es la disolución de la unión conyugal y la pérdida de los hijos. En otros casos las mujeres esposas de migrantes cuentan con el apoyo de su familia -son escasas- y a pesar de la disolución de la alianza matrimonial se quedan con los hijos.

El caso de Simona es uno de estas pocas mujeres que cuentan con el apoyo de su familia, al menos de la madre. Simona tiene 37 años de edad, es madre de tres hijos y trabaja en una institución de educación. Su esposo es migrante y radica en el estado de Tennessee. El marido tiene más de siete años en Estados Unidos y no regresa al pueblo por no contar con documentos. Hace un año ella fue madre de su tercer hijo, producto de una relación extramarital. Hace más de cinco años ella regresó a vivir con su madre para que le ayudara a cuidar a sus hijos mientras ella trabajaba. Ahora que ella volvió a ser madre su suegra y parientes del marido dieron por concluida la relación marital. Simona no se opuso pero tampoco reveló la procedencia ni la paternidad de su último hijo.

El caso de doña Rosa es similar al de las dos mujeres anteriores; ella estaba casada con un migrante y mantenía la residencia neolocal. Es madre de dos hijos y se dedica a elaborar artesanías. Su marido era muy celoso y le llamaba constantemente de Estados Unidos. Su esposo regresó a la comunidad y fueron invitados para ser acompañantes del carguero del Santo Patrón. En los días de fiesta su esposo se puso muy celoso cuando se dio cuenta que un hombre la invitó a bailar. Ella se negó y no pasó a mayores el incidente; a su esposo le comentaron que dicho hombre había sido su novio en su juventud, lo que provocó las sospechas e inseguridad del marido. Desde el incidente el marido no volvió con ella al pueblo, hace más de 6 años y tampoco tiene comunicación con él. La suegra es quien le ha comunicado que ya no lo espere, porque su hijo ya hizo su vida con otra mujer. Actualmente doña Rosa vive con sus hijos, uno ya casado y se autodenomina como mujer separada.

En Araken para las mujeres que rompen la regla de la fidelidad en la unión conyugal la sanción es quitarles a los hijos y exhibirlas como mujeres públicas. Demeritan su honorabilidad como esposas y madres. La primera se patenta con la disolución del matrimonio, la segunda cuando les quitan los hijos y ellos conservan la residencia patrilocal. En la mayoría de los casos el padre continúa migrando y los hijos se quedan con los abuelos. Aunado a esto existe un grave problema de alienación parental enfocado a la madre, pues puede encontrarse con los hijos en espacios públicos de la localidad o en fiestas pero no se dirige la palabra por la prohibición y tensión que ejerce la familia patrilocal sobre los hijos.

Cuando el origen de la disolución conyugal son las relaciones extramaritales de la esposa del migrante muy pocas veces acuden a instancias judiciales a solucionar los problemas. Interviene la vasta red de parentesco para finiquitar la alianza matrimonial. Tampoco es recurrente el divorcio y por lo tanto no se pelea la custodia de los hijos por parte de la madre. La norma con respecto a los hijos marca que éstos le pertenecen al padre y a la familia patrilocal. El argumento es que cuando la mujer se casa llega a la nueva familia sin hijos, y los que se procrean ahí les pertenecen a la familia del esposo. De igual manera si una mujer se separa y se lleva a sus hijos con sus padres, ellos la obligaran a devolverlos al padre por los costos económico que representa el hecho de que una mujer los críe sola. Son un factor importante por el que la esposa no disuelve la unión conyugal, la disolución de la misma significa la muerte social de los hijos.

En Araken más que la muerte social de los hijos por la disolución conyugal, la mujer no se separa por el alto costo moral que trae consigo el que los niños sean hijos de padres separados o que la disolución sea por la relación extramarital de la madre. La honorabilidad de la madre, al igual que el de otras parientas, se hereda a las nuevas generaciones y son seriamente cuestionadas al momento de contraer matrimonio. El caso de la señora María de la Luz lo refleja en su narración:

El día que mi esposo me robó fue cuando me enteré de la vida que llevaba mi abuela la mamá de mi mamá. Mi suegra le dijo a mi esposo que por qué me había robado a mí. Que si había tantas muchachas de buena familia de donde él podía elegir, porque según ella yo venía de la “mala raza” que mi abuela era una puta y que traía hombres arrastrando detrás de ella como la *iorekua*

(creciente o arroyo de agua). Y que seguramente yo iba a ser igual que ella. Pues mi abuela no podía darme ningún buen consejo de cómo era vivir en el matrimonio porque le gustaba andar con muchos hombres. Yo no sabía que mi abuela eso hacía, porque ella era separada de mi abuelo. Ese fue el motivo por el cual mi suegra nunca me quiso como su nuera y mi esposo cada vez que se enteraba que mi abuela andaba con alguien me pegaba mucho, me decía que yo le iba a copiar el modo a ella. Por eso yo nunca podía salir sola de la casa, o era con él, con mi suegra o mejor no salía (Doña María de la Luz L. V., 58 años de edad, Araken, Michoacán, 2013).

La deshonra de una mujer tiene un impacto a gran escala en el sistema parental de Araken, principalmente en el de su moral sexual. Cuando las mujeres casadas mantienen relaciones extramaritales su *kaxumbecua* “honorabilidad” como mujer es fuertemente criticada y son comparadas como mujeres públicas. Las faltas que comete la madre en contra de las reglas de la moral sexual son heredadas a los hijos de ella.¹⁰⁴ En el caso de los varones, los amigos y parientes les recalcan la moral sexual de la madre y ellos cuestionan a la madre su proceder. En el caso de las mujeres la sanción por las faltas de la madre se hace visible al momento de casarse. Se le cuestiona la reputación de la madre y se dan los casos en que la familia del marido devuelve a la mujer como consecuencia de los actos inmorales de la madre. Ejemplo de ello es el caso de la nuera de doña Marcela, en una de las entrevistas la señora mencionó:

Mi hijo Pablo ha sufrido mucho desde que se casó por primera vez. Él se había robado a una muchacha hija de doña Eufrasia, pero no pudieron vivir porque la mamá de ella todo el tiempo se metía en su relación. Mi nuera iba mucho a su casa y pues a mí eso no me pareció porque la señora se “porta mal”. Su esposo no está aquí en el pueblo y ella anda con cuanto hombre quiere. Y dice la gente que mi nuera también así se portaba. Esa gente así es, la mamá de doña

¹⁰⁴ Este tipo de prácticas actuales tiene relación con las prácticas de los antiguos tarascos. El padre de la novia se encargaba de dar consejos a la mujer casada con respecto a su comportamiento y la deshonra que traería consigo cometer adulterio. Los malos actos repercutían en la familia de dónde provenía la novia y era comparada con la muerte social de ella: “[...] Y le débense sus ajuare y el padre de la moza amonesta a su hija de esta manera: ‘hija, no dejes a tu marido echado de noche y te vayas a otra parte a hacer algún adulterio. Mira, no seas mala, no me hagas este mal; mira, que serás agüero y no vivirás mucho tiempo; mira, que tú sola buscaras tu muerte. Quizá tu marido entra en los quées a la oración y tú sola buscaras tu muerte, que no matarán más de a ti. Mira, que no andaba yo ansí, que soy tu padre; queme harás echar lágrimas, metiéndome en tu maleficio y no solamente mactarán a ti, sino a mí también contigo. Porque ansí era costumbre, que por el malificio de uno murían sus parientes o padres... Véase: Jerónimo de Alcalá, *La Relación de Michoacán...*, *op. cit.*, p. 216.

Eufrasia también andaba con muchos hombres y ahora hasta mi nuera así le gustaba andar. Por eso le dije a mi hijo que la dejara de una vez, y se buscara otra. Porque esas mujeres no son para vivir bien, ella no quiere hacer vida con un solo hombre. En esa familia todos así son, hasta los hombres, están bonitos, pero no se sientan a vivir con sus esposas y eso no está bien. (Doña Juana J. L., 62 años de edad, Araken, Michoacán, 2014).

Las mujeres que mantienen relaciones extramaritales heredan la deshonra que trae el acto a la siguiente generación, en este caso a las hijas. El estigma de la repetición de los mismos patrones de conducta es el motivo principal para disolver la relación conyugal. Si la relación conyugal de las hijas afectadas no se disuelve, los reclamos y la deshonra de la madre adúltera son constantes y existen los casos en los que se prohíbe la visita de este tipo de mujeres a la nueva residencia de las hijas, siendo una de las consecuencias de no cumplir las normas de la *kaxumbecua* “honorabilidad” femenina.

Las mujeres que mantienen relaciones extramaritales son acosadas y rechazadas por hombres y mujeres y si éstas hacen públicas sus relaciones extramaritales los hombres de la comunidad, casados, solteros y separados les insinúan entablar algún tipo de relación porque se tiene la idea que si aceptan con uno puede aceptar a varios. Este tipo de relaciones no llevan formalidad o alianza parental, con todo lo que eso implica, es común que los hombres pretendan tener este tipo relaciones. El acoso es tal, que si la mujer tiene residencia neolocal las insinuaciones no sólo se hacen en la vía pública; la calle, el molino, en una fiesta etcétera, sino que son visitadas en sus casas para entablar dicha relación. La característica de este tipo de relaciones es que son clandestinas y en la mayoría de los casos de mujeres separadas, que mantenían residencia neolocal regresan a la residencia de sus padres, no por comodidad económica, sino que los acosos son excesivos y ellas se refugian en la casa de algún familiar para evitar dicha situación.

Cuando yo estaba separada de verdad que no aguantaba más estar así. No era libre de salir a la calle porque cualquier hombre quería “verme fácil”. Me encontraban en la calle y me decían de cosas. Unos me decía que si no quería salir con ellos, que me invitaban a comer a otro lado fuera del pueblo y eso me daba coraje. Un día me atreví a contestarle a uno y le dije: y si me llevas qué vas hacer por mí, a poco vas a dejar a tu esposa para venirte conmigo, sí eso

vas hacer, pues si voy, pero sino, déjame de molestar. Y desde entonces el señor no me volvió a decir nada. Tanto me enfadaban los hombres que había veces que me enojaba tanto y levantaba una piedra y se las aventaba, por eso cuando me fueron a pedir, pronto dije que sí, porque uno aquí no se aguanta a los hombres (Doña Elena E. R., 42 años de edad, Araken, Michoacán, 2013).

La mujer separada o acusada de mantener relaciones extramaritales se vuelve dependiente de la figura masculina. Cuando el marido deja de cumplir dicha función, esta es suplida por algún otro integrante de la familia de ella: el padre, hermano, abuelo, o hijos si son mayores. Este comportamiento obedece a otra de las normas de la *kaxumbecua* “honorabilidad” femenina sobre el ingreso a la vida comunitaria, significa que sola no puede hacerlo, no tiene acceso al parentesco ritual, sistema de cargos u representación ante la comunidad, debe ser acompañada por la figura masculina. A falta de marido otro hombre integrante de la familia es quien suple dicha función. En los casos de las mujeres esposas de migrantes ellas no manifiestan terminada la unión conyugal aunque pasen años sin comunicación. Mientras se mantenga la alianza matrimonial por parte de las familias involucradas, las mujeres no son acosadas por otros hombres. Esta es la principal causa por la que las mujeres no llevan a cabo la disolución de la unión conyugal, por el alto prestigio que equivale ser la esposa de alguien, aunque ese alguien no viva con ellas. Las que no, son *mujeres de nadie* sufren de acoso sexual y marginación comunitaria.

Las mujeres separadas son marginadas socialmente en eventos públicos, la fiesta patronal, el sistema de cargos, las fiestas familiares, etcétera. Las mujeres del grupo familiar de procedencia son las primeras en rechazar la compañía y convivencia con la mujer separada. Se mantiene un celo hacia dichas mujeres y en el imaginario colectivo impera la idea que una mujer separada es punto de atracción para los hombres por eso el rechazo de las mujeres casadas hacia quien no lo está:

Las mujeres que son dejadas por sus maridos en ningún lado las “ven bien”. A donde quiera que uno vaya la gente le tiene desconfianza. Piensan que porque una vive sola les va a quitar el marido a las otras, pero no es así. Ya no está bien ni que uno vaya a las fiestas, porque cuando uno llega las señoras luego te miran feo, como diciendo ya vino esta y mi marido la va a ver. El otro día yo venía de comprar pastura para mis vacas, la traía en la carretilla y en la esquina

estaban dos señores, uno es mi compadre y ahí vive, me ayudó con la carretilla porque estaba muy pesada y que sale mi comadre y miró que mi compadre me ayudaba, desde entonces ella se enojó conmigo y ya no me habla. Aquí la gente es muy mal pensada y celosa y eso que ya estamos viejos [...] (Doña Rosa S. P., 74 años de edad, Araken, Michoacán, 2014).

Desde que me separé ya no voy a las fiestas. Porque los borrachos son muy enfadosos y como una está sola cualquiera te “ve fácil” y piensan que porque uno anda ahí te pueden hacer lo que quieran. Además mi hermano no me deja ir a las fiestas porque mi cuñada le mete ideas en la cabeza. Cuando voy siempre lo hago con ellos, sólo de esa manera no molestan porque respetan a mi hermano. Además aquí las señoras son bien celosas, cuando ven que uno llega sola a la fiesta entre ellas se empiezan a murmurar y eso me incomoda, por eso mejor no voy (Doña Digna E. S., 30 años de edad, Araken, Michoacán, 2014).

El termino *ver fácil* a una mujer quiere decir que tanto los hombres como las mujeres le han perdido la confianza y el respeto a todas aquellas mujeres que se han separado. La función del hombre es mantener y defender la honorabilidad de las mujeres del grupo familiar ante la comunidad a falta del hombre jefe de familia, la mujer se vuelve vulnerable y es mal vista por el colectivo, esto no sucede sólo en el caso de las mujeres separadas, también es igual para las viudas.

Una vez que mi esposo se murió mi papá habló conmigo y me dijo que aquel hombre que me “hacia sombra” ante la gente ya no estaba y que yo debería comportarme de manera diferente. Me dijo que no anduviera sola en la calle porque cualquier hombre me podía “ver fácil”, y que tampoco anduviera visitando más a los parientes de él porque a un viudo en donde quiera le tienen desconfianza porque ya está solo. Y que luego piensan que uno va a visitar porque tiene interés de algo. Y mejor que para evitarme de eso no fuera yo a salir. Que podía ir a visitar a mis hermanos, ellos no iban a pensar mal de mí, pero ni a mis hermanas podía ir a verlas porque tenían marido. Me dio mucho miedo eso que me dijo mi papá y le agarré su consejo, por eso casi no salgo de la casa y sólo voy a visitar a mis hijos, para evitarme de problemas y chismes [...] (Doña María de la Luz L. V., 58 años, Araken, Michoacán, 2014).

La disolución de la unión conyugal y vivir solo, después de haber formado una familia, es perder el derecho que te da vivir en colectivo, parte de ese derecho es mantener la *kaxumbecua* “honorabilidad” como individuo mediante el matrimonio. En Araken se

adquiere la categoría de *señora* mediante el matrimonio o cuando se entabla la relación conyugal, una vez que se entra al estado de viudez sucede lo mismo que cuando se disuelve la unión conyugal, la mujer no tiene dueño, es una persona que no es de nadie. Existe una especie de negociación entre la familia y las viudas, ellas se resguardan bajo la protección y tutela de alguno de sus hijos, si ya son mayores o regresan con su familia de origen. Mientras se guardan las normas del *sesi irekani* “vivir bien”, ellas mantienen su honorabilidad e incluso pueden acceder al sistema de cargos menores. Porque también existe el ideal de cómo deber ser una mujer viuda o separada.¹⁰⁵

IV.4.4. Las múltiples relaciones conyugales y la migración transnacional

En Araken se observan cambios en las relaciones conyugales en aquellos individuos que han experimentado la migración a Estados Unidos. Dentro del discurso del *sesi irekani* “vivir bien” en el matrimonio la norma marca que el matrimonio es la institución a la que todo hombre debe aspirar, por lo tanto se realizará una vez en la vida y con una sola mujer. La familia y la comunidad son quienes avalan la institución. La *kaxumbecua* “honorabilidad” a la que aspira toda pareja de casados se ve modificada cuando uno de ellos migra. Por lo que en familias de migrantes se observa una multiplicidad de relaciones, principalmente en su estancia en Estados Unidos. Éstas se llevan a cabo, en la mayoría de las ocasiones, sin la anuencia de los padres de los contrayentes, mucho menos se toman en cuenta las reglas de la comunidad. Lo que indica que la multiplicidad de relaciones de pareja lleva consigo prácticas sexuales con distintos hombres o mujeres según sea el caso.

Para analizar el tema tomaré como referencia dos familias de migrantes en donde sus integrantes han modificado la normas del *sesi irekani* “vivir bien” en matrimonio. El primero de los casos es el de la familia de migrantes 1 (véase genealogía en la página 186).

¹⁰⁵ En Araken cuando una mujer joven queda viuda mantiene la residencia patrilocal mientras pasa el duelo y los hijos se adaptan a la ausencia del padre. Una vez pasado el periodo la mujer regresa al grupo familiar de origen. En algunos casos ellas mantiene residencia patrilocal siempre y cuando haya tenido hijos varones, no es así en los casos en los que se procrearon sólo mujeres. Las viudas jóvenes vuelven a entablar relaciones conyugales mediante arreglos familiares. Son pocos los casos en que una mujer viuda joven mantenga residencia en la familia de procedencia. El periodo en el que vuelve a vivir en pareja es de uno a dos años después de viuda. Para las mujeres que quedan viudas siendo adultas incluso siendo abuelas, es cuando alguno de sus hijos funge el papel masculino. En esta etapa de viudez ya no es permitido entablar relaciones conyugales. Su *kaxumbecua* “honorabilidad” femenina tiene como base la buena crianza de hijos y nietos.

Ellos tienen un antecedente migratorio a partir del Programa Bracero, primera generación de migrantes. Quien inició con los viajes a California fue el señor Julián, fue contratado en la ciudad de México en el año de 1944. En esta primera etapa se mantiene la relación conyugal con una mujer de Araken. Ellos no se separan, a pesar de los múltiples viajes a Estados Unidos por parte de don Julián. En la segunda generación de migrantes, los hijos de don Julián, comienzan a migrar a partir de los años setenta. De los cinco hijos, tres de ellos migraron: dos hombres y una mujer. Las dos mujeres restantes nunca migraron, sin embargo, sus esposos si migraron al estado de California durante este mismo periodo. En esta segunda generación de migrantes los varones que migraron no disuelven las uniones conyugales con sus esposas en Araken. Se observa un cambio en cuanto a las relaciones conyugales de la mujer migrante, experimenta múltiples relaciones de pareja. Contrae matrimonio a finales de los años sesenta con un individuo de Araken que no migra. Se disuelve la relación conyugal por problemas intrafamiliares y violencia doméstica. La segunda relación conyugal es con un hombre migrante de Araken. Para ambos era su segunda relación. Procrean un hijo varón y la mujer mantiene la residencia patrilocal cuando el esposo migra al estado de California. La relación dura poco más de tres años y se disuelve porque el marido migrante regresó con la primera esposa. La tercera y última relación que experimenta la mujer migrante es con un hombre de Araken en el año de 1977, migrante residente en Estados Unidos. En este periodo la mujer migra junto con su marido al estado de Texas, procrean una hija que nace en Estados Unidos. La relación conyugal fue un acuerdo de familias por lo que la pareja no logra acoplarse a la convivencia marital y ella regresa a casa de sus padres, disolviendo así la relación conyugal.

Los migrantes de la tercera generación contraen matrimonio con mujeres de Araken. Una vez decretada la Ley de Amnistía en 1986 logran mantener la residencia en Estados Unidos tanto los migrantes como sus esposas e hijos. La tercera generación de migrantes no experimenta disolución de las relaciones conyugales. A pesar de que migran al estado de California los cuatro matrimonios continúan en la actualidad. Ellos vuelven una vez al año a Araken a visitar a los familiares que no migran. Es en esta generación donde *Ego* analiza las múltiples relaciones conyugales de sus hijos, es decir la cuarta generación de migrantes.

A principios de los años ochenta *Ego* migró a los Estados Unidos, años más tarde logra la residencia mediante la Ley de Amnistía en 1986, para este año su esposa se reúne con él y se lleva a la única hija que había nacido en Araken, ella junto con la madre entran en el programa de amnistía. Procrean dos hijos más en Estados Unidos, un hombre y una mujer. Todos contraen matrimonio a temprana edad. En el caso de la hija mayor de *Ego* mantiene la primera relación conyugal con un joven hijo de arakeños nacido en Estados Unidos, la relación se mantiene por seis años y procrean dos hijos. La segunda y actual relación de la hija es con un joven nacido en México, con residencia en Estados Unidos, procrean un hijo y ambos radican en el estado de Tennessee.

El segundo hijo de *Ego* nació en Estados Unidos y las visitas frecuentes a Araken lo llevaron a familiarizarse con las costumbres de la comunidad y a la edad de 18 años contrae matrimonio con una joven de Araken, y mantienen residencia matrimonial en el mismo lugar. La relación dura poco más de un año y el joven regresa a trabajar al estado de California y la esposa se queda a vivir con los abuelos del joven en el pueblo. En este periodo la relación conyugal se disuelve por la infidelidad de la joven esposa. La segunda relación conyugal se efectúa con una joven ciudadana americana hija de padres zacatecanos. La relación dura tres años y procrean una hija en Estados Unidos. La relación se disuelve por infidelidad del joven y entra en periodo de soltería de poco más de dos años. La tercera relación conyugal se lleva a cabo con una joven mujer residente, hija de padres arakeños. Con ella procrea una hija y actualmente viven en el estado de California.

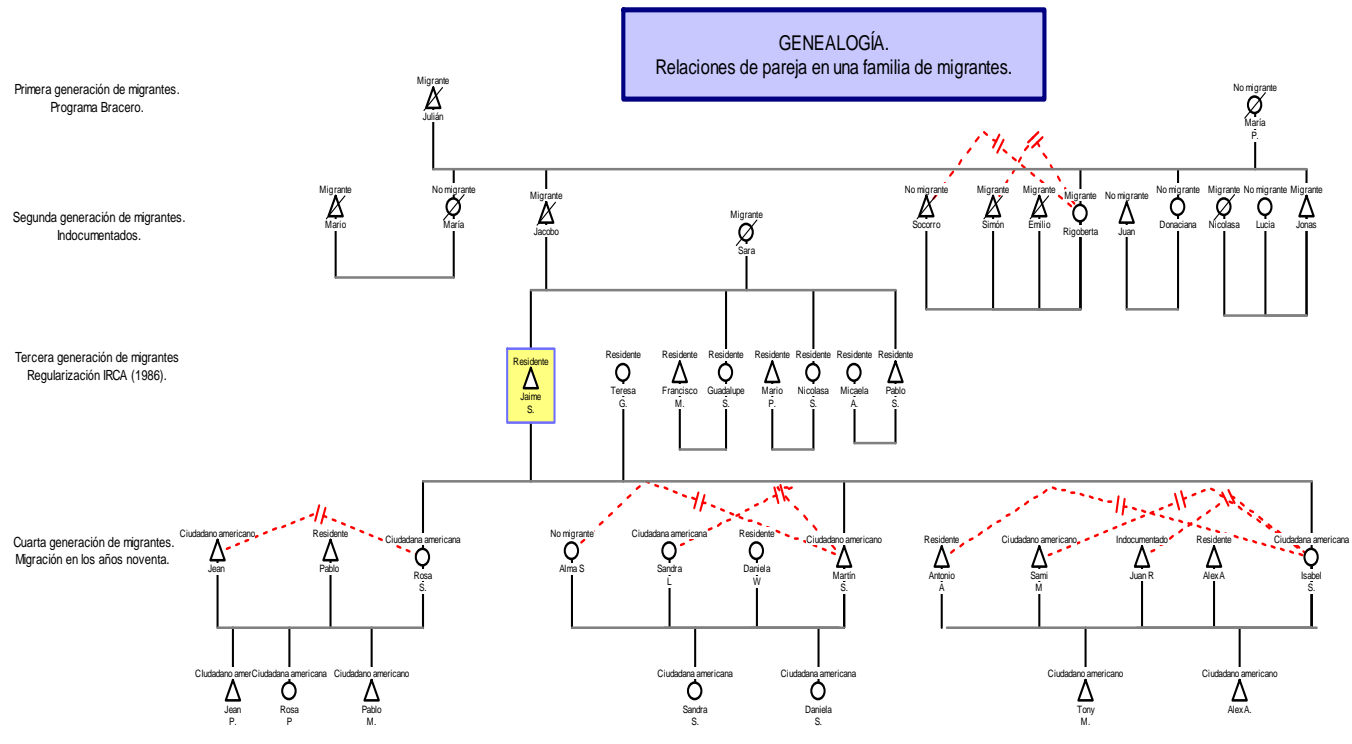
La hija menor de *Ego* ha entablado cuatro relaciones conyugales en Estados Unidos. Ella al igual que sus hermanos se fue a vivir en unión libre siendo muy joven. Su primera relación conyugal la efectuó con un joven nacido en Araken, los padres lo llevaron una vez que lograron tramitar su residencia. La relación se disolvió porque no hubo acuerdo entre ambos para entablar una relación conyugal acorde a las necesidades de la joven, el marido se mostraba extremadamente celoso y violento. La segunda relación conyugal de la joven se entabló con un hijo de arakeños nacido en Estados Unidos, procrearon un hijo y la relación se mantuvo por cinco años. Se disolvió por problemas de alcoholismo y drogadicción del marido. La tercera pareja de la joven hija de *Ego* fue un hombre indocumentado mayor que ella. La relación se mantuvo por dos años y se disolvió por

violencia intrafamiliar. La hija de *Ego* lo denunció y fue sentenciado a seis meses de prisión y deportado a México. La actual pareja de la joven es un mexicano residente en Estados Unidos. Procrearon un hijo y radican en el estado de California.

Resulta interesante analizar una familia de migrantes donde sus integrantes han mantenido más de una relación conyugal. Se observa que la cuarta generación de migrantes es la que más ha experimentado múltiples relaciones. *Ego* informó que sus hijos en Estados Unidos no obedecen las reglas familiares que a él le inculcaron sus padres en Araken. Sus hijos no “respetan” su autoridad de padre por la influencia que tienen de sus amigos, en la escuela y los lugares de trabajo. A esta última generación de migrantes no les interesan las normas del *sesi irekani* “vivir bien” en matrimonio. Primero porque las desconocen y segundo ellos no viven en Araken. En su infancia eran traídos una vez al año y pasaban sólo un mes en el pueblo, por lo que no aprendieron, ni mucho menos practicaron valores morales de la comunidad.

Las familias que experimentan migración a Estados Unidos, son las que mantienen múltiples relaciones conyugales. En el ejemplo no se analizan las relaciones extramaritales de hombres y mujeres porque la información fue escasa, sólo se dieron en dos migrantes, pero no con certeza, ya que *Ego* mencionó que fueron chismes de la gente. Se observa que en los migrantes de cuarta generación existen toma de decisiones para entablar relaciones conyugales, no se consulta a la familia ni permiten que sus padres aprueben sus relaciones de pareja. Aunque los padres les inculquen que deben vivir con una sola pareja, en Estados Unidos la norma no tiene el mismo impacto que en Araken. La cuarta generación no aplica las normas del *sesi irekani* “vivir bien” en matrimonio en la relaciones de pareja en Estados Unidos.

El
 familia de
 2 (véase
 página
 más
 En ella se
 observar



Las relaciones de pareja de la segunda generación de migrantes todas se llevaron a cabo en Araken.
 En la cuarta generación es donde todos los hijos experimentan múltiples relaciones de pareja estando en Estados Unidos. Sólo en en el caso del segundo hijo su primera relación fue en Araken.
 Las líneas segmentadas en color rojo significan rompimiento de relación de pareja.

caso de la
 migrantes
 genealogía
 199) es aún
 compleja.
 pueden
 que

quienes experimentan varias relaciones de pareja son las mujeres migrantes en la segunda y tercera generación. Los tres varones de la segunda generación contrajeron matrimonio con mujeres de Araken, ellos migraron primero durante los años ochenta del siglo XX y sus esposas migraron una vez que sus maridos tramitaron la residencia para ellas y sus hijos en los años noventa. La primera mujer –Lucia- de la segunda generación se casó con un arakeño migrante y ambos lograron su residencia durante la Ley de Amnistía en 1986. A finales de los años noventa se disolvió la relación conyugal por infidelidad de ella en Estados Unidos, entabló una segunda relación conyugal con un arakeño con quien vive actualmente. Se observa que la segunda mujer –Seferiana- ha tenido dos relaciones conyugales, la primera también se celebró en Araken y migró por reunificación familiar en la primera mitad de los noventa. La primera relación se disolvió por violencia intrafamiliar en Estados Unidos. La segunda relación conyugal se entabló con un migrante indocumentado originario de una comunidad p’urhepecha, actualmente siguen juntos y radican en California. La última de las mujeres –Catalina- de la segunda generación de migrantes contrajo matrimonio con un migrante de Araken y ella migró una vez que su esposo le tramitó la residencia en Estados Unidos. Se disuelve la relación marital por alcoholismo y poco aporte al gasto familiar de la pareja. La mujer entabla una segunda relación conyugal con un migrante oaxaqueño en el estado de California.

Las mujeres de la segunda generación no han vuelto a Araken después de las disoluciones de sus matrimonios. Ya que los maridos eran de la comunidad y la separación causó tensiones intrafamiliares tanto en las familias de los maridos como en las de ellas. Lo que generó rechazo a las mujeres y cuestionó su honorabilidad por no haber cumplido con las normas del *sesi irekani* “vivir bien” en el matrimonio. Los hombres de la segunda generación de migrantes viven con sus esposas en Estados Unidos y ninguno de ellos han disuelto su relación marital. Ellos regresan al pueblo en la fiesta patronal en septiembre.

En la tercera generación de migrantes se observan cambios en las relaciones de pareja de las mujeres. Digna no ha migrado a Estados Unidos, vive en Araken a diferencia de su hermano mayor y hermana menor. Sin embargo, ha tenido múltiples relaciones de pareja. Con la primera contrajo matrimonio en el año de 1999 con un migrante indocumentado de Araken. Disolvió el matrimonio por violencia doméstica e infidelidad de

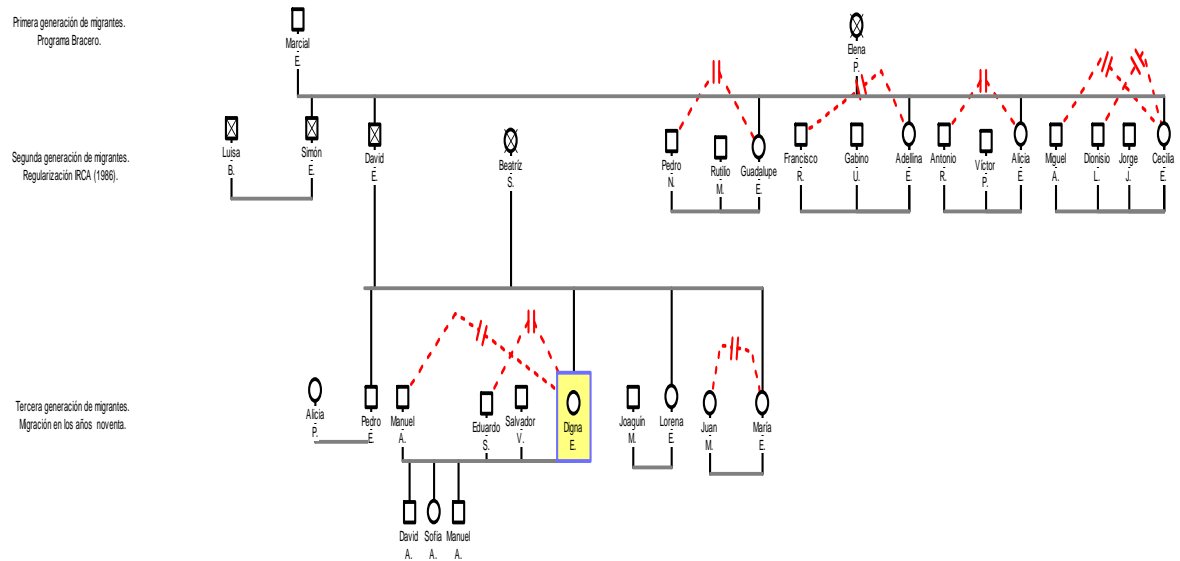
ella con un migrante de Araken, con él mantuvo su segunda relación conyugal que duró aproximadamente dos años. La separación fue causada por el regreso de la pareja con su primera esposa. Años más tarde Digna entabla la tercera y actual relación conyugal en Araken con un migrante deportado. Su actual pareja se había casado con una mujer de la localidad y disolvió la unión conyugal una vez que estuvo preso en Estados Unidos.

La última mujer de la tercera generación de migrantes contrajo matrimonio con un joven de un pueblo vecino. Una vez estando casados migraron a Estados Unidos y se establecieron en Arkansas. Vivieron en matrimonio once años y se disolvió por infidelidad del marido. Actualmente ella vive junto con sus padres e hijos en Estados Unidos. Hace más de trece años que no ha regresado al pueblo porque mantiene un estatus migratorio de indocumentada. No ha vuelto a entablar otra relación de pareja.

En la familia de migrantes 2 quienes experimentaron distintas relaciones conyugales son las mujeres, los hombres viven en matrimonio con sus esposas. Digna es la que más ha sufrido la deshonra y las habladurías de la gente de Araken porque ella no migró y las múltiples relaciones conyugales las experimentó en el pueblo. A ella le han comparado con sus tías porque fueron quienes disolvieron sus matrimonios en Estados Unidos. Digna enfrentó problemas intrafamiliares cargados de violencia por parte de la familia de su primer esposo, de su segunda pareja, además sus padres y hermanos. Actualmente con quien mantiene relación familiar es con su abuelo paterno y la familia de su actual pareja.

Ante la comunidad Digna es una mujer deshonrada, porque disolvió la relación de matrimonio con su primer esposo y acto seguido perdió la custodia de sus hijos. Ella tiene el estigma de ser “mala madre” por no conservar a los hijos y por haber priorizado a su pareja antes que a las criaturas, es decir, actuó de manera individual y no cumplió con las normas de la *kaxumbecua* “honorabilidad” femenina.

GENEALOGÍA.
Relaciones de pareja en familia de migrantes 2.



En la segunda generación de migrantes son las mujeres que las disuelven las relaciones conyugales, todas viven en Estados Unidos.
 En la tercera generación de migrantes una de las mujeres que no migra experimenta múltiples relaciones de pareja en Araken.
 Se observa que en la familia de migrantes las relaciones de pareja se disuelven, principalmente aquellas que radican en Estados Unidos.
 La línea segmentada en color rojo indica rompimiento de la relación conyugal.

IV. 5. POCOS HOMBRES Y MUCHAS MUJERES, LAS RELACIONES DE PODER ENTRE HOMBRES

En Araken una de las principales características de la *kaxumbecua* “honorabilidad” masculina recae en su papel como proveedor y guardián de la familia. El hombre aprende valores que tienen que ver con el *sesi irekani* “vivir bien” dentro y fuera de la comunidad en la que se nace. Desde pequeños se les inculca, el trabajo, la responsabilidad, la “ayudanza”, pero sobre todo el respeto. El ámbito de lo público es el lugar en el que interactúa la mayor parte del tiempo. A diferencia de las mujeres a él se le dan las instrucciones para que aprenda a cultivar la tierra, vaya a la leña, cuide el ganado o ayude al padre a elaborar guitarras y violines para su venta en el mercado de la cabecera municipal. Actualmente los hombres en Araken comienzan a migrar a Estados Unidos a partir de los 12 años de edad; con la justificación de que en el pueblo no hay trabajo, emprenden el proyecto migratorio siendo muy jóvenes y utilizan la red de parentesco para lograr dicho fin y cumplir con el ideal de ser trabajador.

Enseñar a trabajar al joven no es solamente el aprender un oficio para obtener dinero y fungir el papel de proveedor. Trabaja desde muy pequeño para ayudar a la economía familiar y mantener el oficio que se hereda de generación en generación. El trabajo también es una virtud y según sus habilidades le dará honorabilidad al momento de obtener ingresos. Ser un hombre trabajador es un valor que se hereda de padres a hijos. Si el padre del joven es un hombre dedicado y trabajador, heredará a sus hijos la misma virtud y disciplina. Si el padre tiene malos hábitos también serán heredados a la nueva generación. Los hombres considerados como trabajadores son los que tienen mayor posibilidad de buscar una mujer para iniciar la unión conyugal.

Tuve un novio que me quería mucho, pero mi mamá no me dejaba salir a platicar con él porque decía que era muy borracho, que eso nunca se le iba a quitar porque su papá era así. Que más se la pasaba tomando en la calle que trabajando, que si me casaba con él me iba a morir de hambre. Por eso lo dejé y me casé con otro. Desde entonces ese muchacho se fue al norte y nunca volvió (Doña Consuelo T. A., 37 años de edad, Araken, Michoacán, 2014).

Cuando andaba de novia con mi esposo mi papá no quería que saliera a platicar con él, porque él se la pasaba todo el día en la esquina de mi casa tomando y platicando con sus amigos. Mi papá decía que si me veía con él me iba a entrar a pueros golpes que porque ese hombre no sabía trabajar y que a mí me iba a tocar mantenerlo. Cuando me casé con él mi papá se enojó mucho con mi mamá porque ella no me había aconsejado que no me fuera con ese hombre. Pero mi esposo me salió bien trabajador, a todo le hace y no fue como mi papá decía (Doña Silvia S. G., 40 años de edad, Araken, Michoacán, 2013).

El hombre es valorado en la familia y en la comunidad por su trabajo, obediencia y servicio. Este último se hace latente en los diferentes cargos religiosos y civiles que les dan a los jóvenes para prepararlos a servir a la comunidad. En Araken los hombres solteros son los encargados de realizar la fiesta de San Juan, y un día de baile de la fiesta del santo patrón. Para organizar dicha fiesta ellos deben trabajar para recaudar dinero y realizar los rituales. Los jóvenes son nombrados en dichos cargos de los trece años de edad en adelante. Los padres no ayudan a solventar los gastos de la fiesta, ellos por su cuenta buscan trabajo para obtener ingresos y contratar las bandas de música para los respectivos bailes.

A diferencia de las mujeres, en la etapa de noviazgo el hombre si puede tener varias novias a la vez. De entre ellas podrá elegir a la que será su esposa. Desde la unidad doméstica los familiares, tanto hombre como mujeres, le aconsejan que conozca a varias solteras para que haga una buena elección. El hombre es quien elige a la mujer para que sea su esposa, no es costumbre que la mujer proponga iniciar la relación conyugal.

Desde la etapa de la soltería el hombre es inducido a convivir con varias mujeres, siempre y cuando distribuya su tiempo para ver a cada una de ellas en los lapsos que marcan las normas del noviazgo en Araken.

Todos los novios que he tenido han sido muy mujeriegos. El último que tuve dejó de venir a verme porque platicaba también con una muchacha que vive en la entrada del pueblo. Mis amigas me decían que cuando no venía a verme era porque iba a ver a la otra. Y dejó de venir porque yo le reclamé por qué iba a ver a la otra muchacha, me dijo que sólo eran amigos y que yo no tenía por qué preguntarle esas cosas. Que él iba a venir cuando él pudiera y pues hasta ahora no se apareció más por aquí [...] (Tsitsiki S. P., 24 años de edad, Araken, Michoacán, 2014).

Entre los jóvenes de Araken es común que alardeen entre ellos sobre la cantidad de novias que han tenido. Y es usual que los fines de semana salgan del pueblo a visitar otras comunidades vecinas y entablar relaciones de amistad y noviazgo con las muchachas de dichos pueblos. No es común que entablen relaciones conyugales con mujeres que no sean de su comunidad, socializan con ellas pero no contraen matrimonio. Este tipo de relaciones se dan cuando ellos visitan los pueblos vecinos en temporada de fiestas patronales. En los casos en los que el joven se casa con una mujer de otro pueblo, principalmente los no indígenas, las relaciones terminan porque ellas no se adaptan al modo de vida de las mujeres casadas de la localidad.

Una vez que el hombre ingresa a la etapa de la vida conyugal no se le cuestiona sobre las prácticas sexuales dentro y fuera del matrimonio. Las relaciones de poder durante la convivencia conyugal están marcadas por el hombre. De tal manera que es él quien decide el número de hijos que quiere tener, los tiempos y los espacios en el que se realice el acto sexual. La esposa funge como receptora sexual.

Mi esposo es muy celoso, yo no puedo decirle nada cuando él quiere *dormirse* conmigo. Si yo le digo ahora no se puede, me dice que por qué no quiero, que con quién me fui a ver para que con él ya no quiera estar. Tampoco puedo decirle si me gusta o no, porque dice que sólo las mujeres de la calle piden esas cosas [...] y si yo no quiero estar con él es para que todo el tiempo estemos peleando (Doña Rosa S. N., 44 años de edad, Araken, Michoacán, 2013).

Las relaciones de poder en la unión conyugal están marcadas por los celos del hombre hacia la mujer. Ellos son quienes deciden sobre las salidas de sus esposas, las amistades que deben tener, la ropa que deben vestir y la forma de dirigirse hacia las personas. Cuando la pareja asiste a fiestas o eventos públicos la mujer no saluda ni platica con otros hombres porque le cuestionan el tipo de relación que tienen con ellos.

Mi esposo es muy celoso, todo el tiempo me está vigilando. Cuando se va al norte todos los días me llama por teléfono para saber dónde estoy y qué hice. Y si no le contesto el celular se enoja muy feo y dice que seguramente ando con

otro por eso no contesto. Es celoso hasta cuando está aquí. No me deja ir a ningún lado sola, si voy al mandado y me estoy tardando él sale a esperarme a la calle y siempre me pregunta que dónde me quede. Un día me pegó muy feo porque fui con mi cuñada al doctor para que le hicieran el examen de cáncer de mama, y cuando regresé me dijo que quien me había dado permiso para ir y que por qué me dejé tocar por el doctor, no me creyó que yo sólo había ido a acompañar a mi cuñada [...]. Por eso mejor no voy al médico y cuando se necesita él va conmigo y vamos con la doctora Rosita, si voy con un doctor me mata [...] (Doña Elena E. R., 43 años de edad, Araken, Michoacán, 2014).

El control que tiene el hombre sobre su esposa se refleja dentro de la familia y fuera de ella. Las mujeres que mantienen la relación conyugal y sus esposos no van a Estados Unidos o que ya han vuelto de allá, no es usual que salgan a la calle solas, lo hacen en compañía de sus maridos o de algún otro integrante de la familia. Por cuestiones de celos los maridos no permiten que sus esposas mantengan el aseo personal constante o que utilicen ropa ajustada o muestre parte del cuerpo. Lo que deja en claro que las mujeres esposas de migrantes constantemente se enfrentan a situaciones cargadas de violencia conyugal. La que se traduce en violencia física y emocional que, como consecuencia provoca enfermedades como “el susto y la bilis”.¹⁰⁶ Enfermedades propiamente espirituales que a largo plazo desembocan en padecimientos físicos (González, 2006). En una comunidad como la aquí estudiada la violencia intrafamiliar es un problema de salud pública a consecuencia de ello las mujeres padecen un sinnúmero de enfermedades relacionadas al susto y la bilis. Ejemplo de ellos es la diabetes, en la comunidad atribuyen la causa a los

¹⁰⁶ Soledad González en su artículo sobre violencia y enfermedad en mujeres indígenas de Puebla menciona que las mujeres indígenas se refieren con otros términos para designar violencia, no es de la misma manera que en contextos urbano. Las mujeres indígenas utilizan otros conceptos para referirse a lo mismo. Hablan de “maltrato”, “mala vida”, “regaño”. “La gama de significados de estos términos está contenida en las historias de vida donde se relatan las diversas formas de ejercicio de violencia conyugal que han sufrido las mujeres”. Aunque utilicen sus propios términos se perciben los altos niveles de violencia tanto física como emocional. En su estudio González demuestra que en comunidades indígenas la violencia está legitimada si la aplican figuras de autoridad como el padre, esposo y maestro, siempre y cuando lo hagan con el fin de disciplinar a sus subordinados o como castigo para quienes no cumplen con sus obligaciones. Cuando la mujer inicia con la relación de conyugalidad la autoridad del padre pasa al esposo y es quien la sanciona si no cumple con sus obligaciones de madre y esposa. Incluso el marido tiene el derecho de controlar el servicio de la esposa, sus salidas de casa y su sexualidad (González, 2006: 165-166). En Araken los postulados de González cobran vida cuando observamos que la violencia esta interiorizada en cada una de las acciones de la mujeres, principalmente en las disputas intrafamiliares de la nuera con la suegra. Cuando ésta última intenta reprimir a la nuera es común escuchar la frase “usted quién es para que me maltrate, ni que fuera mi papá”. Es decir, se legitima la violencia porque hay un sentido de pertenencia a alguien y éste está enfocado al padre.

constantes corajes, sustos y alegrías que una persona puede tener. Las mujeres son quienes más padecen de la enfermedad.¹⁰⁷

Dentro de la relación conyugal el esposo puede tener relaciones extramaritales esporádicas o de corta duración. Se le cuestiona las infidelidades pero no por eso deja de tener contacto sexual con otras mujeres. Cuando existen este tipo de tensiones y se evidencia la infidelidad del hombre se le sanciona con castigos menos severos que al de la mujer. Es obligado a cumplir la responsabilidad económica dentro de su familia, pero no así a la familia donde tiene la relación extramarital. Por lo regular los padres de él son quienes abogan por sus actos y alientan a la esposa a no disolver la relación conyugal mientras él cumpla con su función de proveedor:

Le conté a mis suegros que su hijo andaba de mujeriego allá donde trabaja, varias señoras de aquí del pueblo me decían que mi esposo se portaba mal. Que lo veían con una y con otra vieja. Una vecina un día me dijo que mi esposo se pasaba a la casa de la vecina por las tardes y ella desde su casa los miraba. Espié a mi marido y sí, así era el asunto. Le dije que porque andaba pasándose tanto allá con la vecina, me dijo que no era cierto, que ese día se fue a tender la ropa por la azotea y que por eso yo mal interpretaba. Cuando mis suegros se enteraron me dijeron que así eran todos los hombres, que mi suegra así vivió con mi suegro y ahí están, ya viejos y siguen juntos. Que yo no me quejara de nada porque mi esposo es trabajador y siempre me arrima la comida de la semana y los gastos de los niños. Que el día que me faltara la comida entonces ellos le iban a decir [...] (Doña, Licha L. M., 27 años de edad, Araken, Michoacán, 2013).

De plano ya me enfadó Rigo [el marido] [...] con él vivo corajes y enfermedades, de plano ya no entiende razones. Lo he querido dejar varias veces pero mis hijos y mis suegros ya no me dejan, dicen que eso lo hubiera hecho cuando más jóvenes que ahora ya para qué. Así empezó a irse, un día sí y otro no... hasta que se llevó a vivir a “la vieja” a la cabecera municipal. A veces se va a dormir allá y se viene a las siete de la mañana y somos puro pelear, ya no entiende [...] Dicen que ya tiene dos hijas con la señora y mantiene a un muchacho que ni siquiera es de él, así le gusta porque es tonto.

¹⁰⁷ En entrevista con el médico de la clínica rural mencionó que las consultas se destinan principalmente a los pacientes con diabetes. Tanto hombres como mujeres la padecen, siendo en mayor número el de las mujeres. A pesar de los esfuerzos por educar a la población para que tengan una mejor calidad de vida una vez que la contraen, los pacientes no siguen las recomendaciones porque culturalmente tienen la creencia de que si van a morir que sea comiendo lo que más les gusta.

Les digo a mis hijos que nos recojamos a vivir a otro lugar pero no quieren [...] (Doña Ana P. S., 52 años de edad, Araken, Michoacán, 2014).

En la mayoría de los casos de las mujeres que viven las relaciones extramaritales de los maridos desencadenan en padecimientos psicológicos como depresión y en la amenaza de suicidio como último recurso, en el pueblo no se ha llevado a cabo este tipo de acción, sin embargo, es un mecanismo de control para el marido infiel, por lo regular sin éxito. Al analizar el discurso de las mujeres con maridos infieles se refleja la impotencia y el control que ejerce la familia extensa ante estos actos. Las mujeres no toman decisiones para disolver la relación o proponer el divorcio al marido, la excusa son los hijos y la pérdida de la *kaxumbecua* “honorabilidad” como mujeres casadas. Los maridos son infieles por más de una ocasión, pero tampoco se toma la decisión de finiquitar con el matrimonio.

De veinte hombres de Araken que han sido parte fundamental dentro de mi trabajo de campo 90% de ellos ha tenido relaciones extramaritales, tanto en el pueblo como en los lugares que residen en Estados Unidos. De ese porcentaje todos mantienen un estatus social de casados. Los casos más emblemáticos son de aquellos hombres que han migrado a Estados Unidos y que han mantenido relaciones extramaritales tanto en el lugar de origen como en el de residencia. Los hombres mayores de 40 años son quienes sus esposas y familiares han hecho un recuento del número de relaciones extramaritales que ellos han tenido y van de dos hasta seis.

El caso de don Wenceslao es uno de los más peculiares, actualmente tiene 82 años de edad, cuando él era joven y bueno para el trabajo llegó a tener más de seis relaciones extramaritales en diferentes momentos. Cuando residía en el lugar de origen era conocido porque alardeaba del número de mujeres que salían con él. En las fiestas familiares, cuando se encontraba en estado de ebriedad solía gritar: “todas la putas de Araken son más”. Eso le llevó a que en la comunidad le pusieran el apodo del *iskujandi*, que en lengua p’urhepecha quiere decir mujeriego, el hombre que perdió la noción del *sesi irekani* “vivir bien”. Don Wenceslao comenzó a migrar a Estados Unidos durante el periodo del Programa Bracero, cuando él era joven se iba con sus paisanos y los fines de semana les gustaba ir a tomar cerveza con unas mexicanas que vivían a las afueras de los Ángeles, en California.

Por esos tiempos muchos de los que migraban del pueblo se juntaron allá con otras mujeres porque era difícil que ellos hicieran los quehaceres domésticos porque se dedicaban al trabajo en los campos agrícolas.

Otro caso similar es el don Nicanor, él es un hombre de 55 años de edad. En el pueblo la gente habla de la cantidad de mujeres con la que ha tenido relaciones extramaritales. Actualmente vive con su esposa en Araken y mantiene otra unidad doméstica en la cabecera municipal. Esta última se mantiene de manera “clandestina”, aunque es bien sabido en el pueblo que pasa la mayor parte del tiempo en la última. Ahí ha procreado tres hijos y uno de ellos acaba de contraer matrimonio en Araken. De tal forma que don Nicanor en calidad de padre se presentó a la boda y cumplió con todos los rituales de su rol como padre del novio. La familia nuclear que ha procreado con la esposa en el lugar de origen no participó en la boda del hijo, sin embargo, alguno de los parientes de la familia extensa, las hermanas de don Nicanor, si lo hicieron y ayudaron con los gastos del ritual de la boda del hijo de la relación extramarital de don Nicanor.

Entre los hombres casados que mantienen relaciones extramaritales con mujeres de la comunidad el alardeo entre ellos es evidente en las conversaciones de hombres. Un hombre de Araken entre más mujeres tenga es admirado por sus paisanos. Su virilidad es exaltada cuando es sabido que puede mantener más de una relación, no solamente en cuestiones económicas, sino sexuales también. Entre hombres se comunican quién de ellos sale con quién y por lo regular los hombres que radican en Araken son los que más acceso y oportunidad tienen de salir con mujeres que viven solas o que han sido abandonadas por sus esposos migrantes. Entre hombres existe la creencia de que una mujer que ya tiene nociones de vivir en matrimonio, incluida la experiencia sexual, y que vive por periodos sola, ellos interpretan que necesita tener relaciones sexuales y si el marido no está en el pueblo ellos puede cumplir dicha acción y es el momento en que comienza el cortejo de las relaciones extramaritales. El número de mujeres que un hombre llega a tener en su vida refuerza la virilidad del hombre, literalmente “tiene para todas”. Entre los hombres hay una competencia por mantener el honor basado en su virilidad. Cuidan a sus esposas de la deshonra que otro les pueda causar, pero están en la disposición de deshonrar a cualquiera. Pitt-Rivers en su estudio sobre el honor en la sociedad de Andalucía, menciona que la

hombría de un marido se debe ejercer sobre todo en la defensa del honor de su esposa, del que depende el suyo propio. El adulterio de ella representa una infamia a los derechos de él y es una demostración de que ella ha faltado a su deber. El marido siente la traición hacia sus valores, su familia y su comunidad. Su hombría ha sido violada, el adulterio significa traición y en este sentido la responsabilidad es de él, no del adúltero, porque éste no hizo más que comportarse de acuerdo con su naturaleza de macho. El marido traicionado es la clara muestra de la deshonor varonil, porque se espera que defienda los valores masculinos, es ahí cuando su honor está en juego (Pitt-Rivers, 1968:46). En Araken cuando un hombre es deshonrado por adulterio de la esposa le espera la muerte social.

En los casos en los que el hombre desempeña el papel de adúltero adquiere el reconocimiento y admiración de sus paisanos y hace público entre ellos el hecho de que sale con una o varias mujeres. Se aplica el concepto *minguarhini* “poseer” persona u objeto, en este caso a las mujeres que posee, es la contra parte de *kaxumbecua* “honorabilidad”, es lo que no se debe hacer ni por un hombre mucho menos por la mujer. *Minguarhini* tiene dos connotaciones. Cuando la practica el hombre exalta su hombría, porque posee a una o varias mujeres. Cuando a una mujer se le hace *minguarhini*, soltera o casada, es una deshonor porque lleva implícito la práctica sexual.

Para que el concepto *minguarhini* aplique en la relación extramarital el hombre debe hacerla pública, es una especie de metalenguaje en el que expresa que la mujer con la que mantiene la relación es suya, la tiene apartada y ningún otro hombre más puede verla, hablarle o insinuarle una relación. A pesar de su estatus de casado él manifiesta ser el dueño de esa mujer y quien no respete su “posesión” se puede disputar a la mujer y llegar a los enfrentamientos físicos y verbales. Aun en estos casos de relaciones extramaritales las afrentas por el honor masculino se realizan. No necesariamente son afrentas físicas, sino simbólicas, es una lucha por competencias para demostrar quién es el mejor. Bourdieu (1968) en su estudio sobre la sociedad de Cabilia menciona que las afrentas físicas manifiestan un sentido de dignidad. Se dejan ver las rivalidades entre hombres y toda clase de competiciones rituales institucionalizadas proporcionan un pretexto de justas de honor y manifiestan en forma simbólica los valores y las creencias de una sociedad (Bourdieu, 1968: 203). En el caso de los hombres de Araken la competencia por tener a varias mujeres

es visible. La mayoría de éstas “en posesión” de un hombre son mucho menores que él y son físicamente atractivas dentro de los parámetros de belleza que ellos tienen.

Hacer *minguarhini* a una mujer que vive sola o mantiene relación extramarital es tomar a la mujer de otro para sí. Aunque ellos saben que esa mujer tiene dueño, el quitarle la mujer y hacerlo público quiere decir que él ahora es su dueño, que no se atendió a esa mujer y por eso él puede tomarla. El *minguarhini* lleva consigo hacer pública la relación por medio del alardeo o pláticas informales entre los hombres. Una vez que entre ellos saben qué mujer es la quién tendrán que respetar o enfrentarse al hombre que la apartó para quitársela y sea otro quien la posea.

El caso de Digna es un ejemplo para hacer evidente la forma en cómo se aplica el *minguarhini* a una mujer. Digna mantuvo una relación extramarital con un hombre de su comunidad que es migrante. La relación fue clandestina porque ambos eran casados. Ella estaba en Araken y él iba y venía de Estados Unidos, su esposa e hijos residen con él en Sur de Carolina. Cuando regresaba a la comunidad veía a Digna y la visitaba fuera del pueblo; en ausencia del acompañante norteño Digna platicaba con otro joven de la comunidad lo que enfureció a su amigo norteño. Cuando éste último se encontraba con sus amigos en los espacios públicos les comentaba de la relación extramarital que mantenía con Digna, de tal manera que no permitía que nadie más hablara con ella. Cuando se enteró de las pláticas que sostenía Digna con el joven la hizo confesarle, por medios coercitivos, el tipo de relación que tenía con el otro. De tal manera que la obligó a ir a casa del joven; y frente al padre de muchacho, que era padrino de bautizo de Digna, le dijo al joven que no podía molestarla más, porque ella le pertenecía y que si lo dudaba se lo preguntaran a ella. Digna tuvo que admitir cierta verdad ante el padre de su otro amigo. El padre del joven involucrado prometió que su hijo no volvería a molestar a la señora propiedad del norteño. Y a partir de ese momento los hombres en la comunidad se dieron cuenta que Digna tenía dueño, un migrante que le llamaba por teléfono todos los días cuando estaba en Estados Unidos y cuando estaba en el lugar de origen se encargaba de difundir entre los hombres las visitas que hacía a doña Digna.

En este caso es evidente el *minguarhini* “apartar a una mujer”. En otros casos no se aplica de la misma manera. Hacen *minguarhini* a una mujer casada o separada sin que ella

se entere que es objeto de deseo de algún hombre. Sucede cuando al anterior del matrimonio las personas entablaron algún tipo de relación, novios por ejemplo y si el hombre hace público que aún le sigue gustando dicha mujer, aunque ya no tenga nada que ver con ella, los otros hombres de la localidad dan por hecho que la mujer le perteneció o pertenece a quién lo está haciendo explícito. E inmediatamente asocian que existe algún tipo de relación y esto no siempre lo sabe la mujer involucrada y le trae conflictos al interior de la familia de la mujer.

Cuando sucede este tipo de *minguarhini* a una mujer casada los hombres de la unidad doméstica, intentan reivindicar el honor de ella porque de eso depende el prestigio y la honorabilidad de los hombres involucrados en el asunto. La forma en que se soluciona este tipo de deseo o gusto sexual por la mujer de otro es a través de los enfrentamientos físicos. En estos acontecimientos se involucra la red de parentesco, porque el que hace *minguarhini* a una mujer casada, aunque su esposo esté ausente, no comete la falta sólo a la mujer, sino también al marido y a la familia de él.

Cuando el hombre migrante se entera que alguno de sus paisanos, en el lugar de origen, ha salido con su esposa o el rumor se esparce en la comunidad de que la mujer mantiene alguna relación extramarital, su honorabilidad como marido y jefe de familia es pisoteada y recibe humillación porque otro ha usurpado su lugar. La “muerte social”¹⁰⁸ para los esposos migrantes es la ofensa más grande que se le pueda hacer. Nadie le toma en cuenta para asuntos colectivos o en el sistema de cargos. Por lo regular es el motivo principal por el que los norteños terminan con la relación conyugal y no vuelven al pueblo. Se desentienden tanto de la esposa como de los hijos que han procreado con ella. Se justifica al abandono cuando la esposa en el lugar de origen mantiene relación extramarital.

El esposo de doña Estela nunca se volvió a venir del norte cuando se enteró que la señora se veía con don Nacho. Ella decía que su esposo no le mandaba dinero y que por eso se dejaron. Pero la realidad fue que ella tuvo un hijo de don Nacho, el hijo más chico no es de su esposo, él se dio cuenta porque aquí todo

¹⁰⁸ Entendemos que la muerte social de un hombre es cuando todo el mundo habla de él. La humillación, vergüenza y desprestigio social son parte de esa muerte social. No le toman en cuenta para cargos civiles ni religiosos, pero sobre todo pierde el respeto y su honorabilidad como hombre.

se sabe, por más escondido que uno tenga sus cosas, de todas formas la gente del pueblo siempre se entera. Su esposo se vino un tiempo del norte y tuvieron muchos problemas. Desde entonces él nunca le volvió a mandar dinero para sus hijos. Se dejaron, y ella se quedó sin marido” (Doña Rosa S. P., 74 años de edad, Araken, Michoacán, 2014).

La muerte social de un hombre significa que es la burla de los otros hombres y le conceden apodos peyorativos. La vergüenza va implícita en la deshonra y una de las maneras de sobre llevar la deshonra es salir de la comunidad, en este caso irse a Estados Unidos a trabajar y no volver más al pueblo. En otros las consecuencias del marido deshonrado, es caer en el alcoholismo y lo utiliza como un mecanismo de defensa social. El hombre que constantemente vive borracho causa que la gente le compadezca y lo victimizan. Haciendo ver que él no es el culpable de su proceder, sino la “mala” mujer con la que le tocó vivir. La interpretación simbólica de estos actos del hombre es limpiar su deshonra recurriendo a prácticas de denigración personal para humillar así a la mujer adúltera.

Hacer *minguarhini* no es acción exclusiva de los hombres hacia las mujeres, las mujeres también hacen *minguarhini* a un hombre, en menor medida pero los casos también se dan. En las situaciones en que se hace pública la relación extramarital, la mujer involucrada, manifiesta que el hombre también le pertenece, aunque éste sea casado. En las fiestas es cuando se socializa este tipo de información. El objetivo no es que todas las mujeres se enteren y dejen de molestar al hombre. Sino que es un mensaje para la esposa del hombre en disputa. Cuando la mujer hace *minguarhini* al esposo de otra es porque se disputan el tiempo y los recursos del varón. Entre ellas no sólo se disputan la relación sexual, entra en disputa su rol de proveedor, pero sobre todo el prestigio que da el saber quién es compañero de quién en el pueblo.

Esto nos lleva a interpretar que en Araken tanto las mujeres y los hombres permiten se les haga el *minguarhini* por el prestigio que da saber que la mujer tiene un hombre que le respalde en su vida comunitaria, aunque éste no sea su marido y para él dar a conocer que posee varias mujeres también le da cierto grado de prestigio ante los hombres de la comunidad. Él demuestra su virilidad según el número de mujeres que ha tenido, si es

casado es el número de relaciones extramaritales que ha tenido, si es soltero le da prestigio el número de novias con las que ha salido.

Para las esposas de migrantes que viven en Araken y que han mantenido relaciones extramaritales en ausencia de sus esposos, la parte biológica de la vida sexual se cumple, pero también es fuerte la parte social que obliga a que las mujeres no deben vivir solas una vez que se casan. Cuando las han abandonado los maridos o se ha disuelto las uniones conyugales ellas intentan por varias formas vivir con algún hombre, ya sea de manera pública y que lo apruebe la familia o de manera clandestina sin la aprobación de la unidad doméstica. Este tipo de relaciones, las clandestinas, son de corta duración por todos los problemas intrafamiliares que acarrear. En Araken es un fenómeno que ocurre con mayor frecuencia en la actualidad porque los esposos migrantes e indocumentados pasan mucho más tiempo en Estados Unidos. Las mujeres permiten ser objeto de *minguarhini* porque la comunidad en la que viven y se desenvuelven no acepta en la vida comunitaria a mujeres solas.

CONSIDERACIONES FINALES

En el contexto de los p'urhepecha de Araken las normas de la sexualidad están íntimamente entrelazadas con su sistema de creencias, en este caso con el *sesi irekani* “vivir bien” y la *kaxumbecua* “honorabilidad”. En un contexto de migración transnacional la concepción y la forma de las normas morales no experimentan cambios radicales en los individuos por el hecho de migrar. Es decir, las reglas se mantienen, permanecen, no cambian de manera abrupta, sin embargo en la práctica la aplicación de la normatividad experimenta cambios. En el caso de las mujeres esposas y familiares de migrantes se agudizan por el hecho de que el jefe de familia migra a Estados Unidos. Mientras que para el migrante tiene libertad sexual, en el caso de los hombres y existe flexibilidad con respecto a las normas de la sexualidad.

En donde sí existen cambios de forma es en los rituales relacionados con la sexualidad. En el caso de los rituales respecto a la virginidad de las mujeres se agregan elementos producto de las remesas de migrantes. La vestimenta de las mujeres vírgenes por

ejemplo, el financiamiento de la comida, baile, adorno de la imagen de la virgen María y otros enseres religiosos son costeados con dinero proveniente de las remesas de los padres o familiares de las jóvenes vírgenes. La suntuosidad de los rituales, principalmente en el caso de las hijas de migrantes, las posiciona en un rango social distinto a las jóvenes vírgenes de padres no migrantes. El capital económico, producto del trabajo en Estados Unidos, en este tipo de rituales se transforma en capital simbólico y determina que mujeres jóvenes sean poseedoras de mayor rango social y por consiguiente de mayor honorabilidad ante sus iguales. Y trae como consecuencia que este tipo de mujeres, quienes guardan las normas de la virginidad y son electas a cargos religiosos, tienen mayores ventajas para contraer matrimonios estables y honorables ante la comunidad.

En el caso de los rituales respecto a la sexualidad masculina, la fiesta del carnaval, las remesas de migrantes han determinado la suntuosidad de las fiestas. Se observan afrentas simbólicas entre cargueros para determinar quién de ellos trae a las mejores caporalas para el disfrute de los hombres. El código de conductas sexuales para los hombres en Araken se mantiene, incluso se observa un ligero aumento en las formas de expresar la sexualidad masculina. Los hombres que cuentan con mayores recursos, en este caso los migrantes, tienen acceso a bailar e invitar a las caporalas a pasar el mayor tiempo posible con ellos. El tiempo con la caporala lo determina el dinero y los obsequios que se le otorguen. Entre más obsequios de un hombre, tiene más acceso a la caporala y exhibe el capital económico que denota prestigio y honorabilidad ante la comunidad. La principal función en el ritual es proveer a los varones del disfrute de la sexualidad, y el deleite sexual de los hombres de Araken no se realiza públicamente, las caporalas son llevadas a la comunidad para que se les conozca y puedan ser contactadas por ellos a lo largo del año fuera del pueblo. En esta festividad los hombres, niños, jóvenes, adultos y ancianos muestran su virilidad ante las caporalas y el resto de la población mediante el baile.

Tanto en los rituales de la sexualidad masculina y femenina, lo que determina actualmente quién posee mayor prestigio y honorabilidad son las remesas provenientes de los Estados Unidos. Lo que significa que a los rituales se le han agregado elementos que no son propios de la cultura p'urhepecha, y que si anteriormente las jóvenes vírgenes obsequiaba a la virgen María pan y ropa tradicional, además de celebrar rituales meramente

religiosos, ahora lo que determina la honorabilidad son las fiestas enfocadas al alarde de la posesión de capital simbólico. Lo mismo sucede en la fiesta de la caporala, la festividad estaba centrada a la práctica religiosa de la cuaresma, ahora el frenesí y el disfrute de la compañía sexual es el punto central del ritual, por supuesto determinado por el dinero, producto de remesas, pagado a las caporalas.

Respecto a las relaciones extramaritales de hombres y mujeres en Araken la migración ha modificado las relaciones sexuales entre conyuges. En el discurso, según las normas de la *kaxumbecua* “honorabilidad” y el *sesi irekani* “vivir bien”, la práctica sexual en ausencia de uno de los conyuges, debe ser de abstinencia, en la práctica esta normatividad no siempre se cumple. Para el caso de las mujeres que mantienen relaciones sexuales en ausencia del marido migrante, para conservar la unión conyugal y guardar las normas del *sesi irekani* “vivir bien” en el matrimonio, niegan las relaciones extramaritales para no deshonrar a los maridos migrantes y a los grupos familiares. Ante esta situación los matrimonios se vuelven una especie de apariencia social, en la práctica no son lo que la sociedad espera de ellos. La deshonra es la consecuencia de no cumplir las normas de la sexualidad y se ocultan las relaciones extramaritales. En los casos en donde se procrean hijos fuera del matrimonio, éstos no son reconocidos y cargan con el estigma de ser producto de una relación informal. Cuando suceden estos casos el marido migrante deshonrado no vuelve a la comunidad. En los casos en que las mujeres son acusadas de adulterio les viene la deshonra y la muerte social, actualmente este es uno de los factores para que ellas emprendan el proyecto migratorio porque no existe un espacio socialmente definido donde ella pueda participar, puesto que son rechazadas, incluso por los grupos familiares de procedencia.

Se observa que aquellas mujeres que migran experimentan cambios en la convivencia conyugal, es decir, viven con una o más parejas en Estados Unidos. Estas mujeres, contraen matrimonio con hombres de la misma localidad y una vez que radican en los lugares de trabajo en Estados Unidos disuelven las relaciones conyugales y construyen otras. Por consiguiente, en Araken son mujeres deshonradas que no respetan las normas del *sesi irekani* “vivir bien” en el matrimonio y son mujeres que carecen de *kaxumbecua*

“honorabilidad”. Por lo tanto no regresan al pueblo y si lo hacen es sin la pareja por temporadas cortas, y por supuesto no son un referente a seguir.

En un contexto de alta migración como Araken los hombres que no migran o aquellos migrantes que vuelven por temporadas largas al pueblo son quienes practican relaciones extramaritales con mujeres de la localidad. Esta práctica es una especie de alardeo de su virilidad masculina. Entre más mujeres posea, más hombre es y lleva implícita la posesión de más capital económico. Aquellos hombres que migran y cuentan con suficiente capital económico son los que poseen más mujeres que quienes no están en su misma condición económica. Si bien es cierto que la poligamia socialmente se prohíbe y no se acepta, en la práctica se puede observar que la mayoría de los hombres practican el ejercicio de la sexualidad sin tanta prohibición, puesto que las normas de la honorabilidad para ellos no se basan en la sexualidad. La poligamia no es aceptada, tampoco las mujeres comparten un mismo espacio, pero si comparten un solo marido y por consiguiente sus recursos. Por supuesto la relación socialmente reconocida, la del matrimonio, es la que goza de más privilegio, mientras que la segunda se mantiene en la clandestinidad. Aunque no es del todo clandestina, la familia y la comunidad se enteran de este tipo de relaciones pero no la reconocen.

Uno de los principales recursos que utilizan los hombres para poseer más de una mujer es alardear de sus relaciones extramaritales mediante un discurso cargado de simbolismos. El efecto que tiene el *minguarhini* “poseer una mujer”, en el imaginario colectivo es apartar una mujer para sí. Este recurso tiene el objetivo de que ningún otro hombre se acerque a la mujer o mujeres de otro porque ella o ellas ya tienen dueño, le pertenecen a alguien, ese alguien provee de sexo, recursos económicos y de compañía emocional. Es una norma no oficial y no aceptada de tener varias mujeres, pero que se practica y es vigente. A pesar de las estrictas normas del *sesi irekani* “vivir bien” es una práctica muy recurrente entre los hombres, en la mayoría de los casos con mujeres de la misma comunidad.

En Araken el tema de la sexualidad es desigual analizado desde la perspectiva de género. La mujer es la que sufre de sometimiento y subordinación sexual, mientras que el hombre tiene una aparente libertad sexual con varias mujeres, que depende del capital

económico que posea. Sin embargo, el sometimiento y subordinación para el caso de la mujer es relativo, porque para que el hombre mantenga relaciones extramaritales se necesita de mujeres que las acepten, en la mayoría de los casos estas mujeres son esposas o hijas de migrantes. La migración internacional ha provocado que las familias de migrantes sufran tensiones intrafamiliares por mantener el honor y la moral sexual de sus integrantes, sin embargo, los cambios son visibles y tanto hombres como mujeres viven su sexualidad a pesar del alto costo que tienen que pagar: la deshonra de los integrantes de la familia.

CAPÍTULO V

EL MATRIMONIO Y LA *KAXUMBECUA* “HONORABILIDAD” EN UN CONTEXTO DE MIGRACIÓN TRASNACIONAL

El objetivo del capítulo es analizar las normas y rituales para mantener la *kaxumbecua* “honorabilidad” en el matrimonio en un contexto de migración trasnacional. Analizo las múltiples formas de concertar el matrimonio en Araken, y cómo se relaciona la migración trasnacional y la *kaxumbecua* “honorabilidad”. Inicio dando un panorama general en el tema del noviazgo entre los lugareños y los papeles que juegan los parientes dentro de este tipo de relaciones. En el segundo apartado abordo las múltiples formas de iniciar la vida conyugal mediante el pedimento, el rapto concertado y el robo de la novia, dando énfasis especial al tema de los arreglos matrimoniales. Resalto el rapto concertado que se da en Estados Unidos y de cómo los rituales del mismo se desarrollan en Araken gracias a las nuevas formas de comunicación, como el teléfono y video. En el tercer apartado analizo los rituales de la boda, tanto por el civil como por la iglesia y el impacto que tienen las remesas para que se lleven a cabo los rituales en el lugar de origen, dando importancia a la *kaxumbecua* “honorabilidad” que adquieren las mujeres que se casan en familias de migrantes.

En el cuarto apartado estudio las formas en cómo después de concertada la unión conyugal la nueva familia guarda la residencia patrilocal durante los primeros años y las formas de control que se ejercen a la esposa del migrante y su familia en los temas de educación y crianza de los hijos. En el último subtema abordo los matrimonios por segunda vuelta y la complejidad de entablar alianzas entre grupos familiares que residen en contextos transnacionales.

La *kaxumbecua* “honorabilidad” relacionada con el matrimonio se fundamenta en el respeto y la obediencia al grupo familiar de acogida. Existen rituales matrimoniales que designan alianzas familiares y *kaxumbecua* “honorabilidad” a los grupos familiares involucrados. El respeto a las normas de la soltería y el noviazgo designan honorabilidad para quien las practica. El matrimonio precoz entre jóvenes designa honorabilidad individual y colectiva para los grupos familiares de procedencia. La forma de concretar la unión conyugal determina la honorabilidad de la pareja y de los grupos familiares involucrados.

Las normas del matrimonio que designan *kaxumbecua* “honorabilidad” para el caso de las mujeres son las siguientes: la forma de concretar la unión conyugal, cumplimiento de los roles de género, respeto y obediencia al grupo familiar del marido y el pago de la novia mediante obsequios, que acompaña a los rituales del casamiento. La unión conyugal por segunda vez restablece el estatus social y la *kaxumbecua* “honorabilidad”. Las normas de la *kaxumbecua* “honorabilidad” y *sesi irekani* “vivir bien” son más estrictas y tienen mayor vigilancia en matrimonios a distancia. Es causa de deshonor el no cumplimiento de las normas en el matrimonio, ser objeto de *minguarhini* para la mujer en la etapa de soltera o casada y la disolución de la unión conyugal. Para el caso de los hombres en el matrimonio su *kaxumbecua* “honorabilidad” radica en respetar y obedecer al grupo familiar de la esposa, en ser migrantes y poseer capital económico para beneficio del grupo familiar. Es causa de deshonor no cumplir con los rituales previos al matrimonio, el no desempeñar el rol de proveedor y no cumplir con los cargos colectivos.

V. 1. LAS HIJAS DE MIGRANTES Y EL NOVIAZGO EN EL PUEBLO DE ARAKEN

El cortejo entre los jóvenes de Araken comienza desde que se es muy joven. Aproximadamente entre los 11 y 12 años de edad los varones comienza a salir en pequeños grupos de amigos para jugar en los espacios públicos: en la plaza, la cancha, y principalmente en la calle. En una especie de juego comienzan a cortejar a sus compañeras de la misma edad. En el caso de las niñas en esta edad les es prohibido salir a jugar con sus amigos a la calle. Las madres comienzan a prepararlas en las labores domésticas y adquieren responsabilidades mínimas para familiarizarse con sus roles de género vinculados al espacio de lo privado. Les enseñan a ir al molino a moler el nixtamal, hacen tortillas, comida, lavan la ropa y les instruyen a tejer y empalmar¹⁰⁹ mantas. Comienzan tejiendo prendas de lana, que es el material más fácil para trabajar.

Una vez que las niñas comienzan a menstruar, la madre y las mujeres de la familia las instruyen para cambiar su vestimenta que es de niña a señorita. Las prendas de su traje tradicional son más elaboradas y finas. Los colores son más vivos y llamativos tanto de sus naguas como de sus blusas y mandiles.¹¹⁰ Los adornos de orfebrería que adornan su cuerpo son finos y costosos. Los padres comienzan a comprar prendas en oro, aretes y collares, y otros metales para ataviar a las hijas en edad de casaderas.

En el caso de las jóvenes en Araken la vestimenta designa estatus social y estado civil. Las mujeres solteras visten de manera suntuosa y “elegante”. Mientras que las casadas sus prendas son más modestas y poco vistosa. Las hijas de migrantes son quienes adquieren las prendas que van marcando una especie de “moda” en la vestimenta tradicional y utilizan telas de importación traídas por sus familiares que radican en Estados Unidos o las adquieren en los mercados locales.¹¹¹ En el caso de las mujeres entrar a la

¹⁰⁹ En Araken elaborar una manta requiere de tiempo y dominio de labores específicas, el tiempo que emplean para realizar una prenda varía entre cuatro a siete días. Comienzan urdiendo los hilos que van a utilizar, después los acomodan finamente en el telar contando cada hilo según el ancho y largo que tendrá la prenda; el tejido se hace a mano en un estilo que se le denomina *patakua* que es nombre que se le da a todo el instrumental de madera que se utiliza para tejer, también se le conoce como telar de cintura. La última etapa de elaboración consiste en el empalmado de la manta, es cuando se tejen las puntas de la prenda.

¹¹⁰ Las mujeres solteras en esta etapa lucen atuendos vistosos sólo en eventos públicos como las fiestas, algún ritual, las danzas o si han sido electas como servidoras de los santos. En la cotidianidad siguen usando el traje tradicional que es mucho más sencillo, tanto en los bordados, diseños, calidad de la tela etcétera. Hay quienes utilizan ropa como pantalones y blusas que son comprados en el tianguis municipal o que son traídos de Estados Unidos por alguno de sus familiares.

¹¹¹ En la comunidad existen dos tipos de vestimenta tradicional para las mujeres: el cotidiano y festivo. El último es el que utilizan con mayor frecuencia las mujeres solteras, por lo tanto es el más costoso. Este tipo de

adolescencia es el ritual de paso de niña a señorita y se refleja con el tipo de atuendo que se utiliza principalmente en alguna fiesta familiar o patronal. Amalia Ramírez (2006) en su texto sobre indumentaria p'urhepecha menciona que existe la costumbre de “estrenar” ropa en dichas ocasiones. Para la autora estrenar es usar ropa nueva para la ocasión, especialmente cuando se trata de los rituales de paso, tanto para los que lo protagonizan como para aquellos que están cerca de él y que se ven involucrados en el ritual; el estreno depende de la condición económica de la familia a la que se pertenece. Entre las mujeres, principalmente entre las niñas y jóvenes si no es posible la compra de todo el ajuar, se da preferencia al delantal o alguna otra prenda (Ramírez, 2006: 110-112). En el caso de Araken las mujeres solteras deben estrenar el ajuar completo. Existe una especie de competencia entre las mujeres de esa edad, en el caso de no estrenar el ajuar completo en la fiesta patronal, ellas prefieren no asistir a la festividad por vergüenza de no portar un traje nuevo, porque compiten con las hijas de migrantes que si estrenan ajuares completos.

En la actualidad muchas de las jóvenes en edad casadera han sustituido su traje tradicional por prendas de vestir a la usanza *utusì*.¹¹² Muchas de ellas utilizan pantalones, jeans de mezclilla, tenis y suéteres que les mandan sus familiares de Estados Unidos. Esta ropa no es de la mejor calidad,¹¹³ tampoco de marcas transnacionales, mucha de esa ropa es la que está en oferta y llega etiquetada aun con el precio, su costo no es mayor a diez dólares. Mucha de ella se compra en los mercados que ellos llaman “la pulga”, pero el significado se adquiere por haberla traído de Estados Unidos, eso es lo que cuenta. Este tipo

vestimenta se compone de una blusa o *uanengo* que tiene un costo que va de entre mil quinientos a tres mil pesos; una enagua de un costo de mil quinientos a dos mil quinientos pesos; mandil de mil a dos mil pesos; nagua blanca o fondo del mismo precio que el anterior; un rebozo de mil quinientos a dos mil pesos y una faja de trescientos pesos. Por lo que el monto total del ajuar oscila entre los siete mil y diez mil pesos aproximadamente.

¹¹² En Araken le denominan *utusì* a todas aquellas personas que no son de su comunidad, principalmente aquellos que no son p'urhepecha. Es un término utilizado para referirse al “otro”. El *utusì* es el ciudadano, el que no tiene las mismas costumbres y formas de vivir que ellos.

¹¹³ Sucede lo contrario con la ropa de los hombres en la misma edad. Es más común ver en ellos ropa de marcas comerciales, principalmente en los zapatos y los pantalones. Al igual que a las señoritas sus familiares les mandan sus prendas de vestir de los Estados Unidos y es motivo de presunción entre ellos si es visible la marca de la transnacional que lo fabricó.

de vestimenta la usan a diario, si van a la escuela fuera del pueblo se ha vuelto ya su ropa de vestir cotidiana. El traje tradicional sólo se utiliza en su estancia en la comunidad.¹¹⁴

Las jóvenes en Araken comienzan las relaciones de noviazgo entre los 12 y los 13 años de edad. Al igual que como lo describe Bautista (2011) para los totonacos de San Andrés Tlayehualancingo, Puebla, el noviazgo es un proceso y no solamente involucra a las dos personas, sino que hay más actores involucrados como los padres, abuelos, hermanos, primos y amigos. La forma de participar de dichos actores es diferente, algunos se encargan de analizar y discutir la viabilidad de la práctica del noviazgo; otros son los encargados de invalidar y construir las reglas que los jóvenes tienen que cumplir; mientras que los hermanos son los que cumplen el papel de cómplices o mensajeros de la pareja. De esta manera, dichos actores se van involucrando en la construcción de la práctica de noviazgo (Bautista, 2011: 46).

Estas relaciones se dan en la escuela, pero también en la calle y en los espacios de juego común. En el pueblo las niñas comienzan a salir al mandado¹¹⁵ y van acompañadas de algún otro integrante de la familia, por lo regular es otra hermana menor que cumple la función de acompañante y cómplice. Salir de casa con el encargo de ir hacer mandados a la madre es el tiempo que las jóvenes aprovechan para platicar en la calle con algún pretendiente o novio. Ellas no tienen autorización de platicar formalmente con el novio hasta que la madre lo apruebe, muchas veces la aprobación se da con la anuencia del jefe de familia o la madre toma la decisión por sí misma. En el caso de que el jefe de familia esté ausente por ser migrante, la madre es quien asume la responsabilidad del noviazgo de las hijas. Lo que implica que tiene mayor control de sus salidas, por la responsabilidad que implica que estén bajo su resguardo. Sin embargo, la madre comunica al marido cualquier acción que hagan las hijas en señal de desobediencia y es el padre quien desde la distancia las sancionará y reprenderá por sus malos actos.

¹¹⁴ Para Ramírez las causas por las que se ha sustituido el traje tradicional son varias: el primero tiene que ver con la influencia directa de la madre, quien sustituye el traje tradicional por un estilo más “moderno” y por consiguiente la hija imita este tipo de atuendo; segundo, por lo práctico y económico de la ropa casual; tercero por las modas de los pueblos mestizos y la adopción de nuevas costumbres, principalmente en rituales festivos donde las jóvenes no son las protagonistas (Ramírez, 2006: 115-116).

¹¹⁵ El sinónimo de ir de compras. Se dice ir al mandado porque las mandan a comprar o a llevar algún mensaje a casa de un pariente o a vender las mantas.

Cuando se formalizan las relaciones de noviazgo entre los jóvenes, existen una serie de normas que se transforman en comportamientos en la calle al momento de salir a platicar con el novio, pues las normas son la base fundamental de su buena crianza que más tarde se verá reflejada en su *kaxumbecua* “honorabilidad”. La primera norma para la mujer es dominar su rol de género al interior de la unidad doméstica; debe cumplir con el horario para salir a platicar y mostrará recato y respeto hacia la familia. La norma consiste en que una vez que ella ha aprendido a realizar los quehaceres del hogar directamente se le da la facultad de poder salir a platicar con el novio o pretendiente. El hecho de que ella domine el trabajo propio de su género garantiza a los progenitores y al grupo familiar que si ella se casa se irá con los conocimientos y prácticas propias de su género. Mientras la joven no adquiera los conocimientos no se le autoriza salir a platicar con el novio y es por este motivo que las mujeres desde muy temprana edad comienzan a dominar el trabajo doméstico para tener la autorización de entablar una relación formal de noviazgo. Los quehaceres domésticos, para el caso de la mujer, están encaminados a servir al colectivo. Cuando adquiere la categoría de mujer casada pondrá en práctica los conocimientos adquiridos en el grupo familiar del marido.

Otra de las normas que sustentan la *kaxumbecua* “honorabilidad” de una mujer soltera en la etapa de noviazgo es que debe respetar las opiniones de los padres, abuelos y personas mayores del grupo familiar. Éstos opinaran sobre el lugar y horarios que la mujer tiene para platicar con el novio. Por costumbre el espacio en el que se desarrollan las relaciones de noviazgo es en el lugar de residencia de las mujeres. Si ella vive con sus padres, abuelos o tíos, es ahí donde el novio o pretendiente irá a visitarla. El horario para platicar con el novio es de las siete de la tarde a las diez de la noche. El jefe de familia acondiciona la entrada de su casa para que la gente de la comunidad observe la relación de noviazgo de la hija. Las relaciones de noviazgo son un asunto público, de la incumbencia del grupo familiar, si éstos están de acuerdo la relación de noviazgo continua, si no, existen mecanismos para separar a la pareja.¹¹⁶ Las jóvenes que rompen la regla del horario, que

¹¹⁶ Las principales estrategias para separar a los novios es mediante los discursos “chismes” propiciados por los integrantes de los grupos familiares de los novios. En caso de no ser aceptada la relación de noviazgo se menciona en un contexto de fiesta y el rumor llega a oídos de los familiares y es la manera de disolver el noviazgo mediante la prohibición de verse entre los jóvenes. Una de las formas más violentas y que causan deshonra es cuando directamente un integrante del grupo familiar prohíbe al novio o novia volver a verle, este

por lo regular pasa después de las diez de la noche, son severamente cuestionadas, la sanción es la prohibición de salir a la calle e incluso negarle la autorización para tener novio. Para la mujer no está autorizado salir a platicar con el novio en otro espacio que no sea su casa; tampoco se le permite estar en un lugar obscuro o desolado porque es sinónimo de falta de respeto a la familia y a la sociedad. Se tiene la creencia que sólo las mujeres poco recatadas, las deshonradas, son las que platican a escondidas y en la obscuridad. Quienes lo hacen deshonran al grupo familiar y cuestionan la autoridad del padre.

La mujer debe mostrar respeto al grupo familiar con su buen comportamiento con el novio, usará un lenguaje apropiado, de recato y seriedad. La mujer muestra respeto cuando algún integrante, mayor de edad, de su familia ingrese a casa o deba salir, ella tendrá que concluir con su horario de noviazgo por respeto a su familiar. De la igual manera el novio mostrara respeto dejando que ella concluya con la visita si alguien se acerca a su casa. Tanto la novia como el novio no tienen autorización para dirigirse a la familia de ambos. Esto significa que los novios no tienen contacto con la familia de ellos hasta que la relación se formalice a través del matrimonio.

La siguiente norma del buen comportamiento y *kaxumbecua* “honorabilidad” de una mujer soltera es sobre su modestia sexual durante esta etapa. El recato de la mujer en edad de tener novio es parte fundamental, ella no debe acercarse al novio por ningún motivo. La distancia entre ellos es de aproximadamente un metro. Por lo tanto el novio no puede tocar a la novia, muchos menos besarla o abrazarla. A la pareja de novios se le prohíbe salir a la plaza o caminar por las calles. Si el novio encuentra a la novia en la plaza o algún otro espacio público puede acompañarla de regreso a su casa, siempre conservando una distancia apropiada y no se dirigen la palabra hasta llegar a la casa de ella. En esta etapa la mujer debe cuidar su virginidad, por lo que está prohibido mantener relaciones sexuales prematrimoniales.

La edad para que una mujer pueda casarse es en un rango de entre trece y dieciocho años de edad. Es alta la honorabilidad de las mujeres que se casan en este rango de edad, de hecho, las madres inducen a sus hijas a casarse jóvenes porque deben continuar con la

hecho se interpreta como afrenta ya que daña la honorabilidad de los jóvenes involucrados y por lo regular se dan enfrentamientos físicos entre grupos familiares.

tradición de las mujeres de su grupo familiar, entre más jóvenes se casen son respetadas en el grupo familiar de acogida, porque existe la creencia de que a esa edad las mujeres se acoplan fácilmente a las normas y costumbres de la familia del marido. Las mujeres que pasan la edad promedio para contraer matrimonio muy difícilmente lo hacen con jóvenes del pueblo. A las mujeres mayores de veinte años se les da el calificativo de “solteronas”, y se considera deshonoroso mantenerse soltera. Si una mujer no se casó en ese rango de edad, los jóvenes ya no la cortejan. Porque en su mayoría todos se casan entre los trece a dieciocho años para las mujeres y de catorce a veintitrés años para los hombres. Durante los bailes de la fiesta patronal se puede observar a jóvenes de entre once y trece años bailando en situación de juego y cortejo, esta práctica es acorde a las costumbres de tener novio en el pueblo. En el mismo escenario no se observa a jóvenes mayores de veinte años que se cortejen entre ellos, son pocos los casos. La mayoría de los jóvenes de esa edad ya son casados y por lo tanto no son muy visibles durante el baile.

En Araken, la vigilancia del noviazgo, para el caso de la mujer, está ligada a su honorabilidad durante la etapa de la soltería. Como ya se mencionó en el capítulo IV, en esta etapa, la mujer cuida su virginidad, porque está ligada a su honor como mujer soltera y al honor de su grupo familiar. El chisme es uno de los principales medios de socialización en el pueblo, lleva a poner en entre dicho la autoridad del jefe de familia. Se ejemplifica el caso en la relación que Tsitsiki tiene con su padre:

No tengo una buena relación con mi papá, todo el tiempo me está regañando. Porque es bien “cerrado”. Un día saliendo de la escuela me quedé a comer con mis amigos, se hizo tarde y yo tenía miedo de regresar a la casa porque me iba a regañar mi papá. Les dije a mis amigos que me acompañaran a mi casa. Cuando llegué toqué la puerta y me regañó bien feo mi papá delante de mis amigos. Me dijo: “hija de la chingada que no ves a qué hora son. ¡¿Qué horas son estas de llegar?!” Uno de mis amigos le dijo que no andábamos haciendo nada malo, que nos quedamos a comer y se hizo tarde. Mi papá lo maltrató bien feo y los corrió. Me dio mucha vergüenza y me metí a la casa llorando de pena... Me dijo mi papá que sólo las “cualquiera” llegan tan tarde. Me dijo que él no quería que yo “lo dejara en vergüenza”. Ninguna de mis hermanas lo había dejado en vergüenza y que yo no tenía por qué hacerlo... (Tsitsiki S. R., 24 años de edad, Araken, Michoacán, 2014).

“Dejar en vergüenza” al padre significa poner en entre dicho su autoridad y quebrantar las reglas de la *kaxumbecua* “honorabilidad” de la mujer soltera y de su familia. Lo que se traduce que una mujer que deja en vergüenza a su familia es porque al no obedecer y llegar tarde a casa significa que ella tuvo tiempo para hacer cosas ilícitas como tener relaciones sexuales. Y la consecuencia del acto sexual se asocia al embarazo fuera del matrimonio; para la mujer tener hijos sin haber iniciado la relación conyugal es la más alta deshonra que ella y su grupo familiar puedan experimentar.¹¹⁷ Las mujeres que llevan a cabo dicha acción ya no son candidatas a tener marido y formar una familia dentro del pueblo.¹¹⁸ Se juzga al padre por no haber vigilado y cuidado a la hija en esta etapa de la vida.

La vigilancia tiene el objetivo de salvaguardar el honor de la hija soltera y cuando la regla se rompe en varias ocasiones la sanción puede llegar incluso a los golpes por parte de sus progenitores. En contextos indígenas de alta migración, como lo es Araken, la vigilancia traspasa las fronteras geográficas y las sanciones se aplican incluso en los lugares de residencia de los migrantes. En el caso de Tsitsiki su padre va a trabajar a los campos agrícolas de California. En el verano de 2012, ella se fue con su padre a Estados Unidos y fue la primera vez que ella ingresó con sus documentos, que fueron arreglados por su padre. Allí se dedicó a trabajar en la recolección de fresas y todo el tiempo trabajó bajo estricta vigilancia. Un día que ella desobedeció las órdenes del padre, éste la golpeó y fue el motivo por el que regresaron al pueblo.

[...] cuando ya estábamos para regresar al pueblo unos amigos de mi hermana y mi sobrina llegaron a la casa para invitar a mi sobrina Angélica a ir a comer hamburguesas. Yo le pedí permiso a mi papá para que me dejara ir, me dijo

¹¹⁷ Actualmente sólo se conocen dos casos de mujeres madres solteras; ellas no tienen vida social, pasan el mayor tiempo encerradas tejiendo mantas y pocas veces se les ve en los espacios públicos. Sus hijos en etapa de infantes son cuidados y llevados a las fiestas y espacios públicos por los abuelos maternos. Enfrentan serias críticas por sus familiares y la comunidad en general, la burla es la más alta deshonra para estas mujeres.

¹¹⁸ Lo mismo sucede con las mujeres solteras que estudian fuera del pueblo; se pone en duda su honorabilidad porque no existe vigilancia por los padres y el grupo familiar de procedencia en los espacios de residencia, Morelia, Cherán o Uruapan. En el imaginario de la gente estas mujeres se “portan mal” porque salen libremente con los hombres y no existe un control sobre el tiempo que ellas están fuera de casa. Además de que no es bien visto que una mujer soltera viva sola, es uno de los motivos por los que ellas no estudian, si lo hacen muy difícilmente contraerán matrimonio con jóvenes de la localidad. Los mismos muchachos y sus familias no aceptan a mujeres profesionistas para ser esposas.

que no y se metió a bañar porque era un domingo en la tarde. Mi hermana me dijo que me fuera con ellos, que ella le iba a decir que me dio permiso y que no nos tardáramos. Nos fuimos con mi sobrina y sus amigos. Antes de que llegáramos a comprar las hamburguesas mi papá me llamó [al celular] bien enojado y me dijo que me regresara en cinco minutos porque si no me iba ir a buscar y me iba a pegar delante de esas personas. Yo no le hice caso y le dije que en un rato llegábamos. Fuimos a comprar las hamburguesas y les dije que me llevaran porque me iban a regañar. No tardamos ni media hora, ni siquiera me comí la hamburguesa la pedí para llevar. Y cuando llegamos a la casa mi papá ya estaba esperándome afuera, en cuanto vio que me bajé, se quitó el cinturón y me pegó delante de los muchachos. Eso provocó un alegato entre mi hermana y mi papá, porque mi papá le dijo que ella hiciera lo que quisiera con su hija y que no se metiera en su vida, que él sabría cómo educarme [...] (Tsitsiki S. R., 24 años de edad, Araken, Michoacán, 2014).

El disgusto del padre de Tsitsiki fue argumentado porque en Estados Unidos los jóvenes que cortejan a las mujeres son de dudosa reputación. No se conoce a sus familiares y tampoco respetan la autoridad de los padres. Pueden ser “mal vivientes” y no le conviene al señor que su hija tenga ese tipo de amigos. El padre de Tsitsiki es un hombre de 65 años de edad y conserva las normas tradicionales de educar a su hija soltera. A pesar de que tiene más de 30 años yendo y viviendo a Estados Unidos sus normas no han cambiado con respecto a vigilar a su hija. De la misma manera en que la “cuida” en Araken lo hace en los lugares donde ellos van a trabajar de manera temporal. En el caso de la sobrina de Tsitsiki soltera también, es diferente. A ella si la deja salir y no la regañan. Lo que hacen es platicar con ella sobre las relaciones de noviazgo, enseña otras normas y valores morales con respecto a la mujer soltera.

La sanción respecto a la desobediencia de las normas de noviazgo no necesariamente es impuesta al momento de cometer lo ilícito, en otros casos la sanción llega mucho tiempo después. En entrevista con Rita, una mujer casada de 19 años de edad, nos platicó de los reproches que le hizo su suegra por no “portarse bien” cuando era soltera. Rita en su etapa de soltería vivió con sus abuelos maternos porque su madre contrajo nupcias por segunda vez y ella se quedó con sus abuelos. Ella tenía la costumbre de ir a correr por las mañanas a las afueras del pueblo -cosa que no es usual para las mujeres de la comunidad- y regresaba para ayudar a los quehaceres de la casa. Cuando se casó con Juan su suegra le dijo que ella no la quería para nuera porque todos hablaban en el pueblo sobre sus salidas a correr por las

mañanas. La gente decía que ella ya no era “señorita” porque la habían visto platicar con un joven por allá a las afueras del pueblo.¹¹⁹ Rita está consciente que por no obedecer a su abuela, que le prohibía salir a correr, ahora su suegra le reclamaba constantemente el no haberse “portado bien”.

En Araken he detectado dos tipos de noviazgo; el primero de ellos es cuando la pareja de novios tiene residencia en el mismo lugar, Araken. El otro cuando uno de ellos, en especial el hombre, no está presente. Por lo regular en este tipo de noviazgos el muchacho migra a Estados Unidos por cuestiones laborales y es común observar que durante las relaciones de noviazgo el hombre decide irse y deja a la novia en el lugar de origen. En la actualidad la forma de comunicarse entre los novios es por medio del teléfono. Las mujeres que tienen un noviazgo con estas características son fuertemente vigiladas por los familiares y amigos del novio migrante. Si ella no cumple su promesa de fidelidad al novio, o tiene algún otro pretendiente en la localidad, desde la distancia el novio lo sabrá y terminará con la relación vía telefónica, no sin antes hacer los reclamos necesarios.

Los hombres solteros que retornan de su estadía en Estados Unidos gozan de un alto estatus entre los jóvenes. Ellos cambian su indumentaria y por lo regular ostentan su prestigio a través de objetos materiales como carros, ropa y joyas. En su etapa de solteros son los que más novias tienen en el pueblo. En el imaginario de la gente de Araken se tiene la idea de que los hombres deben contraer matrimonio con mujeres de su misma localidad. Por eso aunque el hombre migre, muy difícilmente se casa con una mujer que no pertenezca a su pueblo. Por lo regular durante la fiesta patronal es cuando se da el rapto y la fuga concertada entre los novios.

En las relaciones de noviazgo entre los jóvenes también se aplica el *minguarhini* “apartar algo o alguien”. Este apartar a una mujer no se da sólo en las relaciones conyugales o relaciones extramaritales como se analizó en el capítulo anterior, sino que es una forma de como poseer una persona en las distintas relaciones de pareja. Para los casos en que los hombres solteros decidan casarse, previo tenga que migrar por cuestiones laborales o de estudio, hacen *minguarhini* “apartar” a una mujer. En las solteras cuando un hombre hace *mingurhini* es porque ese hombre ya no permite que otros hombres se

¹¹⁹ Entrevista Rita M. E., 19 años de edad, Araken, Michoacán, julio de 2013.

acerquen o intenten platicar con ella. Porque el solo hecho de que un pretendiente le hable, significa que esa mujer ya es de él, pues desea ser su novia. Para que se haga visible el *minguarhini* él tiene que decirlo y socializarlo entre los hombres solteros. Debe expresar que la muchacha le gusta y que ya platicó con ella para que otros ya no se le acerquen. Por el hecho de que la muchacha haya platicado una vez con él o la hayan visto bailar, inmediatamente los demás asocian que ya son novios, aunque ellos nunca hayan quedado en entablar ese tipo de relación, con el simple hecho de que los vean juntos significa que ya es su novia.

Cuando un muchacho le hace *minguarhini* a una joven, ella ya no puede platicar con nadie porque ya está apartada. Entre hombres solteros pronto se corre la voz de que ya no le hablen a esa muchacha porque algún fulano le hizo *minguarhini*. Cuando se rompe esta regla los muchachos se disputan a la chica hasta llegar a las afrentas físicas. *Minguarhini* en las relaciones de noviazgo lleva implícito el chisme con temas sexuales. El joven pretendiente tiene que explicitar que ha tenido relaciones sexuales o algún tipo de contacto físico con ella, aunque no sea cierto. Es la forma en cómo se aparta y deshonra a la joven y es la causa principal por la que los hombres solteros no la vuelven a pretender. Hacer *minguarhini* a una soltera es una forma poco honesta de quedarse con ella y es una práctica recurrente.

Hacer *minguarhini* a una mujer soltera también se da con los migrantes de Araken en los Estados Unidos. En entrevista con la señora Rosa comentó que cuando estuvo en California ella se casó con su esposo Miguel, pero no eran novios. Su marido se obsesionó con ella hasta lograr robársela:

[...] Miguel no era mi novio, yo tenía otro que era de Ocumicho. Un día mis papás fueron padrinos de boda de unos paisanos y en la fiesta Miguel me vio bailando con el que era mi novio. Ese día me invitó a bailar y yo no quise, se pelearon con mi novio y desde entonces me perseguía. Hubo otra fiesta allá en el norte y nadie me invitaba a bailar. Después un primo me dijo que Miguel le había golpeado a mi novio y andaba diciendo que yo salía con él. Hasta que mi novio me encontró un día y me dijo que no quería nada conmigo porque Miguel le había dicho que ya se había acostado conmigo y que por eso ya no nos íbamos a casar. Eso no era cierto, pero así pasó y por eso no me quedó más

que aceptar a Miguel [...] (Doña Rosa G. L., 28 años de edad, Araken, Michoacán, 2013).

Como ya lo mencioné párrafo arriba el *minguarhini*, en el discurso, siempre lleva implícito el contacto corporal o sexual entre los involucrados. Es una especie de chisme entre los hombres que comentan que ya han poseído a la joven, la han besado, tocado o incluso tenido contacto sexual, esto puede ser cierto o no. Es apartar a una mujer por medio de las habladurías y en la mayoría de los casos las mujeres no se enteran al instante de que algún individuo les ha hecho el *minguarhini*, sino hasta mucho tiempo después cuando los jóvenes ya no las pretenden. La mujer que ha sido objeto de *minguarhini* no tiene más elección que quedarse sola o hacerle caso a quién la ha acusado. Por lo regular este tipo de relaciones son conflictivas por la forma en cómo se realizan.

Una mujer soltera que goza de *kaxumbecua* “honorabilidad” debe mantenerse al margen de ser objeto de *minguarhini*. Significa que no podrá salir sola y mucho menos platicar con hombres en la calle. Las mujeres en edad casadera en todo evento social son acompañadas por sus madres, tías o hermanas mayores de esta manera se protege y mantiene el honor de la mujer soltera porque la compañía de sus familiares garantiza que no podrá entablar comunicación con ningún hombre. Y por lo tanto el *minhuarhini* no aplicará en ella. Son mujeres que gozan de prestigio y por consiguiente son las que serán mejores candidatas a casarse.

Las relaciones de noviazgo en Araken no son explícitas entre los jóvenes. En muy pocos casos piden ser novios. Basta con el simple hecho de que los jóvenes platiquen para que ellos y la sociedad los tome como novios. Es usual también que por el simple hecho de bailar durante la pastorela en diciembre o en los bailes de la fiesta patronal ellos y ellas adquieran la responsabilidad de noviazgo. Seguido a estos encuentros esporádicos, si el muchacho va a visitar a la señorita a su casa confirma la relación de noviazgo.

V. 2. LOS RITUALES PREMATRIMONIALES EN FAMILIAS DE MIGRANTES Y LA KAXUMBECUA/HONORABILIDAD FEMENINA

La *kaxumbecua* “honorabilidad” de las mujeres de Araken se afianza una vez que se contrae matrimonio. Existen tres formas de concretar la unión conyugal: el pedimento de la novia, la fuga concertada y el rapto; cada una de ellas tiene sus propios matices según el contexto y el grupo familiar en el que se den. Las formas de concretar la unión conyugal comparten características propias: la primera de ellas es que la unión conyugal puede o no derivar en el matrimonio civil o religioso a excepción del pedimento; la segunda crea alianzas entre familias y la tercera conlleva la esperanza de perpetuidad tanto biológica, procreación de hijos, y lo social en cuanto a transmisión de la cultura. En Araken se mantiene la endogamia a pesar de la migración a Estados Unidos.

Entre las tres formas de llegar al matrimonio el pedimento está en la cúspide de los rituales que denotan honor para la mujer. Los otros dos se encuentran en el mismo rango, que es menor del anterior a pesar de que en el rapto la mujer puede o no estar de acuerdo. Los rituales de la *kaxumbecua* “honorabilidad” de la mujer de Araken se realizan previos a un minucioso examen de sus antecedentes familiares. La familia del novio rememora la honorabilidad familiar de la mujer para determinar el tipo y suntuosidad de ceremonia a realizar. Los novios son sometidos a una serie de interrogatorios donde se obtiene la información de los antecedentes familiares. Si es aprobatorio se continúa con los rituales, de lo contrario disminuye la suntuosidad de éstos y las familias llegan a una serie de negociaciones para establecer el matrimonio de los jóvenes.

V. 2. 1. El pedimento

La forma ideal de concretizar la unión conyugal en Araken es mediante el pedimento de la novia. D’Aubeterre (2000) menciona sobre el hecho de que una mujer sea pedida honra la casa paterna,

[...] contar con la anuencia de ambas familias es el ideal compartido, al que se opone el robo de la novia como vía alterna para el inicio de la vida conyugal [...] la pedida de la novia inaugura un ciclo ritual en el que se instaura un proceso de diálogo, de intercambios entre grupos en el que se marcan, simbólicamente, las transiciones hacia una nueva condición de los individuos y de los grupos mismos. Con la pedida, da comienzo la progresiva separación de la novia de su familia de orientación (D’Aubeterre, 2000: 158).

En Araken existen dos formas en las que se puede pedir a una mujer en matrimonio: cuando los novios están de acuerdo y deciden que ella sea pedida en matrimonio; y el arreglo matrimonial entre familias, encabezada por los padres de ambos.

En el caso donde los novios acuerdan que ella debe ser pedida, el ritual del acontecimiento comienza cuando los jóvenes comunican a sus progenitores sobre el asunto. Éstos últimos se encargaran de reunir y notificar a los parientes más cercanos (abuelos, tíos y padrinos) para que se involucren en pedimento de la novia. La familia del novio es quien va a pedir en matrimonio a la novia. El ritual comienza con una serie de visitas y negociaciones, que por lo regular son dos, a los parientes de la novia. Se celebra de manera oral y lo encabeza el padrino de bautizo del novio.¹²⁰ La primera visita es el acercamiento de ambas familias, en donde se conocen, expresan los motivos del pedimento y acuerdan la fecha para la segunda visita. En el ritual están presentes elementos simbólicos como los cigarros, algún tipo de bebida alcohólica y pan. Se ofrendan a la familia de la novia y el padre de ella les dice que vuelvan en otra ocasión para tener la respuesta. La segunda visita es para la formalización del acto y se invita a los novios, a quienes delante de todos se les da el sermón de lo que es vivir en matrimonio y que tendrán que respetarlo para siempre. Se pregunta a los novios si ellos por voluntad están dispuestos a casarse, si la respuesta es afirmativa se cierra el encuentro fijando las fechas de la boda y los preparativos de la misma. En la segunda visita se agregan más elementos a la ofrenda, aparte de los cigarros, el pan y la bebida embriagante, la fruta y los cohetes son elementos importantes. Éstos últimos son tronados cuando ambas familias han aceptado la alianza matrimonial y es

¹²⁰ Para el caso de los amuzgos, el pedir a la novia está encabezado por el “pedidor” que es una persona anciana, respetable ante la comunidad y que es invitada por parte de los padres del novio para fungir como intermediario entre los padres de los novios. El pedidor, en consenso con los padres del novio lima las asperezas y convence para que a la mujer la den en matrimonio, es el responsable también de aconsejar a la nueva pareja para su vida de casados (Franco, 2003).

En el caso de los p’urhepecha la función del pedidor la realiza el *undari*, él es un individuo que goza de alto prestigio moral ante la comunidad, es un adulto mayor que está estrechamente ligado a las prácticas religiosas del catolicismo. Su investidura le da respeto y es digno no sólo de ir a pedir en matrimonio a la mujer por encomienda de alguna familia, también es quien aconseja a las parejas sobre el vivir bien en el matrimonio, además de sus múltiples funciones en la organización de las fiestas religiosas (Márquez, 1986). Para el caso de Araken la figura del *uandari* está desapareciendo. Dicha función la llevan a cabo la pareja del *t’arepiti* y la *kutsimiti*. Que son una pareja de ancianos y su participación e injerencia se ve más reflejada en las festividades religiosas. En el caso del pedimento de la novia quien realiza esta función es el padrino de bautizo del novio, el padre y abuelo del mismo.

entonces cuando la comunidad se entera que pronto habrá boda en el pueblo y que una mujer que ha sido pedida.

El arreglo matrimonial entre familias también se da sin la opinión de los jóvenes o de uno de ellos, en este caso de la mujer. A diferencia del antes mencionado, aquí no es voluntad de los novios contraer nupcias y quienes deciden la boda son los padres de los jóvenes. En la mayoría de estos casos los novios no se han tratado mutuamente y no expresan su interés por la unión conyugal por este medio, simplemente son los involucrados en el matrimonio. El ritual del pedimento es de la misma forma que el de los novios en acuerdo mutuo y una de las características de este tipo de alianzas matrimoniales es que entran en juego factores como la alta migración, derivado de ello es el prestigio que trae ser migrante al interior de la comunidad y el abandono de la unidad doméstica del jefe de familia migrante, conlleva a que la madre realice este tipo de acuerdos.

- ¿A qué edad te casaste?
- Me casé a los 14 años, andaba en la secundaria cuando yo me casé...
- ¿Y por qué te casaste tan joven?
- Me casé muy joven porque, pues..., como en el pueblo se acostumbran a veces los matrimonios arreglados y en este caso fue el mío también.
- ¿Quién arregló tu matrimonio?
- Mis papás.
- ¿Cómo fue eso?
- Pues el muchacho era norteno y pues por eso. Si, decidió casarse conmigo y mi familia estuvo de acuerdo, y me casaron con él... (Doña Digna E. S., 30 años de edad, Araken, Michoacán, 2014).

En Araken los hombres solteros, que han ido a laborar a Estados Unidos son los que tienen un alto prestigio ante las jóvenes de la localidad. Y las mujeres en edad casadera prefieren a los migrantes para casarse. En el discurso se piensa que el hombre migrante es un buen proveedor porque envía remesas a la comunidad, pero también por la suntuosidad con la que construyen sus viviendas y los carros lujosos que traen consigo. El joven que ha migrado a Estados Unidos cambia sus hábitos en cuanto a su vestimenta y comportamiento social. A su regreso pasan la mayor parte del día en la calle con los amigos conviviendo y bebiendo algún tipo de cerveza o vino. De forma simbólica a través de regalar pequeños

obsequios como ropa, herramientas o cualquier objeto traído de Estados Unidos e invitar a beber a sus amigos, ostentan su superioridad económica, respecto a los hombres que están en el pueblo. Alardear y presumir sobre su estancia en Estados Unidos es mostrar públicamente la obtención de recursos, es uno de los principales atractivos para las mujeres solteras. Garantiza que una vez que se formalice la unión conyugal la pareja contará en su haber con recursos y patrimonio para la estabilidad económica de la pareja, aunque esto no siempre sea así.

Una generación atrás, la elección del marido a través del pedimento, estaba definida por la cantidad de bienes materiales que poseía el solicitante o su familia. Es decir, se basaba en la cantidad de terrenos de cultivo, ganado y otras propiedades. Lo que daba la certeza para que los hijos de la unión conyugal heredaran los bienes de los padres del novio. De esta manera se garantizaba la supervivencia de la nueva familia y sus descendientes. A mayores bienes poseídos mayor posibilidad de elegir pareja.

Los recursos materiales que logra el soltero migrante, es la primera causa por la que los padres aceptan dar en matrimonio a sus hijas. En Araken, actualmente los padres de las jóvenes tienen la creencia de que si sus hijas se casan con hombres nortños tendrán estabilidad económica y no sufrirán por conseguir las necesidades básicas para los descendientes. Si el joven entra dentro de la categoría de migrante documentado, porque sus padres le hayan tramitado la documentación o por nacimiento en Estados Unidos, tienen mucha más oportunidad de elegir a la esposa que ellos deseen y pedirla en matrimonio sin que se hayan conocido:

Cuando mi esposo fue a pedirme él tenía 29 años. Fue a mi casa con su mamá y sus abuelitos. Hablaron con mi mamá y le dijeron que él se quería casar conmigo. Mi mamá les dijo que ella no podía resolverles sola porque mi papá estaba en Estados Unidos y les dijo que volvieran otro día. Ella le llamó a mi papá y le dijo que yo me iba a casar con ese muchacho. Mi papá no quería porque decía que estaba muy chica para casarme. Ella [la madre] lo convenció y aceptó que me fueran a pedir. En la segunda vez que fueron llevaron pan, vino y cohetes y le dieron un año de plazo para que me llevara. Por eso en ese año él se fue a los Estados Unidos a conseguir dinero para casarnos y yo me quede en la casa de mis papás. Primero nos casaron al civil, luego por la iglesia y hasta que me casé por la iglesia me fui a vivir con él. En ese tiempo yo ya

tenía 15 años [...] Mi mamá me dijo que me tenía que casar con él porque a la edad que yo tenía en ese tiempo mi mamá también ya se había casado con mi papá y que yo no tenía que casarme más vieja. Me dijo que ese hombre me convenía porque ya tenía una casa grande que había hecho porque era norteno, y que ahí nunca iba a sufrir de comida porque él era muy trabajador en el norte, que eso decían los parientes. Y por eso fue que me casé con él, porque ya tenía una casa bien grande y se había traído una camioneta del norte (señora Digna E. S., 29 años de edad, Araken, Michoacán, 2013).

El testimonio refuerza el argumento que los hombres migrantes tienen más oportunidad de elegir a su esposa por medio del pedimento a diferencia de sus compañeros que no migran. El tipo de mujer que prefieren son mujeres jóvenes, que están bajo el cuidado de la familia extensa a la que pertenecen y por lo regular gozan de *kaxumbecua* “honorabilidad” ante la comunidad. Una vez que el hombre elige pedir en matrimonio a una mujer y se entablan las primeras negociaciones, no es aceptado el rechazo del pedimento por parte del grupo familiar de la mujer, el rechazo es deshonor para el hombre y su grupo familiar, lo mismo sucede en el caso de la mujer. Una vez iniciada las pláticas ambos grupos familiares establecen acuerdos, condicionan la alianza matrimonial, pero no la rechazan.

Bajo estas mismas circunstancias las madres que se han convertido en jefas de familia, porque sus esposos no regresaron de Estados Unidos, y por consiguiente han dejado de enviar remesas, son las que dan en matrimonio a sus hijas a hombres que cumplan la función de proveedores. Es frecuente que la madre que tiene bajo su responsabilidad el educar y criar a más de tres hijos sola, una de las opciones para aminorar la presión económica es dar a sus hijas jóvenes en matrimonio a través del pedimento.¹²¹

¹²¹ Es el caso de dos mujeres jóvenes, fueron dadas en matrimonio con sus esposos a la edad de 13 años. La madre quedó con la responsabilidad de las dos hijas desde que eran pequeñas y las ofreció para casarse con hombres mayores que las jóvenes, ellos también solteros. Por ejemplo, en el caso de la primera, la madre la ofreció en matrimonio a un joven de 23 años de edad que estaba estudiando una licenciatura. Los padres del joven aceptaron y se concertó el pedimento, fijando la fecha de la boda. La segunda hija contrajo matrimonio a la misma edad con un hombre de 26 años, la vía del pedimento fue el arreglo matrimonial entre los padres. De esta manera aminoró la presión económica de la familia y solamente quedó con la responsabilidad del hijo varón.

V.2.2. El rapto concertado

El rapto en lengua p'urhepecha se le denomina *sipajperakua* que quiere decir robarse a alguien. Robar a la novia es un acto que conlleva dos significados, el primero tiene que ver con robarse a alguien sin siquiera conocerlo, es suficiente con que una mujer le guste a un hombre para que se la lleve sin su consentimiento; el segundo tiene que ver con el robo concertado entre ambos, pero socialmente se le sigue designando robar novia *sipajperakua*, este último es el objeto de análisis del apartado.

El rapto concertado es una de las formas de concretizar la unión conyugal entre los jóvenes de Araken, aquí hay un acuerdo y negociación entre los involucrados. Si bien es cierto que la relación de noviazgo no es explícita, el hecho de que el muchacho visite a la joven en su casa se da por sentado que son novios y las visitas regulares le da la facultad al hombre para pedir que ella se case con él a través del rapto concertado. La pareja programa la fecha y forma en que se llevará a cabo. El joven involucra a sus amigos para que hagan la función de vigilantes al momento del rapto. Suele pasar que si los familiares de la joven se enteran que ella está siendo raptada puede frustrar el acto y no permitir que la mujer salga de casa por un largo periodo.

Una vez consumado el rapto la novia es llevada a casa del novio o es “depositada” en alguna casa del grupo familiar del novio. Inmediatamente después se escucha una decena de cohetazos que anuncian que en esa casa hay una novia producto de un rapto. Los familiares se encargan de ir a notificar a los padres de la novia que su hija ya está en la casa del novio y se lleva a cabo el ritual del perdón entre las familias.

El ritual del perdón entre los p'urhepecha de Araken es la conciliación entre las familias involucradas por el rapto de la novia. En ella intervienen los parientes del novio: padres, abuelos, tíos y padrinos de bautizo. Del lado de la novia el mismo sequito participa en el ritual. Los parientes del novio llevan bebida alcohólicas, cigarros y refrescos. El discurso gira en torno a que los jóvenes decidieron unirse para formar una familia y que tarde o temprano eso tenía que pasar. Éste es pronunciado por las personas de mayor edad, pues han realizado el ritual en varias ocasiones y conocen las formas de cómo llegar a los acuerdos y negociaciones entre las familias involucradas. La comitiva del hombre pide

perdón a la familia de la mujer por el acto que llevó a cabo con su hija. Cuando es aceptado ambas familias se perdonan y se aceptan como integrantes en el sistema de parentesco por afinidad. Para sellar el pacto los integrantes de la familia de la novia reciben la ofrenda de bebida y cigarros que les han llevado y se embriagan hasta el amanecer entre ambas familias.

Los nahuas de Xalitla, Guerrero, necesitan dos o tres ocasiones para que las familias se pongan de acuerdo. Todas las reuniones se desarrollan a partir de un guion bien establecido que comprende un intercambio de frases rituales. Los mensajeros *huehues*¹²² se esfuerzan por explicar que los jóvenes actuaron de acuerdo con la naturaleza; mientras la familia de la joven expresa su descontento alegando la tierna edad de la pareja (Goloubinoff, 2003: 245). Para el caso de Araken, en la primera visita, las familias se ponen de acuerdo y fijan la posible fecha de la boda por el civil.

En la última década en Araken se ha dado un fenómeno muy particular con respecto al rapto concertado. A pesar de la migración masculina a Estados Unidos, los jóvenes que migran y regresan a la comunidad oscilan entre los veintidós y veintisiete años de edad. Vuelven al pueblo en estado civil de solteros, comienzan con el cortejo y noviazgo en el pueblo y en un periodo muy corto, de ocho días a un mes, llevan a cabo el rapto concertado con mujeres de entre trece y dieciocho años de edad. La familia del joven norteamericano lleva a cabo todo el ritual que acompaña el rapto y una vez consumada la unión conyugal a través del acto sexual, no existe motivo para el arrepentimiento y devolución de la joven. En la mayoría de los casos el hombre argumenta que se ha precipitado al robarse a la joven y manifiesta su deseo de devolverla. En el pueblo está “mala decisión” por parte del joven no es aceptada por la familia, mucho menos por la sociedad. Y es obligado a cumplir con la responsabilidad que trae la unión conyugal por este medio.

La joven raptada en esta situación no acepta volver a la casa de sus padres por la deshonra que el hecho trae consigo. Este tipo de unión conyugal dura muy poco, entre uno

¹²² Los *huehues* “son hombres respetables escogidos por su imparcialidad y su sentido de diplomacia, ya que tienen la dura tarea de consolar a los padres preocupados y a menudo contrariados por este acontecimiento repentino” (Goloubinoff, 2003).

a tres meses y ante esta situación el joven opta por regresar a Estados Unidos y dejar la novia en casa de los padres de él y por lo regular no vuelve al pueblo por varios años. Es alto el número de mujeres que llegaron al matrimonio por esta vía y pasan la mayor parte del tiempo de la vida marital solas. Primero, porque al poco tiempo ellos regresan a los Estados Unidos para continuar trabajando; segundo, porque el raptor no conocía a la novia y la deja bajo la tutela de sus padres y tercero, porque una vez que estuvo en Estados Unidos ellos establecen otras relaciones de pareja y abandonan las que han formado en Araken.

Las mujeres con este tipo de matrimonios no aceptan la separación, incluso cuando la comunicación entre ellos es nula. Está de por medio la *kaxumbecua* “honorabilidad” individual de la mujer y por consiguiente la del grupo familiar de procedencia. En el pueblo es más importante permanecer casada con marido ausente que ser separada o divorciada. La *kaxumbecua* “honorabilidad” de la mujer reside en su estatus social, en este caso de ser casada, porque el matrimonio sigue siendo una alianza entre familias, no entre personas.¹²³ Disolver la unión conyugal es deshonar al grupo familiar de la mujer. Socialmente en el pueblo se sabe que la unión conyugal a la distancia no funciona, la mujer una vez que se casa pasa a pertenecer a la familia del marido y de ella dependerá el honor de sus descendientes. Mayormente si ha procreado hijos, no se lleva a cabo una separación formal.

Otra de las modalidades como consecuencia de la migración a Estados Unidos son los robos concertados que se dan en el lugar de residencia de los jóvenes migrantes. Han sucedido casos en que los novios se encuentran en California, allá el joven se roba a la muchacha, que por lo regular se encuentra con sus padres migrantes. El novio llama por teléfono a sus padres avisando que se ha robado a una mujer del pueblo y pide lleven el

¹²³ Lourdes Kuthy (2003) menciona que en la sociedad tarasca prehispánica existieron alianzas entre la elite indígena por medio del matrimonio, como un mecanismo para cimentar posiciones políticas que reforzaron la concentración del poder en unas cuantas familias para fortalecer la centralización del Estado tarasco en manos de un linaje dominante. “Los linajes nobles procuraron crear alianzas entre ellos. La membrecía a un linaje confería prestigio a sus miembros, sin embargo, no todos los linajes tuvieron el mismo rango. Los linajes afiliados al cazonci o que estaban emparentados a él, tuvieron un estatus social más elevado que aquellos linajes que no estaban emparentados o que lo estaban de manera distante. Es importante reconocer que la relación entre parentesco y matrimonio no sólo produjo una centralización del poder en manos de la elite indígena, sino que esta centralización incluyó a ciertos individuos y a sus linajes dentro del círculo de poder contralado por el cazonci y excluyó a otros linajes de los privilegios asociados con la nobleza del rango social más elevado (Kuthy, 2003).

perdón a la casa de los abuelos paternos de la joven. Es en esos casos cuando los padres del novio truenan los cohetones anunciando que su hijo se ha robado a una mujer, ninguno de los dos se encuentran en el pueblo.

En la casa de los abuelos paternos de la novia raptada se llevan a cabo el ritual del perdón y se reafirman los lazos familiares que acompañan al rapto. Durante el trabajo de campo en Araken presencié dos raptos que se realizaron uno en California y otro en el estado de Tennessee. Al salir y preguntar cuál había sido la joven raptada, las mujeres de Araken mencionaron que los jóvenes no se encontraban en el pueblo. Pero que los padres del novio habían cumplido con la responsabilidad de ir a avisar y llevar el perdón a los parientes de la joven.

V. 2. 3. El rapto

Robarse a una mujer soltera en Araken tiene las siguientes características: ella no conoce a su raptor; se utiliza la violencia o fuerza física y se involucra a los amigos del raptor para llevar a cabo tal fin. Este tipo de prácticas es cada vez menos común, pero aún se ejerce. Las mujeres que se ven involucradas en este tipo de unión conyugal son las que menos opciones tienen al momento de elegir su pareja. Este tipo de robo se da sin el consentimiento de la mujer, se da principalmente en los bailes y fiestas religiosas: la fiesta patronal por ejemplo es motivo suficiente para que una mujer le guste a un hombre y éste la robe inmediatamente.

El caso de Martina ilustra el robo por parte de un hombre desconocido. Ella es la segunda hija de la familia y durante el baile de la fiesta patronal salió con su hermana mayor, previa autorización de la madre. Su hermana se fue a bailar con el novio y la dejó sola y a Martina la invitó a bailar un joven que ella jamás había visto y así pasaron un largo tiempo. En ese trascurso Martina perdió de vista a la hermana y el joven ofreció ayudarla, para buscarla salieron del baile y cerca de la iglesia el joven la llevó por un lugar donde no había mucha gente. Una vez que se alejaron de la multitud, la tomó de la mano y se la llevó

corriendo a jalones y estirones a su casa. En cuanto llegaron el muchacho la encerró en una habitación y salió a buscar a sus padres. Cuando llegaron los padres y familiares del joven ella escuchó el tronar de los cohetazos que indicaban que en esa casa había una novia. Al iniciar la plática con los padres del joven le preguntaron a éste cómo se llamaba la novia, respondió que no sabía porque era la primera vez que la veía. La interrogaron a ella y le dijeron que inmediatamente irían a avisar a sus padres para pedir el “perdón” porque su hijo se la había robado.

Cuando llegaron a avisar del robo de la novia y pedir el perdón, la madre de Martina imaginó que la raptada era su hija mayor, pero no era el caso, Martina de trece años había sido robada por un desconocido para ella y su familia. La madre de ella pidió a la madre del joven que no podía concretarse la unión conyugal esa noche, su hija era una niña aún porque no había menstruado. La señora se comprometió en cuidar de la nuera joven y platicar con su hijo para que esperara a que la novia tuviera edad suficiente para iniciar con su vida sexual.

La unión conyugal por robo forzado, en el caso de Martina, duró muy poco tiempo porque el padre de la joven se encontraba en Estados Unidos y no permitió que su hija a tan temprana edad viviera con un hombre que no conocía. A los ocho días de robada, la madre de Martina la llevó de nuevo a su casa para que hablara por teléfono con el padre y éste le preguntó si ella quería estar con ese hombre y si lo conocía. Respondió que no lo conocía y que no quería vivir con él. Su papá le preguntó si ese hombre ya la había tocado, ella respondió que sí. El padre ordenó que no regresara con el hombre y que su madre y el hermano de él, -un tío paterno de Martina- se encargarían del asunto. Martina no volvió a la casa de su raptor y ella, su madre y sus hermanos fueron llevados a Estados Unidos de manera indocumentada.

Cuando suceden los robos forzados en familias de migrantes, el padre ausente es quien toma las decisiones si acepta o no el perdón. La distancia ya no es un impedimento para tener la pronta respuesta del padre. Es consultado de inmediato y da su veredicto con respecto al tema. Si desde la distancia acepta el perdón el matrimonio de la hija tiene el consentimiento y se concretiza. Si resulta lo contrario, el padre desde la distancia ordenará que se recoja a la muchacha y la regresen a la familia. Las mujeres que desacatan estas

decisiones no permanecen mucho tiempo en la comunidad, en su mayoría son llevadas a Estados Unidos por orden de los padres ausentes para que de esta manera no enfrenten la deshonra en el pueblo.

De estas tres formas de concretizar la unión conyugal: el pedimento de la novia, el rapto concertado y el robo de la novia, la mujer adquiere cierto nivel y *kaxumbecua* “honorabilidad” ante el nuevo grupo familiar, de todas ellas la mujer que contrae matrimonio a través del pedimento es la que goza de un alto grado de honor y respeto ante la familia del marido. Las nueras que se integran a la nueva familia tienen distintos niveles en el orden jerárquico en la unidad doméstica. La nuera mayor es la que goza de mayor respeto y tiene mucho que ver la manera en que las nueras van ingresando a la familia, si fueron raptadas, fugadas o pedidas. La que fue raptada tiene el estatus más bajo, la pone en situación de vulnerabilidad porque no conoce a la nueva familia y tendrá que acoplarse al “modo” de vivir de ellos y si no conoce al marido, le llevará más tiempo adaptarse a la familia. La que llega por medio del robo concertado es aceptada por todos los integrantes de la familia porque fue la voluntad del novio elegirla como su esposa. Y por lo tanto la aceptación que tiene es alta porque cuenta con el respaldo de su marido. En cambio, la mujer que ingresa al matrimonio por pedimento es la que goza de un alto honor ante su nueva familia. Primero porque el compromiso no es entre los contrayentes, es decir entre los novios, son acuerdos interfamiliares. El ritual del pedimento garantiza la virginidad y pureza de la novia. Por lo tanto ella se encuentra en una posición de respeto ante la nueva familia, porque se ha garantizado su virginidad. En los primeros días de la vida cotidiana de una mujer pedida, la suegra le dará una atención distinta que a las otras nueras y reafirma su nuevo rango y posición. La mujer pedida no fue quien decidió casarse, sino que la familia del novio le pidió de favor ingresar a su familia. Ser pedida es la mejor forma de ingresar a la vida conyugal, de esta manera en una situación de contrariedades en la pareja, la madre del novio tiende a defenderla por la forma en cómo se concretizó la unión conyugal.

La *kaxumbecua* “honorabilidad” de la mujer pedida se manifiesta en el ritual festivo del matrimonio, no se escatiman gastos porque mediante este acto ella respeta a la familia, por lo tanto es acreedora de una fiesta suntuosa. Es el ideal de toda mujer salir de la casa paterna bajo este régimen de matrimonio. En Araken esta práctica está cada vez más en

desuso porque la misma familia del novio se da cuenta que al momento de ir hacer el pedimento, la familia de la mujer va a exigir se cumplan los acuerdos pactados entre ambos grupos familiares. Cuando el joven manifiesta a los padres que desea que vayan a pedir a la novia ellos le aconsejan “si te quiere la mujer que te siga”. Es decir, si va a casarse contigo róbatela, para no generar acuerdos, que en la actualidad por los costos que representa el ritual de la boda, no se puedan llevar a cabo, principalmente con las familias que no reciben ingresos por remesas de Estados Unidos.

El formalizar la unión conyugal es ingresar a una nueva etapa de la vida y la sociedad de Araken, en este tipo de alianzas matrimoniales no necesariamente están implícitas las emociones individuales de los contrayentes. El matrimonio como institución social tiene el objetivo de la procreación, de igual manera los intereses que traen consigo la alianza matrimonial, son aún más visibles en el caso de los matrimonios arreglados. Es posicionar a las hijas en un nuevo orden social, puesto que los migrantes en Araken tienen unos nuevos roles sociales y conforman una especie de nivel social que garantiza un nuevo estatus.

V. 3. LOS RITUALES DEL MATRIMONIO Y LA MIGRACIÓN TRANSNACIONAL

Al observar el ritual del casamiento en Araken denota suntuosidad, abundancia de comida, intercambio de regalos, bebidas embriagantes, música y baile. El objetivo es celebrar la alianza parental entre familias e ingresar a la vida comunitaria a la nueva pareja. Las p'urhepecha de Araken adquieren la categoría de señora mediante el casamiento y existe una diferenciación entre la señora que vive en unión libre, la que aún no ha terminado con el ciclo ritual, la casada por segunda vez y la que si cumple con todos los rituales y parámetros establecidos. Ésta última es la que goza de *kaxumbecua* “honorabilidad” dentro de la familia y la comunidad. Para María Eugenia D'Aubeterre (2000) el ciclo ritual del casamiento

[..] se aborda en términos de los procesos sociales, las distintas ceremonias no sólo involucran a los protagonistas directos de la alianza, sino que incluyen a un vasto

reparto de actores incorporados a un circuito amplio de intercambios que hacen posible su puesta en escena. Los invitados no son simples espectadores frente a los que se refrenda la alianza. Cada quien está allí por algo, porque tiene algo que hacer, el guion ceremonial define la calidad de su presencia, actualizando vínculos precedentes, generando nuevos (D'Aubeterre, 2000: 156).

En Araken la alianza matrimonial es una organización de rituales que tiene su base en un tejido complejo de servicios entre las distintas formas y grados de parentesco. Dejando en claro que el matrimonio es un proceso de cómo ingresar a la vida comunitaria por parte de los contrayentes, pues se crean y recrean compromisos con una vasta red de parentesco.

La suntuosidad y los rituales más importantes se efectúan cuando se realiza el casamiento por la iglesia. En Araken los tiempos de realizar las bodas han cambiado. Hace algunos años las bodas se realizaban en cualquier época del año, ahora las bodas se hacen en diciembre porque coincide con los tiempos en que vuelven los migrantes de Araken. El casamiento por la iglesia es un ciclo ritual compuesto por varias etapas: primero el robo de la novia o el pedimento, la boda por el civil, la visita a los familiares de la novia para anunciar la fecha del casamiento por la iglesia, después con la elección del padrino de boda, el casamiento por la iglesia y para finalizar el entregar a los novios por parte del padrino a casa del padre del novio. Los tiempos en que se realiza una boda, dependen de los recursos económicos con que cuentan las familias. Puede ser de cinco meses hasta dos años, dependiendo de los plazos que establezca el padrino y la estancia en el pueblo de los parientes más cercanos al novio.

En Araken el siguiente paso para formalizar la alianza matrimonial es la boda por el civil y culmina con el casamiento por la iglesia. Para iniciar con los preparativos de la boda por el civil, los involucrados son los padres de los novios, los novios y los padrinos de ambos, todos piezas centrales durante el ritual. La boda por el civil es la antesala para concretar el casamiento por la iglesia. Sin embargo, desde el momento en que la pareja cohabite en un mismo espacio tanto la familia como la comunidad les dan el estatus de casados. Las formalidades a través del ritual se dan una vez que las familias han concluido con la boda por la iglesia.

La boda por el civil se anuncia con dos meses de anticipación a la familia de la novia. En el transcurso de los días los padres invitan a sus familiares para presenciar y ser testigos de la boda por el civil. Los padres del novio invitan a la familia extensa para que los acompañen a la fiesta que cumplirá con el ritual del casamiento. Con los parientes que no se encuentran en el pueblo, los padres del novio les llaman por teléfono a Estados Unidos y hacen la invitación. Es sabido que no vendrán a presenciar la boda, pero se les invita para que cumplan con su rol de parientes en el evento o en su caso envíen a alguien en su representación. Este tipo de invitación se hace con los parientes en primer y segundo grado, es decir, con los hermanos de los “caseros”¹²⁴ -los padres del novio- y los primos de los mismos.

En los casos de que los hermanos de los caseros se encuentran en Estados Unidos, la invitación por teléfono es el medio actual por el que hacen que ellos participen. A su vez desde la distancia el invitado por esta vía ordenará a su esposa o algún otro pariente que se encuentra en el lugar de origen, para que cumpla por él o ella la responsabilidad con la familia que le está invitando. De igual manera sucede con el padrino del novio, si él se encuentra en Estados Unidos, los caseros consiguen su número de teléfono y le llaman para hacerlo partícipe o le avisan con otro paisano para que acuda a la boda civil de su ahijado. En caso de no venir el padrino, designa a algún familiar para que cumpla con su rol en el casamiento.

La red de parentesco con que cuenta la familia del casero a pesar de la migración a Estados Unidos sigue funcionando gracias a los nuevos medios de comunicación, como el teléfono. Si alguno de los integrantes de la red de parentesco no está en el pueblo, los que se quedan cumplen su función gracias al intercambio de ideas, anuncios y acontecimientos de toda índole que se comentan por este medio. También adquiere gran importancia la grabación en video de la boda, así que se designa a algún integrante de la familia para que grabe el evento y se los envíe a los parientes que están en Estados Unidos que no pudieron asistir.

¹²⁴ En el pueblo se le da el nombre de caseros a todas aquellas personas que convocan a la fiesta. No necesariamente son los padres de los novios, para el caso de las bodas. Si los abuelos están casando a los nietos a ellos se les designa el nombre de caseros. El término se le da a quien convoca y saca la mayor parte de los gastos de la fiesta.

La boda se realiza en el registro civil de la cabecera municipal, posteriormente se trasladan las familias al pueblo a la casa del novio donde comen y beben hasta el atardecer. En la fiesta ameniza un grupo o banda de música que es contratada por los padres del novio. Si la red de parentesco es grande y alguno de los hermanos o tíos del novio radica en Estados Unidos, son ellos los que costea el gasto de la banda. Es usual que en la boda por el civil los familiares del novio pronuncien un discurso durante la fiesta y agradezcan a todos sus parientes radicados en Tennessee, California, Carolina del Sur y otros estados, por los apoyos mandados para la realización de su boda.

Durante el desarrollo de la boda por el civil el camarógrafo tiene un papel central. Pues es quien registra detalladamente cada uno de los acontecimientos de la boda. Hay momentos en que los invitados, se acercan a la cámara y comienzan hablar frente a ella, mandado saludos a parientes radicados en Estados Unidos. Muchos otros presentan a sus hijos que no conocen, pues los dejaron siendo pequeños, ya que hace años que no regresan. Durante toda la fiesta se puede escuchar, que tanto hombres como mujeres, hacen uso del micrófono y agradecen a sus familiares por los favores hechos con dinero de Estados Unidos. La fiesta ante la cámara se vuelve una especie de *performance* donde los actores muestran sus mejores pasos de baile, beben en mayor cantidad y alardean de los beneficios que les ha dado ser migrantes.

La suntuosidad de la boda por el civil depende en gran medida de las redes de parentesco que tenga el casero, pero también del grado de reciprocidad que tenga con los mismos. Si es migrante y vuelve al pueblo a casar algún hijo por el civil y ha cumplido con su rol en la red de parentesco, el favor se le devuelve de la misma manera. Si no cumple con los parámetros establecidos al momento de la boda los parientes no le corresponden. Suele suceder que si cumplió con la reciprocidad y la “ayudanza” los parientes y amigos del pueblo le acompañan en su evento, sino, no van. Por lo regular las bodas por el civil que hacen los migrantes en el pueblo gozan de abundancia de comida, buena música y bebidas embriagantes. Aunque son muy pocas las personas que los acompañan porque dicen que son migrantes y van a estar muy poco tiempo en el pueblo y al momento de la reciprocidad entre parientes, por lo regular no están.

El casamiento por la iglesia es el penúltimo evento ritual y el más importante en la alianza matrimonial. En Araken este ritual se realiza en los meses de noviembre y diciembre. Tradicionalmente las fechas coincidían con el ciclo agrícola de la comunidad, porque la economía funcionaba a través de la producción de maíz. Para estos meses del año se levantaban las cosechas de maíz y el valor económico y ritual que tenía el producto servía para realizar el casamiento por la iglesia. El maíz era un tipo de “moneda” para los lugareños, con él se podían hacer intercambios de bienes y servicios para el casamiento. De una buena cosecha de maíz dependía la alimentación de la unidad doméstica para todo el año y el excedente se utilizaba para realizar el casamiento. Tener el grano almacenado daba la garantía que los alimentos del casamiento no faltarían y habría suficiente para todos.

El carácter simbólico del maíz era un elemento central para el ritual, de él se hacían las *korunda*, atoles y tortillas para alimentar a más de doscientas personas por tres días. En el complejo sistema de ayudanza y reciprocidad de la comunidad, los parientes y amigos donaban a los caseros cargas de maíz para el casamiento. Otros ayudaban con pan, cerveza y bebidas embriagantes, sin embargo, el maíz era estimado como la mayor de las ayudas porque cubría una buena parte de la alimentación:

[...] cuando yo casé a mis hijos lo primero que me aseguraba era tener mucho maíz, porque así ya no sufría por conseguir el *con qué* para el casamiento. Si me faltaba algo vendía unas carguitas de maíz y completaba para comprar lo que me hiciera falta... en relajo les decía a mis hijos: cásen se cuando tengamos harto maíz (Don Luis J. T., 76 años de edad, Araken, Michoacán, 2013).

En la actualidad los casamientos siguen siendo a finales de año, pero la obtención de maíz no es ya el elemento central. Ahora ese valor simbólico del producto milenario ha sido sustituido por la entrada de remesas de Estados Unidos y la llegada de los migrantes al pueblo. La primera causa aparente para dicha sustitución ha sido el alto índice de migración y ha traído como consecuencia el abandono de cultivo de maíz. Muy pocas familias de Araken siguen cultivando el maíz, las que lo hacen es para autoconsumo y no se producen las mismas cantidades que hace algunos años, así se ha sustituido el maíz por las remesas provenientes de Estados Unidos.

La sustitución del maíz por las remesas ha tenido impacto en el ritual de la boda, no sólo en la organización, sino también en los intercambios que se dan entre las familias. Principalmente en las prendas que se regalan a la novia el día anterior al casamiento por la iglesia. A dicho ritual se le llama *karhatakuarhu*, que en lengua p'urhepecha quiere decir barrer. En la víspera del casamiento los familiares del novio, junto con sus padrinos de bautizo y confirmación van a barrer a la casa de la novia. Las primas, hermanas y la novia preparan gran variedad de atoles y antojitos regionales para esperar a los parientes del novio. La banda de música acompaña el ritual y las madrinas del novio llevan regalos a la novia. Todo tipo de productos de aseo personal son obsequiados a la novia, predominan las prendas de vestir y lujosos trajes tradicionales son dados a la novia. Primero la madrina de bautizo del novio la atavía con naguas finas mandadas hacer a la medida. Muchas de ellas se elaboran con telas de importación y su costo se cotiza entre los 1,200 a 1,800 pesos. Su nagua blanca es finamente mandada a hacer con las artesanas de los pueblos vecinos, costando alrededor de 800 pesos. Su blusa es elaborada en otros pueblos vecinos y tiene un costo de 1,200 a 3,000 pesos. El rebozo es donado por algún familiar de la madrina de bautizo del novio, estas prendas alcanzan una cotización de hasta 3,000 pesos. El resto del atuendo como collares, aretes, fajas etcétera, oscilan entre los 3,000 pesos. El costo de un ajuar para la novia alcanza los 12,000 pesos y el día de la víspera la novia llega a recibir dos o tres ajuares: el de la madrina de bautizo, de confirmación y de su suegra. Las prendas son compradas, en su mayoría, con dinero que proviene de Estados Unidos. Por lo regular a las madrinas se les notifica con anterioridad que va a casarse el ahijado y ellas comienzan a confeccionar las prendas o comienza a adquirirlas en pagos, los que son cubiertos una vez que les envían remesas de Estados Unidos.

El segundo día de la boda se realiza el casamiento por la iglesia. Se comienza con el ritual de la misa celebrada por la mañana en la iglesia del pueblo. Lo importante del ritual es llevar a cabo el compadrazgo entre los padres de los novios, los padrinos de boda y los padrinos de bautizo y confirmación de los recién casados. El evento se realiza en la iglesia de la localidad por simbolismo que adquiere el recinto, por lo que se traduce que el compadrazgo es una alianza sagrada que no se rompe hasta la muerte. De hecho en el ritual quienes se emparentan por esta vía repiten la frase “somos compadres en la vida y hasta la muerte”. El ritual del compadrazgo lo realiza un anciano que desempeña el papel de

uandari, por lo regular es un integrante del Cabildo eclesiástico, puede ser hombre o mujer. Las alianzas de las familias por el matrimonio son respetadas en todos los campos de la vida comunitaria por el compromiso que adquieren mediante este ritual.



Compadrazgo en la boda de hijo de migrante. Araken, Michoacán, diciembre de 2014.
Fuente: Archivo personal de la autora.



Boda en una familia de migrantes. Araken, Michoacán, abril de 2015.
Fuente: Archivo personal de la autora.

El segundo momento es ir a comer a la casa de los padrinos de bautizo de la novia; más tarde comen y beben en la casa de los padrinos de confirmación; la tercera ronda de comida se realiza en la casa de los padres de la novia, para continuar la fiesta en la casa de los padres del novio donde se realiza el acto central del casamiento. Por la noche visitaran la casa del padrino de boda, en donde también comen y beben. El objetivo de visitar las cuatro casas: padrinos de bautizo, confirmación y padres de la novia y padrinos de boda es porque el intercambio de comida y bebida sella las alianzas del nuevo parentesco por afinidad entre las familias. Visitar las familias en un solo día significa que han quedado unidas por el acto de matrimonio de dos personas. A partir de ahora los novios tendrán que cumplir con la norma de la *kaxumbecua* “honorabilidad” en el matrimonio, respetar y servir a los familiares que han quedado en alianza parental. Reconocerán las jerarquías de los padrinos y pondrán en práctica con ellos su buena crianza, los valores como el respeto, la obediencia, el servicio y reciprocidad cuando sea necesario. Los padrinos se encargarán de

guiar, ayudar y aconsejar para poner en práctica el *sesi irekani* “vivir bien” en el matrimonio.

El ritual del día concluye con ir a comer a la casa de los padrinos de velación, en la casa del padrino de boda se ofrece comida para todos los nuevos parientes. Se prepara atole negro para todos aquellos familiares de los padrinos que no pudieron acompañarlo en el transcurso del día y que ofrendarán dinero a los padrinos. Los familiares pueden llevar de 100 a 500 pesos como ayuda al padrino y si los padrinos tienen familiares trabajando en Estados Unidos, ellos cumplirán su rol desde la distancia. Responsabilizan algún integrante de la familia para que sea quien lleve la ayuda al padrino y las cantidades aportadas son las mismas que para los demás, simplemente dan la orden y alguien más es su nombre la ejecuta. Si es el caso que el familiar migrante esté en el pueblo y que coincida con la víspera de la boda, son ellos quienes van a llevar la ayudanza y ofrendan el dinero que va desde 10 a 20 dólares.

El intercambio más importante en el ritual de la boda es en la cuarta y última fase del ritual del casamiento y éste concluye una vez que el padrino entrega a los novios a la familia patrilocal. Cuando concluye el casamiento por la iglesia, los novios se van a vivir con los padrinos de velación, al acto se le denomina depositar a los novios en la casa del padrino. El periodo va de entre 15 a 30 días y durante dicho periodo los novios conviven con la familia de los padrinos, en ese lapso reanudan sus relación de parentesco ritual. Llamarán hermanos a los hijos de los padrinos, tíos a sus hermanos, abuelos a sus padres y así sucesivamente según la relación parental.

En la estancia con los padrinos los novios aprenden oficios propios de los padrinos de boda. La madrina enseñará a la novia los quehaceres domésticos y la forma de educar y criar a los hijos. El oficio de hacer mantas y servilletas de telar es perfeccionado por las instrucciones de la madrina. Mientras que al novio lo instruye el padrino y le enseñará labores propias de su género y en caso de ser migrante el padrino, le ayudará para ir a trabajar a Estados Unidos. Cumplida la fecha de entrega de los novios, los padrinos anuncian a los padres de los casados que van a entregar a los novios y son los padrinos de boda los que aconsejan a los novios el *sesi irekani* “vivir bien” en matrimonio. La familia patrilocal es la encargada de llevar una banda de música y bebidas embriagantes a la casa

de los padrinos. Éstos últimos, junto con sus familiares les darán todo tipo de obsequios a los novios, desde enseres para la cocina, hasta muebles para la casa y ropa, dependiendo de la posición económica de ellos y las redes de parentesco con las que cuenten.

Al momento de elegir al padrino se toman en cuenta aspectos principales como: la *kaxumbecua* “honorabilidad” de la pareja, lleve a la práctica el *sesi irekani* “vivir bien” en el matrimonio, tenga un modo honesto de vivir y buena posición económica para solventar los gastos del apadrinamiento. Los últimos dos aspectos son los que han predominado en la actualidad al momento de elegir al padrino, porque de ellos derivará la “ayuda” y “beneficio” de los novios. Anteriormente se tomaban más en cuenta los dos primeros aspectos por la responsabilidad moral de los padrinos, ligada a velar, vigilar y aconsejar en el *sesi irekani* “vivir bien” en el matrimonio. Ahora impera la parte material más que el buen vivir basado en las normas del matrimonio. En la mayoría de los casos se busca el padrino que tenga solvencia económica y quienes pueden hacerlo son aquellas parejas en donde uno de ellos o ambos tienen experiencia migratoria. De esto dependerá que se compren todos los objetos que se dan al momento del ritual de entregar a los novios. Los parientes del padrino que residen en Estados Unidos envían dinero a sus familiares para que compren los obsequios, si el padrino está en California, sus parientes les darán los utensilios a los novios: planchas, licuadoras o algún otro aparato electrodoméstico traído desde Estados Unidos para fungir como obsequio.

Dependiendo de los obsequios dados a los novios el prestigio de los padrinos se mantiene. Si son pocos los “regalos” se juzgará la “riqueza” del padrino. Si son numerosos, los parientes de los novios podrán confirmar que se hizo una buena elección de los padrinos. Se eleva el prestigio en el caso de que el padrino invite y ayude al novio a conseguir trabajo en los Estados Unidos. Ya sea porque el padrino se lleve al novio y juntos migren para trabajar o que en algún lugar de Estados Unidos, California o Tennessee, se encuentren y el padrino ofrezca la ayuda al ahijado para encontrar trabajo, prestar alguna cantidad de dinero para costear su traslado o enviar dinero a la familia que se queda.

La nueva relación parental, vía matrimonio, no solamente refuerza los lazos de “ayudanza” con los padrinos, también con la familia extensa de cada uno de ellos y con la familia de ambos, siendo los recién casados los beneficiados. Al momento de migrar recae

la “ayudanza” principal en los padrinos, pero también en sus familiares. Es decir, si el padrino no puede costear con dinero el viaje al norte, algún otro familiar lo hará, las nuevas relaciones parentales que se adquieren con la familia de la novia, también lo apoyarán. Las relaciones de parentesco adquieren importancia no solamente al momento del ritual del casamiento, sino que en casos específicos, como el migrar, estas alianzas se hacen patentes y se ayudan entre la vasta red que se teje a través de las alianzas matrimoniales:

Cuando me casé con mi segunda esposa yo ya iba al norte y cómo yo traigo papeles siempre ayudé a mi cuñado [hermano de la esposa] el más chico a pagar al *coyote*. Me hablaba de la frontera por Tijuana y me decía que ya estaba allí y que necesitaba que “respondiera” por él para que el *coyote* lo pasara [...] así le hicimos siempre porque él es más chico que yo y de esa manera yo le ayudaba. Poco a poco él me iba desquitando el dinero que le prestaba. Cuando llegaba conmigo lo llevaba a comprar un poquito de ropa, ¡porque llegaba sin nada! eso mientras se “alivianaba” [...] (Don Guadalupe S. P., 65 años de edad, Araken, Michoacán, 2013).

Ahora al momento de elegir quienes serán los padrinos de la boda, se toma en cuenta que el futuro de la vida conyugal de los contrayentes se vea beneficiada por la red familiar de ambos. Esto puede interpretarse como relaciones de poder entretejidas que garantizan la unión conyugal. Se elige a los futuros parientes por el beneficio a corto plazo que se pueda tener de ellos. Este es el motivo principal por lo que las mujeres y hombres prefieren casarse en familias con experiencia migratoria, pero sobre todo con aquellas que se han establecido en Estados Unidos y que regresan una o dos veces al año al pueblo.

El ritual de casamiento en Araken tiene como características principal mostrar dos tipos de honor, el primero tiene que ver con la *kaxumbecua* “honorabilidad” de la mujer que se casa (honor individual); el segundo, con el honor de las familias involucradas (honor colectivo). En el primero, la suntuosidad de la boda pone en alto el honor de la mujer, la forma en cómo llega al matrimonio (pedida, mediante el rapto concertado o el rapto), el respeto a las normas de la familia patrilocal, el dominio de las actividades domésticas que le designa su género, además de su modestia sexual, la hacen acreedora de una boda suntuosa que le dará honorabilidad a ella y a sus descendientes. No tienen la misma

suntuosidad las bodas de mujeres que rompen las reglas establecidas o que antes de efectuado el ritual se separan constantemente del marido, incluso llegan a no ser realizadas. Las mujeres que no se “comportan bien” no son acreedoras de honor. Si el ritual del casamiento excede los insumos e intercambio de obsequios es porque la mujer amerita que se haga en su nombre y la boda será recordada por largos periodos en la memoria colectiva. El ajuar de la novia refleja su *kaxumbecua* “honorabilidad”, las prendas más costosas y finas son para aquellas mujeres que llegaron al matrimonio vírgenes y por lo regular muy jóvenes, las prendas designan estatus. No se escatima los costos, incluso los parientes del novio regalan el ajuar en señal de que ella es merecedora de formar parte de la familia. El carácter simbólico de su ajuar de novia designa prestigio y suntuosidad, este tipo de prendas las usara en su vida de casada sólo para otros rituales familiares y festivos y una vez que los vuelva a portar serán el recordatorio social del grado de *kaxumbecua* “honorabilidad” que posee.

En el ritual del matrimonio se reafirma el honor colectivo de las familias involucradas, se dan una serie de intercambios de obsequios que reafirman no sólo la unión conyugal entre los contrayentes, sino las alianzas familiares. Además se manifiesta el estatus y la posesión del capital simbólico de los grupos familiares involucrados. Bourdieu (1997) menciona que en este tipo de intercambios se da una “alquimia simbólica”, quiere decir que hay una negación de la economía que lleva a una transfiguración de las relaciones económicas, y en particular de las relaciones de explotación y transfiguración a veces del verbo pero también a través de los actos. Menciona que “el ejemplo más interesante de esta especie de *alquimia simbólica* sería la transfiguración de las relaciones de dominación y la explotación. El intercambio de obsequios puede establecerse entre iguales, y contribuir a fortalecer la ‘comunidad’, la solidaridad, mediante la comunicación, que crea el vínculo social” (Bourdieu, 1997:169). En Araken el intercambio de obsequios también designa estatus social y por consiguiente honorabilidad.

La familia de la novia da obsequios¹²⁵ a los novios, éstos suelen ser costosos y muchos de ellos son traídos de Estados Unidos, como el televisor o algún otro aparato

¹²⁵ El segundo día de la boda, por la mañana los familiares de la novia acuden a la casa de los novios para llevar una serie de obsequios, todos los que van llevan algo: trastos para la cocina, muebles, desde una mesa hasta el refrigerador, cama y todos los enseres que los novios ocuparan. Hay cierto tipo de obsequios que

electrodoméstico. Se da una trasfiguración del acto económico a un acto simbólico y se manifiesta en el intercambio de obsequios, es decir el obsequio deja de ser un objeto material para convertirse en una especie de mensaje o símbolo adecuado para crear un vínculo social. En dicho ritual se da una disputa familiar por obtener la *kaxumbecua* “honorabilidad” por ambas familias. Y se da bajo un lenguaje simbólico y metafórico durante el segundo día del casamiento. Entre más obsequios le lleven a la novia, la familia del novio se ve obligada a no permitir que su honor quede en entredicho y contrata la mejor banda de música y reparte mayor cantidad de vino a los familiares de la novia para imponer su honor. En este intercambio de objetos se da un lenguaje simbólico por la disputa del honor, es una especie de competencia que designará cuál de los grupos familiares se presenta socialmente como el más honorable. Actualmente las familias de migrantes, tanto la que casa a un hombre, como a una mujer, son las que imponen su honor a través del ritual del intercambio, hacen alarde de su capital económico para transfigurarlos en capital simbólico.

V. 4. LA RESIDENCIA Y VIDA POS MARITAL DE LAS ESPOSAS DE MIGRANTES

En el siguiente apartado se analizan dos tiempos de residencia de las esposas de migrantes: patrilocal y neolocal. En ambas se observa una estricta vigilancia por parte del grupo familiar del marido migrante con el objetivo de cumplir con las obligaciones del marido ausente, pero sobre todo para mantener la *kaxumbecua* “honorabilidad” del migrante y su familia extensa.

V. 4.1. La residencia patrilocal en Araken y las esposas de migrantes

A raíz de la migración la organización de la unidad doméstica y la residencia patrilocal ha quedado bajo la responsabilidad de las mujeres, en este caso de la suegra. D’Aubeterre (2000) menciona que para el caso de las mujeres migueleñas, las suegras vigilan y controlan la vida de sus nueras en ausencias de sus hijos migrantes, “ellas dispensan o

designan el rol de género, a la mujer le regalan un metate, molcajete, cazuela, petate, etc. Mientras que al hombre le dan una riata, hacha, pala, azadón y otras herramientas de trabajo.

niegan permiso para visitar a los padres; a las nueras les está vedado salidas y paseos con las solteras; no pueden salir a la cancha deportiva y los bailes a menos que acudan con sus maridos o que asistan en calidad de espectadoras acompañadas por sus suegras [...] Ahora la suegra encarna también la prolongación de la autoridad masculina del hijo migrante. A su regreso la madre rinde cuentas al hijo migrante sobre los comportamientos de la muchacha que ha quedado bajo su responsabilidad” (D’Aubeterre, 2000: 302-303).

A diferencia de San Miguel Acuexcomac, Puebla, en Araken la suegra no toma las decisiones sola con respecto a la nuera y los hijos de ésta. Consulta a su marido migrante o a su hijo a través de las llamadas por teléfono y funge como intermediaría más no como mujer en la toma de decisiones. En uno de los casos en los que se refleja este tipo de comportamientos es en la administración de las remesas del hijo migrante. Es común que el hijo migrante envíe las remesas a la madre para que las ahorre, construya parte de la casa (de los padres), pague alguna deuda o le dé para sus gastos a la esposa que se queda y para la manutención de la familia en general.

En Araken sucede lo contrario que en el pueblo de Quiringüicharo, Michoacán, Mummert (2009) analiza la migración transnacional y la fundación del hogar en una comunidad mestiza con altos índices de migración, encuentra que los migrantes en su etapa de solteros construyen su vivienda antes de casarse, y una vez que lo hacen se independizan de los padres, en otros casos piden prestada una casa o migran juntos a Estados Unidos. Esto se observa en la segunda generación de migrantes, en la primera, por los años sesenta, aún era muy fuerte el control de la suegra sobre la nuera, ya que se quedaba bajo su resguardo. Ahora, las suegras no están de acuerdo con vigilar constantemente a las nueras, por lo que recomiendan a sus hijos llevarlas con ellos a Estados Unidos (Mummert, 2009: 326-329). En Araken el control de la suegra sobre la nuera es vigente, no ha desaparecido, al igual que la residencia patrilocal sigue siendo la norma para las esposas de migrantes.

El hecho de que en Araken el migrante le envíe las remesas a la madre se puede entender desde la perspectiva de la colectividad. Al hombre se le educa para atender las necesidades de la familia, incluyendo la extensa, debe mostrar obediencia durante la primera etapa del matrimonio porque esa es la norma. Puede ser la madre o cualquier otro integrante de la familia a quien se le mande el dinero y se encargará de utilizarlos según sea

las necesidades familiares. En muchos casos lo primero para lo que se designan las remesas es para remodelar la casa de la familia extensa. Los hijos migrantes, a pesar de que han formalizado su unión conyugal no destinan sus remesas a la construcción de la casa propia. Constantemente la madre envía fotografías y videos a través del correo postal mostrando los cambios que se hacen en la casa. El hecho de tener hijos migrantes es un orgullo, forma parte de los elementos que dan *kaxumbecua* “honorabilidad” a la familia del migrante, es por eso que ellos permiten que su dinero sea utilizado para construir o remodelar la casa de los padres, para mostrar ante la comunidad la solvencia económica. Durante los primeros años de vida conyugal la esposa no recibe las remesas del marido:

- ¿Cada cuánto tiempo te manda dinero tu esposo?
- Mmm... no muy seguido, depende de cómo le vaya en su trabajo... como cada mes más o menos.
- ¿Y cuánto te manda?
- No sé muy bien, como unos trescientos dólares yo creo. Es que no me los manda a mí. Él siempre se los pone a mi suegra. Le llama y le da el número (clave de envío) para que vayamos a recogerlo. Ella me dice vamos ya, ya mandó dinero tu esposo y tenemos que ir a recogerlo.
- ¿Y por qué no te los manda a ti?
- No sé, es que siempre así ha sido... a ella [la suegra] es a la que le ponen el dinero. Mi esposo me avisa y me dice que ya le puso el dinero a su mamá y que de ahí ella me va ir dando para gastar, que le vaya pidiendo de a poquito para mis gastos.
- ¿Y en que gastas ese dinero?
- Pues yo no tengo muchos gastos porque aquí vivo con mi suegra y ellos me dan todo. A veces me compro ropa para mí y para mi hijo, o compro la leche y los pañales o cuando vamos alguna fiesta de ahí agarro para comprar los regalos (Doña Rita M. E., 19 años de edad, Araken, Michoacán, 2013).

En los casos en los que hay desacuerdo por parte de la nuera, es porque la relación suegra-nuera es tensa y conflictiva. Una relación de esta naturaleza conlleva a que el marido migrante confíe sus remesas a la madre porque en caso de que la esposa no se acostumbre o no acate las reglas que conlleva la residencia patrilocal los bienes del migrante se quedan con su familia. Cabe señalar que también es un medio de control del marido migrante sobre su mujer, porque la madre refuerza su propia autoridad y control de su hijo sobre la nuera.

Cuando el migrante no envía remesas o que pierden toda comunicación con la familia, en el lugar de origen los suegros son quienes se responsabilizan de la mantención y crianza de los nietos del hijo ausente. Es este el principal motivo por lo que las esposas de migrantes en Araken aceptan vivir bajo este tipo de residencia, porque garantiza la supervivencia de la familia. Esto se refuerza más cuando hay hijos de por medio. En Araken se observa que hay mujeres que tienen más de diez años viviendo en la casa de sus suegros, bajo la supervisión y responsabilidad de ellos, persiste la idea que ellas son las esposas y aunque el marido no escriba o llame y tampoco envíe dinero continuarán esperándolos ahí, con sus suegros porque tarde o temprano ellos volverán.

Fue el caso de doña Rosa. Ella se casó por segunda vez con un hombre migrante del pueblo, su marido ya tenía “papeles”. Se la llevó una vez a Estados Unidos, vivieron en Texas, se embarazó de su primer hijo, no llegó a término el embarazo y su esposo le exigía que tuvieran hijos. Se embarazó por segunda vez y regresaron al pueblo para que ella diera a luz. Desde que nació su hija ella se quedó a vivir con sus suegros y por más de diez años ella vivió sola en casa de sus suegros, su esposo no regresó hasta que su hija tenía trece años. Durante ese periodo el esposo le mandaba regalos y dinero a su hija y quien era la encargada de recibirlos era su suegra. Para ayudar al gasto de la familia doña Rosita tejía mantas y vendía tortillas en el mercado de la cabecera municipal. Sus suegros no dejaron que ella regresara a casa de sus padres porque le decían que ella era la esposa y que él tarde o temprano volvería. Ella esperó al marido por diez años y al final decidió regresar con sus padres, los suegros se quedaron con la hija del matrimonio y una vez que la hija cumplió los trece años el padre regresó para llevársela con él a Estados Unidos. Pero no volvió con doña Rosa porque el marido se había vuelto a casar en Texas.

Las mujeres que son respetuosas, bien educadas y buenas esposas deben esperar al marido en la casa de los suegros. Si ella decide regresar a la casa de sus progenitores se interpreta como un acto para concluir con la relación conyugal. Es muy probable que el marido migrante tomé el acto como la disolución de la unión y si regresa ella corre el riesgo de no volver a reanudar la relación por haber cambiado de residencia. Ante este acto la esposa de migrante es seriamente cuestionada tanto por la familia del marido como por la de ella. Se pone en entredicho su *kaxumbecua* “honorabilidad” porque la norma de las mujeres de Araken es esperara al marido en la casa sus suegros.

La causa principal por la que las mujeres rompen con la norma de la residencia patrilocal, es la tensa relación con los suegros, ellas no aceptan la subordinación a la familia del marido. Cuando la suegra se vuelve intermediaria entre el hijo migrante y su nuera, ella comunicará todos los actos de la nuera. Hablará vía telefónica con su hijo y le dará los pormenores de la esposa. Si el marido migrante hace caso a su madre la relación marital se volverá tensa. Desde la distancia las discusiones serán evidentes entre la pareja y las obligaciones del marido con la familia desaparecen por largos periodos en una forma de sanción a la esposa, principalmente en el tema de las remesas y las llamadas telefónicas.

En Araken no está permitida la disolución de la unión conyugal y a pesar de las relaciones ásperas entre suegra, nuera, cuñadas y parentela del marido, la esposa debe cumplir con el *sesi irekani* “vivir bien” en matrimonio que le marca la norma social. Esto se verá reflejado en las fiestas y el servicio en los cargos religiosos, pues son ellas quienes a nombre de sus esposos cumplirán con dichos cargos (el tema se aborda en el capítulo VI). En los casos de los apadrinamientos el suegro o algún hermano del marido la acompaña, todo bajo autorización del marido en la distancia.

Como ya se mencionó anteriormente las esposas de migrantes saben que los maridos migrantes tienen relaciones extramaritales en sus estadías en Estados Unidos y no es motivo para la disolución conyugal. La suegra argumenta a la nuera que ella es la esposa y mientras lo espere en su casa él volverá con ella:

[...] yo siempre esperé a mi esposo en la casa de mis suegros. Cuando venían los paisanos del norte les contaban a sus esposas que mi marido estaba viviendo por allá con una gringa. Ellas eran las que me avisaban cómo se portaba mi esposo en el norte. Yo le decía a mi suegra las cosas que me contaban y ella siempre me dijo que no me fuera, que él era mi marido y que algún día iba a volver conmigo, que aquellas mujeres eran para un rato. Y por eso me espere tantos años. Él no me mandaba ni cartas ni dinero, nada. Un día mi suegro me llevó con él a la frontera, para que yo me encontrara con mi esposo allá y de ahí me pasara para el otro lado. Nos fuimos y cuando llegamos a Reynosa, mi suegro le habló a mi esposo y le dijo que ya estábamos allá y que viniera por mí. Mi esposo vino y en cuanto me vio me agarró del brazo y me encerró en un cuarto. Ahí me pegó muy feo y me dijo que por qué me había ido, que quién me había dado permiso, me preguntó qué me habían hecho los hombres en el camino. Mi suegro se entró y me defendió. Le dijo que nadie me había hecho nada porque él me había llevado y todo el camino me cuidó. Bien morada me había dejado de la cara y los brazos. Estuvimos unos días ahí y no

me quiso pasar para “el otro lado”, por eso me regrese otra vez con mi suegro para el pueblo (Doña Rosa S. P., 74 años de edad, Araken, Michoacán, 2014).

En Araken no se practica el divorcio y de 100% de las separaciones que se dan solamente 10% se divorcia. El resto simplemente se separa y comienzan los problemas entre las familias involucradas en la unión conyugal. El papel de los padrinos de velación es reconciliar a los esposos y ellos son los primeros en negociar y solucionar los desacuerdos de las parejas que intentan disolver la unión conyugal. De una y mil formas los padrinos harán que el matrimonio continúe, pero cuando se comprueba la infidelidad de la mujer ese hecho lleva a la disolución conyugal. Otros tipos de problemas, incluso la infidelidad del hombre no es motivo para romper con la alianza de matrimonio.

V.4.2.La residencia neolocal y la migración trasnacional

Para analizar el tema de la residencia neolocal de las esposas de migrantes se realizó un muestreo de veinte mujeres casadas, con sus esposos residiendo en Estados Unidos o que en algún momento de su vida de casados fueron a trabajar allá. Cuatro tipos de residencia practican las mujeres esposas de migrantes en ausencia de éstos, algunas de ellas han desarrollado dos o incluso tres en distintos momentos de la migración del marido. En el primer grupo nueve mujeres en ausencia del marido viven con los suegros, experimentan la residencia patrilocal con las características abordadas en el tema anterior; dos regresaron a vivir con sus padres mientras vuelve el marido migrante, residencia matrilocal; siete de ellas mantienen la residencia neolocal; y por último las que viven solas y desempeñan el papel de jefas de familia. En el siguiente apartado centraré el análisis en el grupo de mujeres con experiencia neolocal, abordaré brevemente los dos casos restantes, mujeres con residencia matrilocal y las que desempeñan el papel de jefas de familia.

Las mujeres esposas de migrantes que mantienen la residencia neolocal no son consideradas jefas de familia. En ausencia del marido dicha responsabilidad se le hereda al padre del marido migrante o desde la distancia ejerce su responsabilidad con la familia en

Araken. Se le consulta sobre la educación de los hijos, las fiestas, el uso y empleo de las remesas y sobre los cargos comunitarios que les toque representar a cualquier integrante de la familia. La mujer consulta antes de tomar y ejecutar alguna decisión, ejemplo de ello es cuando los hijos son invitados a ejercer alguna función o cargo.

En el tiempo de las clausuras a mi hijo Juan lo vinieron a pedir para ser padrino de la hija de don Camerino, ella iba a salir de la primaria. Y no les pude resolver en ese momento hasta que le dijéramos a mi esposo. Les dije que regresaran otro día para resolverles. Cómo mi esposo no me llamaba fui a preguntarle a mis suegros. Les dije que Juan estaba siendo invitado a ser padrino de una muchacha. Mi suegro me dijo que aceptara, que él le iba a decir a mi esposo cuando hablara por teléfono (Doña Verónica H. R., 35 años de edad, Araken, Michoacán, 2013).

Las mujeres esposas de migrantes que conservan la residencia neolocal mantienen comunicación con la familia del marido. Aunque el marido esté ausente y ella viva en casa separada, lo que le sigue dando el estatus de casada es el nexos y constante vínculo y consulta con la familia del esposo. En este tipo de residencia la esposa del migrante vive en casa separada pero siempre bajo la compañía de alguien, ya sea de los hijos, los suegros, los padres de ella o de algún otro familiar cercano.

El “acompañante” tiene como función acompañar, servir, ayudar y vigilar a la esposa del migrante. Otra función es comunicar, tanto al marido como a los suegros o demás familia, de los quehaceres y decisiones que tome la esposa del migrante, de igual manera es quien funge como intermediario en la relación conyugal cuando así amerita el caso. Si al marido que está en Estados Unidos le llegan rumores sobre el comportamiento o manejo de las remesas, el “acompañante” es consultado para aclarar las dudas. Quienes desempeñan el papel de acompañantes por lo regular son mujeres, niñas, jovencitas o alguna mujer adulta de más de 50 años, hay casos en los que los suegros desempeñan dicha función en pareja. No puede hacer la función de acompañante un hombre soltero, casado o incluso el suegro, es mal visto y se presta a chismes y malos comentarios. Como ya se mencionó anteriormente la mujer esposa de migrante no tiene contacto con ningún hombre adulto, aun y cuando los una algún grado de parentesco.

Dentro del grupo de análisis que se hizo mención, el caso de las siete mujeres que guardan la residencia neolocal en ausencia de sus maridos todas tienen acompañantes, con diferentes grados de parentesco. El acompañante puede estar en constante rotación, algunas veces será una sobrina, alguna cuñada, tía etcétera, pero ella no deben estar sola. De las siete mujeres cuatro de ellas viven en compañía de sus hijos, ellas no necesitan una compañía externa una vez que los hijos han entrado a la adolescencia. Una de ellas tuvo como acompañante a una cuñada mayor, la otra vivió en compañía de su suegra y la última tuvo de acompañante a su madre y después con los abuelos del marido.

Los dos últimos casos las mujeres utilizaron “acompañante” porque al momento de que sus marido emprendieron el proyecto migratorio, ellas ya mantenían la residencia neolocal y eran muy jóvenes, una de ellas, Digna, tenía 25 años de edad y el mayor de sus hijos no cumplía aún los 10 años y tenía una hija de 5 años. El otro caso es el de Sandra, cuando experimentó la residencia neolocal fue a los 23 años, aún no tenía hijos. El caso de estas dos mujeres esposas de migrantes es emblemático porque ellas en ausencia de sus maridos siempre vivieron en compañía de alguien y en ambos casos las relaciones conyugales se disolvieron.

La causa de la disolución conyugal de ambas mujeres fue porque sus acompañantes comunicaron a los maridos migrantes sobre los rumores de relaciones extramaritales. En el caso de la señora Digna cuando su marido estaba en Estados Unidos la acompañaba su suegra, cuando Digna salía del pueblo para ir a vender sus artesanías se hacía acompañar por su hijo mayor. Una vez que ella comenzó a salir sin el hijo a vender sus productos los rumores de una posible relación extramarital fueron comunicados a su marido migrante. La suegra de Digna fue quien dio la noticia, le comunicó vía telefónica que se ponía en entre dicho su papel de vigilante y responsable directa de la acompañante. Una vez que el marido regresó de Estados Unidos la relación marital de Digna no pudo restablecerse y la disolución fue inminente.

En el caso de Sandra ella no tenía hijos, su esposo constantemente viajaba a Estados Unidos a trabajar porque él tenía documentos y Sandra, al no contar con ellos, esperaba al marido en casa de sus padres. Los abuelos de su esposo regresaron de Estados Unidos al pueblo para atenderse enfermedades y decidieron que Sandra regresara a vivir a con los

abuelos de su esposo para que ellos la acompañaran mientras regresaba su marido. Ella era la encargada de atender a los abuelos de su esposo, les daba de comer y cuidaba de sus enfermedades. Mientras que los abuelos desempeñaban el papel de acompañantes de la esposa de migrante. El abuelo comenzó a notar que por las noches después de que Sandra les daba los medicamentos, ella salía de su cuarto y apagaba la luz muy noche. Un día el abuelo salió al baño y vio que la puerta estaba entre abierta y fue causa para dudar de los actos de Sandra. El abuelo acompañante decidió espiar por las noches a la esposa de su nieto y se dio cuenta que ella salía a platicar con un hombre por la puerta de la cochera, se acercó y vio quién era el joven señor y los problemas de Sandra desencadenaron en la disolución de su matrimonio.

En ambos casos las personas que desarrollan el papel de acompañantes durante la residencia neolocal deben informar al norteño de todos los quehaceres cotidianos de la esposa. En caso de no hacerlo son acusadas de cómplices y la sanción es que pierden credibilidad ante los migrantes, pero sobre todo se pierde la comunicación con quien figura en dicho papel. La persona acompañante literalmente sigue a la esposa de migrante a todos lados, si ella es invitada a una fiesta, tendrá que consultar a su cuidadora y ésta ira con ella o se designará a alguien para que la acompañe en dicho evento. La acompañante es quién vigila que las normas de *kaxumbecua* “honorabilidad” en el matrimonio se respeten y lleven a cabo por parte de la esposa de migrante.

Con respecto a la residencia matrilocal la característica principal es que la relación nuera-suegra se volvió tensa y la consecuencia es que la esposa del migrante y sus hijos residan con la familia de ella. De nuestro grupo analizado son dos las esposas de migrante que mantienen este tipo de residencia. Al igual que las del grupo anterior son mujeres jóvenes que tienen entre 18 y 30 años de edad; sus hijos son menores y los maridos han emprendido de uno a tres proyectos migratorios de manera indocumentada. En los dos casos la residencia matrilocal fue por las tensiones familiares cuando se mantuvo la residencia patrilocal en ausencia del marido migrante. El caso de doña Rosenda ejemplifica este tipo de situaciones, pues al principio cuando ella se casó su esposo se fue a Estados Unidos a trabajar, la dejó embarazada de su primera hija en casa de sus suegros. Por esos años ella trabajaba como maestra de preescolar en el pueblo y a su suegra no le parecía que

ella saliera todos los días de casa. La fricción llegó a tal grado que la suegra le comentó al esposo de Rosenda que ella no la obedecía y que le dijera que tenía que decidir entre ir a trabajar o tener familia. La gente en el pueblo hablaba de que las mujeres que son maestras tienden a “portarse mal”¹²⁶ cuando están fuera de casa y la gente murmura sobre la familia y la esposa de migrante.

Ante tal situación Rosenda fue rechazada por la familia del marido migrante y regresó a casa de sus padres. Durante el parto y los cuidados de la hija de Rosenda, la madre fue quien se responsabilizó de los gastos y cuidados de su hija y nieta. Cuando Rosenda regresó a trabajar fue su madre quien cuidó el bebé y la suegra de Rosenda no atendió a la nuera y por consiguiente la relación entre ambas se deterioró. Al regreso del esposo migrante la residencia matrilocal se mantuvo y Rosenda y su esposo no regresaron a la casa de sus suegros. Cuando su esposo volvió a emprender el proyecto migratorio por segunda ocasión Rosenda administró las remesas del marido y mandó construir la casa en un terreno que le heredaron a su esposo, ella siguió viviendo con sus padres y sólo habitan la casa construida por su esposo cuando él regresa de Estados Unidos.

En el caso de doña Consuelo es similar al de doña Rosenda. Cuando su marido emprendió el proyecto migratorio ella mantuvo la residencia patrilocal, el cambio residencial fue por las constantes riñas que ella tenía con las hermanas de su esposo. Ellas controlaban cada uno de sus movimientos y le prohibían salir a la calle sola. Cuando ella iba de visita a casa de sus padres siempre lo hacía acompañada por alguna de las hermanas de su esposo. La relación familiar se volvió crítica cuando la suegra y las hermanas le llamaron la atención por no cumplir los quehaceres domésticos. La madre de Consuelo habló por teléfono con su yerno y le comentó la idea de llevarse a su hija por los malos tratos que recibía. El esposo de Consuelo aceptó y ella cambió de residencia, ella menciona que desde que se mudó con sus padres su marido le habla menos y por lo tanto tampoco le manda dinero para el hijo de ambos. Desde hace ya dos años que su esposo le ha prometido

¹²⁶ Cuando la gente en Araken utiliza la palabra “portarse mal” se refiere a que la mujer o el hombre tienen a platicar en la calle o en espacios públicos con otros hombres o mujeres que no son de la familia extensa. Por consiguiente se entablan relaciones extramaritales que conllevan a tener sexo con otra persona que no es su marido o su esposa. Portarse mal es sinónimo de tener uno o muchos hombres o mujeres según sea el caso. Las esposas de migrante que se portan mal son rechazadas por la familia del marido, en este tipo de casos puede o no ser realidad los rumores, la consecuencia es la fricción entre la nuera y los suegros.

que va a regresar al pueblo en la fiesta patronal y no ha vuelto. La relación con sus suegros se ha visto deteriorada y no se visitan.

Dentro del universo de las veinte mujeres analizadas en este apartado solamente dos han figurado de manera directa como jefas de familia y mantienen la residencia neolocal en Araken y en Estados Unidos. Estas dos mujeres tienen características específicas que las han facultado para desarrollar dicho papel. Ambas mujeres han experimentado proyectos migratorios a Estados Unidos en compañía de sus maridos; en su estancia en el norte ellas trabajaron en el sector agrícola, fueron madres en el vecino país y actualmente viven solas, sin marido. La primera de ellas Angélica quedó viuda estando en Estados Unidos, la segunda, María, se separó de su esposo estando en el norte por violencia intrafamiliar.

En el caso de Angélica una vez que su esposo murió en un accidente automovilístico ella quedó con la responsabilidad de cuidar, educar y criar a sus dos hijos. La niña tenía 12 años de edad y el niño 6 años. Tanto Angélica y su familia carecían de documentos cuando su esposo murió. Ella y sus hijos se quedaron en Estados Unidos y ella continuó trabajando para sacar adelante a sus dos hijos. No volvió a contraer matrimonio, ni establecer relaciones de pareja después de la muerte de su esposo. El padre de Angélica tramitó la documentación de ella y sus hijos y desde esa fecha ella va y viene a su lugar de origen en periodos vacacionales junto con sus dos hijos. Mientras está en Araken mantiene la residencia neolocal en la casa que junto con su esposo difunto construyó. Su estancia en el pueblo se limita a quince o veintidós días en diciembre y regresa nuevamente al estado de California, en Estados Unidos. De esa manera ella ha sacado a su familia adelante y se dedica a trabajar seis días a la semana, en horario de 10 a 12 horas por día.

Los hijos de Angélica actualmente son mayores de edad, tienen la residencia en Estados Unidos y han ido a la escuela. Le ayudan a la madre en trabajos de medio tiempo y en vacaciones de verano. Angélica comentó al momento de la entrevista que no le gustaría regresar a vivir de manera permanente al pueblo porque no hay fuentes de trabajo para las mujeres:

Yo ya me acostumbre a vivir sola, además a qué me vengo al pueblo, aquí no hay en que trabajar más que hacer las artesanías y eso es muy mal pagado. Te pasas toda una semana haciendo una prenda y te la pagan en 500 pesos, eso no

alcanza para mantener a mis hijos. Allá, [California] quinientos pesos me los gano en un día, sino es que más y no me hace falta el dinero. Porque dependiendo de cómo te esfuerces en el trabajo y la práctica que uno tiene en cortar las fresas así te pagan. Yo me llego a ganar lo que aquí es 900 pesos en un día. Allá se gasta mucho, pero si ahorras a uno de mujer sola si le alcanza. ¿Y aquí que voy hacer? Además mis hijos ya no están acostumbrados a vivir aquí, hay veces que cuando venimos ni siquiera quieren comer, las comidas les hacen daño. Por eso mejor prefiero irme, por ellos es que me “jalo” para ir allá (Angélica S. R., 42 años de edad, Araken, Michoacán, 2013).

Los padres de Angélica le insisten que busque un marido, rehaga su familia y viva en pareja. Cuando le hacen esos comentarios ella se incomoda y les contesta que mientras pueda trabajar y vivir en Estados Unidos, no va a casarse por segunda vez. Porque tiene la experiencia de que cuando vivía su marido ella también trabajaba en la recolección de fresas y el trabajo se le duplicaba en casa. Regresaba de las labores del campo para atender labores domésticas y terminaba muy cansada. Ahora en su estado de viudez, hace lo mismo, con la diferencia que ya no se cansa igual. Ha comentado que una vez que sus hijos se casen probablemente ella vuelva a contraer nupcias, antes no está en sus planes.

El caso de María es similar al de Angélica, ella migró a Estados Unidos con su esposo y sólo tenían dos hijos, los últimos tres nacieron allá. Al igual que su esposo ella trabajaba en la recolección de jitomates en Arkansas y sus hijos eran cuidados por una paisana mientras ella trabajaba en el campo. Ella peleaba mucho con su marido, era muy celoso y al final no aguantó más y denunció a su marido por violencia doméstica, su esposo fue citado a corte y condenado a cumplir 3 años de cárcel. En ese periodo ella tramitó su residencia en Estados Unidos y le llegaron los documentos en poco tiempo a ella y a sus dos hijos mayores. Una vez que el esposo cumplió su condena se casó con otra mujer allá y nunca más se hizo responsable de sus hijos. Desde entonces ella continuó trabajando en el cuidado de los niños y es quien solventa los gastos de su casa. Actualmente vive en el lugar de origen porque su madre enfermó y regresó a cuidarla. Estando aún en el pueblo ella es quien cuida, atiende y provee a su madre porque ya viven solas, su padre murió y sus hermanos radican en Estados Unidos.

Estos dos casos nos demuestran que las mujeres de Araken que actualmente figuran como jefas de familia son mujeres que han estado casadas y que han experimentado el

proyecto migratorio y por lo regular pasan más tiempo en Estados Unidos. La influencia de vivir en otro contexto e ingresar al mercado de trabajo ha dado cierta independencia para desempeñar el rol de jefas de familia, no sucede así en los casos en que las mujeres viven en Araken.

V.5. EL CASAMIENTO POR SEGUNDA VUELTA Y LA RESTITUCIÓN DE LA KAXUMBECUA/HONORABILIDAD EN EXESPOSAS DE MIGRANTES

En Araken las mujeres solas, sin marido y sin los hijos son seriamente cuestionadas y rechazadas por la comunidad. En este estadio la mujer pierde su *kaxumbecua* “honorabilidad” por haber quebrantado la norma del *sesi irekani* “vivir bien” en el matrimonio, por lo tanto la sanción del colectivo es la marginación o muerte social. En la comunidad se pueden distinguir dos categorías de mujeres que viven sin marido; las viudas y las separadas. En ésta última existen subcategorías, las esposas de migrantes separadas formalmente, en donde ambos llegan a acuerdos y las abandonadas por el marido migrante, es decir aquellas que no mantienen comunicación con los maridos por varios años. En el apartado sólo analizaré el caso de las mujeres separadas.

En los casos en que las mujeres disuelven la unión conyugal con el marido migrante, uno de los principales acuerdos es la negociación de la custodia de los hijos. En algunas ocasiones ella logra hacerse responsable de los hijos con ayuda de sus parientes y por lo regular regresan a vivir con sus padres. Las mujeres separadas con más de dos hijos su residencia es neolocal y se acepta este tipo de residencia una vez que los hijos han adquirido la mayoría de edad o se han casado, principalmente los varones y comparten la residencia con la madre. Si hay disolución del matrimonio y los hijos son pequeños ella regresa a vivir con sus padres. En los otros casos en los que a la mujer le recogen los hijos ella regresa a vivir sola a casa de sus padres o con algún otro familiar.

La migración a Estados Unidos ha generado que las disoluciones conyugales vayan en aumento. Las mujeres son abandonadas por sus maridos migrantes y son las que tienen alta posibilidad de efectuar el matrimonio por segunda vuelta. En el caso de los migrantes separados en Estados Unidos, regresan a la comunidad y efectúan una segunda unión conyugal con otra mujer que ha roto con su relación marital. Este tipo de uniones repite el

mismo patrón de convivencia marital que los que se casan por primera vez. Mantienen la residencia patrilocal y los rituales de casamiento no se dan porque en Araken no se permite el divorcio. Los casamientos por segunda vez se concretan cuando intervienen las dos familias en el arreglo matrimonial, se crea el compromiso entre las familias de ellos sin efectuar los rituales del casamiento descritos párrafos atrás.

En Araken las mujeres jóvenes separadas, son fuertemente estigmatizadas. Su *kaxumbecua* “honorabilidad” se basa en el matrimonio y la maternidad, al no contar con uno de ellos, en este caso el matrimonio, tanto la familia como la sociedad las rechaza y ellas se ven obligadas a casarse por segunda vuelta. La mujer separada o abandonada por el marido pierde la *kaxumbecua* “honorabilidad” que había contraído durante el matrimonio, lo vuelve a recuperar una vez que se vuelve a casar o entablan una segunda relación conyugal, si no lo hace queda deshonrada por el resto de su vida.

El caso de doña Elena refleja claramente el por qué una mujer separada no es tomada en cuenta en la comunidad. Ella se casó con un joven de la comunidad que migraba a California, durante el matrimonio procrearon una hija. La disolución del matrimonio llegó cuando su esposo pasaba más tiempo en Estados Unidos que con ella. A pesar de los fuertes problemas con su familia de origen Elena regresó con ellos. Se fue a estudiar la preparatoria y recibió unos cursos para trabajar como profesora de preescolar. Ejerció su profesión por más de cinco años en una comunidad vecina. Y fue pedida en matrimonio por segunda vez por un hombre migrante de la comunidad que es mayor que ella por más de 23 años. Su actual esposo quedó viudo y al año pidió en matrimonio a Elena, ella aceptó casarse porque ya se había cansado de vivir sola con su hija, por los problemas que tenía con sus hermanos y padres. Los que le exigían volverse a casar otra vez porque en el pueblo no es bien visto que una mujer viva sola:

Yo siempre me sentía bien triste estando sola, no es igual como estar casada. Porque con tu marido tu puedes salir y platicar de todo. Yo iba a las fiestas cuando me invitaban a una boda y no me sentía bien porque toda la gente me miraba. Y mejor no salía porque los hombres me podían faltar al respeto. Yo lloraba mucho y todos los domingos iba a la iglesia y le pedía a dios [al santo patrón del pueblo] me mandara un marido bueno y que se pareciera a él. Yo quería un marido güerito, chapeado y que se pareciera al santo patrón. Y cuando don Julián me fue a pedir si acepte porque creí que dios ya me había

hecho el milagro. Me vine con don Julián y desde entonces mis hermanos me dejaron de molestar. Es muy triste vivir sola, sin marido porque las mujeres que están casadas le tienen a una mucha desconfianza. Piensa que porque una vive sola les va a quitar su marido. Pero no es así, también cuando estas sin marido todo hasta tus familiares no te respetan. Una vez yo andaba en la plaza con mi hija y me encontró mi hermano y me regañó bien feo porque andaba yo en la calle, me dijo que me fuera porque no estaba bien que anduviera sola (Doña Elena E. R., 42 años de edad, Araken, Michoacán, 2013).

Cuando Elena se casó por segunda vez su segundo esposo aceptó que se llevara a vivir a su hija con ella. Cuando Elena llegó a la casa de don Julián el señor tenía seis hijos, cinco mujeres y un varón. Cuatro de las hijas mayores estaban casadas y vivían en Estados Unidos, los dos hijos de su actual marido vivían con ellos. La familia aumentó cuando Elena se llevó a su hija. Al poco tiempo la hija de Elena regresó a vivir con los padres de ella porque existían conflictos familiares entre los hijos de don Julián y la hija de Elena. El matrimonio por segunda vuelta estuvo plagado de problemas porque los familiares de don Julián comparaban los comportamientos de Elena con los de la primera esposa. Don Julián resultó ser un hombre muy celoso que controlaba todos los quehaceres de Elena y cuando se iba a Estados Unidos a trabajar no permitía que ella saliera sola de casa.

Cuando Elena comentó a su padre que tenía problemas en su relación marital su señor padre le aconsejó que no podía romper con la unión conyugal porque él no la iba a recibir por segunda vez en su casa. Ahora ella debía mantener la unión conyugal porque su hija ya era jovencita y pronto se casaría y sería ella quien heredaría la deshonra de la madre por no poder mantener el *sesi irekani* “vivir bien” en matrimonio. Los reclamos de la hija de Elena se hicieron latentes cuando en una discusión la chica le mencionó que había preferido a su marido que a ella. Elena se arrepintió de haber aceptado casarse por segunda vez porque el matrimonio no funcionaba.

El segundo marido de Elena migra dos veces al año a trabajar a Estados Unidos, en ese periodo ella se queda con su hijastra, que es la única hija soltera de su esposo. Su marido le llama por teléfono todos los días para preguntarle cómo está y dónde anda. El día que no contesta el teléfono de casa o su celular su marido se enoja con ella y deja de llamar y enviar dinero. Elena no sale de casa sin previa autorización de su marido. Esos

acontecimientos la llevaron a desistir de vivir con él y cuando le comentó a su madre el hecho ella le respondió:

Ahora ya no te puedes dejar ese marido, tú te lo buscaste, te decíamos que no te casaras con él, pero así quisiste, porque los maridos grandes [mayores de edad] son muy celosos. Tú ya no necesitabas marido para vivir porque trabajas y tienes dinero, pero como nosotros no te podemos dar lo que buscas [se refieren al falo], y eso no se vende en la tienda de doña Juana, porque si no ya te lo hubiéramos comprado [...] Ahora es una vergüenza para nosotros que te dejes, ahí te vas aguantar. (Doña Elena E. R., 42 años de edad, Araken, Michoacán, 2013).

Elena ha manifestado su deseo de separarse por segunda vez y reconoce que no lo puede hacer porque su *kaxumbecua* “honorabilidad” como mujer se pone en entre dicho y afectará a su hija y a sus hermanas. Cuando una de sus hermanas se casó la cuestionaron seriamente por la separación de Elena con su primer marido. Le pusieron como condicionante casarla por la iglesia una vez que demostrara que podría vivir en matrimonio y no abandonar al marido como lo hizo Elena. Cuando la hermana le contó lo sucedido habló con el esposo de la hermana y le aconsejó que vivieran bien para que no criticaran más a su hermana. Lo mismo pasó cuando se casó la hija de Elena, a la chica la cuestionaron por la separación de sus padres.

A través del matrimonio por segunda vuelta las mujeres de Araken recuperan su *kaxumbecua* “honorabilidad” ante la comunidad. El estigma de su fallido matrimonio continua en la memoria de la gente pero ellas vuelven a tener el carácter de *señoras* ante sus nuevas familias y la comunidad. Para afianzarse en el segundo matrimonio las mujeres deben procrear hijos porque ellos son quienes les darán la posición de esposas ante la nueva familia. De no lograrlo se cuestiona su feminidad y las relaciones matrimoniales se vuelven tensas y problemáticas pero no se disuelven.

En la familia a la que llega la segunda esposa se reorganizan los roles familiares y la mujer toma el papel de esposa del jefe de familia, pero ella no toma la posición que tenía la primera mujer, principalmente cuando los hijos del primer matrimonio son adultos. La figura de jefa de familia la toma una de las hijas mayores o la que viva en estado de soltería. A la segunda mujer no se le consulta ni opina sobre los hijos del primer

matrimonio. Dicha función la desarrolla el jefe de familia y la hija menor o mayor según sea la situación.

En Araken los matrimonios por segunda vuelta son aceptados pero existe una negociación de intereses por parte de los integrantes de la familia. Principalmente aquellos que tienen que ver con los bienes materiales y la herencia. Anteriormente las familias con estas características preservaban la herencia con base a los bienes materiales relacionados con la tierra, ahora se disputan los beneficios que se tiene el ser familia de migrantes. Por un lado se cuestiona quiénes heredarán los bienes materiales y por otra quiénes se benefician del hecho de migrar. A la mujer que es segunda esposa de migrante se le discuten constantemente el uso de las remesas, en otros casos la familia la acepta con la condición de que no le arreglen documentos para viajar a Estados Unidos. Dicho apoyo está destinado a los hijos (as) y nietos del migrante.

CONSIDERACIONES FINALES

Al analizar el tema de la *kaxumbecua* “honorabilidad” y el matrimonio en un contexto transnacional e indígena se concluye que los valores morales no desaparecen o modifican tajantemente, permanecen en el imaginario colectivo. Sin embargo, las normas que lo sostienen se vuelven más estrictas para el caso de las mujeres en familias de migrantes. En el caso de las relaciones de noviazgo las solteras son vigiladas por encomienda del padre migrante o de algún otro integrante del grupo familiar con el objetivo de preservar la *kaxumbecua* “honorabilidad” colectiva. En donde se observan cambios es en la práctica del noviazgo, ahora son comunes los noviazgos a la distancia y éstos son posibles gracias a los medios de comunicación como el celular y el uso del internet. Los jóvenes que radican en Estados Unidos (principalmente los hombres) regresan a la comunidad de origen para entablar relaciones con mujeres que no han migrado y de esta manera consolidan una relación de noviazgo que conlleve a la posible unión conyugal. Los hijos de migrantes que han nacido en Estados Unidos, tanto hombres como mujeres solteros, que regresan a la comunidad de origen son quienes tienen más posibilidad de elegir pareja porque en el imaginario de la gente, ellos son quienes garantizan una estabilidad económica y una nueva posición social por el capital simbólico con que cuentan las familias de migrantes, se tiene

la creencia de que una vez consolidada la unión conyugal, existe la posibilidad de que quien no ha migrado lo haga en calidad de reunificación familiar a corto plazo.

En Araken los rituales prematrimoniales que designan la *kaxumbecua* “honorabilidad” permanecen. El pedimento de la novia es la forma ideal para llegar al matrimonio, porque involucra a grupos familiares que poseen capital económico, capital simbólico y un sistema de parentesco que muestra ante el colectivo su *kaxumbecua* “honorabilidad” al realizar este tipo de rituales. En donde sí se observan cambios es en las formas de efectuar los rituales prematrimoniales, el rapto por ejemplo. En los casos de jóvenes migrantes ellos puede raptar a una mujer sin haberla conocido o cuando se entabla comunicación con ella por un periodo corto, esto da la posibilidad de que suceda el rapto saltándose el periodo del noviazgo. En el caso de las jóvenes migrantes, una vez que regresan a Araken, existe la probabilidad de que sean raptadas sin su consentimiento. El objetivo por el que se lleva a cabo el rapto entre jóvenes migrantes es por el interés o beneficio de ir a trabajar a Estados Unidos, mayormente si alguno de los jóvenes cuenta con documentos de residencia del país vecino. En los casos en los que el rapto es concertado los novios lo ejecutan en fechas específicas, durante la celebración de la fiesta patronal o en diciembre, que es cuando los padres migrantes de ambos regresan al pueblo.

En la actualidad es más frecuente que la pareja lleve a cabo el rapto o la consumación de la unión conyugal en Estados Unidos y en Araken los familiares de los contrayentes realicen el ritual. De esta manera las alianzas familiares se ejecutan sin la presencia de los novios y en muchos casos sin los padres de los contrayentes, por lo que los abuelos y tíos de los novios son quienes ejecutan los rituales. De igual manera se dan los rituales de matrimonio sin los novios, es decir, ellos se casan en Estados Unidos y el mismo día en el pueblo los rituales se efectúan entre los grupos familiares involucrados sin la presencia de los casados. Los medios de comunicación (teléfono celular y el video) son los intermediarios entre uno y otro ritual en contextos transnacionales.

En familias de migrantes para mantener la *kaxumbecua* “honorabilidad” familiar se ejecutan competencias simbólicas, reflejadas al momento de efectuar los rituales del casamiento. Los gastos de la boda son sufragados con remesas que envían los familiares, así como el intercambio de regalos. El impacto en el imaginario de la gente genera que los

migrantes sean asociados con los poseedores de mayor recurso económico para efectuar los rituales de la boda. Estos gastos ostentosos sustentan la *kaxumbecua* “honorabilidad” de aquellas familias de migrantes en el lugar de origen porque son poseedoras de capital económico que se vuelven un capital simbólico. Las familias poseedoras de este tipo de capital son con quienes más desean emparentar las familias que no migran o que lo hacen de forma indocumentada.

Las normas de la *kaxumbecua* “honorabilidad” y el *sesi irekani* “vivir bien” se vuelven más estrictas en las relaciones de matrimonio a distancia porque se debe mantener la honorabilidad individual y colectiva a pesar de la ausencia del marido. En Araken existe un control estricto de la esposa de migrante por parte del grupo familiar del esposo. Es decir, las decisiones de la familia del migrante no las toma la esposa en el lugar de origen, consultan constantemente a los padres y familiares del marido para educación, alimentación y cuidado de los hijos, así como también acerca de los comportamientos de ella ante la comunidad. El esposo migrante es consultado para la mayoría de las acciones que se realicen en su unidad doméstica. La vigilancia que se ejerce desde la distancia utiliza otros canales como la consulta a familiares y amigos sobre las actividades de la esposa en el lugar de origen. La residencia patrilocal refuerza el control del marido migrante sobre la esposa, así como lo hace también la administración de las remesas que son manejadas por la madre del migrante.

Las alianzas matrimoniales en Araken no se disuelven por el hecho de migrar de uno de los conyugues, en este caso el marido. La relación conyugal continúa porque involucran a linajes e intereses económicos y sociales que van más allá de las relaciones personales entre los individuos. Aunque el marido no viva con la esposa en el lugar de origen, así como tampoco cumpla con los roles propios de su género, el estatus de casados ambos lo mantienen porque es la forma en que la esposa de migrante mantenga su *kaxumbecua* “honorabilidad” ante la comunidad. De no hacerlo y declarar la disolución conyugal significa deshora para ella y sus descendientes, además de la fuerte estigmatización y rechazo incluso de la familia de procedencia.

El matrimonio es el único medio por el que las mujeres en Araken se vuelven *kaxumbeti* “persona honorable”. En un contexto de alta migración que trae consigo la

separación de la unión conyugal, cada vez en aumento, las mujeres abandonadas por sus maridos pierden su honra, al ser mujeres separadas, la única forma de recuperarla y ser aceptadas por la comunidad es mediante una segunda o quizá tercera relación conyugal. Lo que significa que para ser mujer de respeto, vivir en pareja es el único medio por el que se logra. Las mujeres, esposas de migrantes, solteras o viudas, si no cumplen con las normas de la *kaxumbecua* “honorabilidad” y el *sesi irekan* “vivir bien”, la sanción es la estigmatización colectiva y la muerte social.

CAPÍTULO VI MIGRACIÓN, SISTEMA DE CARGOS Y LA PRESERVACIÓN DE LA HONORABILIDAD COLECTIVA EN ARAKEN

La *kaxumbecua* “honorabilidad” como uno de los valores morales más altos está relacionada con el sistema de cargos religioso. La *kaxumbecua* “honorabilidad” colectiva se refleja en grupos familiares que practican el *sesi irekani* “vivir bien” y acceden a cargos religiosos mayores, el Cabildo eclesiástico y el cargo de *Tata Jendi* son algunos de los ejemplos. La jerarquía dentro de cada una de las instituciones determina el grado de *kaxumbecua* “honorabilidad” de los individuos y de las familias que ellos representan. La *kaxumbecua* de estas instituciones emana de la investidura sagrada de cada una de ellas y dentro del sistema de cargos existen una serie de rituales para designar el grado de honorabilidad de los grupos familiares involucrados, así también mediante afrentas simbólicas compiten entre ellos para designar poder, estatus social y grado de honorabilidad.

Las normas del sistema de cargos religioso que designan *kaxumbecua* “honorabilidad” a los grupos familiares son: practicar el *sesi irekani* “vivir bien” en el matrimonio, poseer capital económico, la pertenencia a la comunidad, contar con una amplia red de parentesco y principalmente obediencia y respeto al sistema de creencias y sus instituciones sagradas.

En Araken los grupos familiares de migrantes son quienes acceden a cargos mayores y ejecutan fiestas y rituales en donde manifiestan su honorabilidad compartiendo el capital económico con la comunidad. De tal manera que las esposas de migrantes que practican el *sesi irekani* “vivir bien” acceden solas a cargos menores para mantener la *kaxumbecua* “honorabilidad” del grupo familiar. Actualmente las familias de migrantes concentran el capital simbólico y les designa el grado de honorabilidad que mantienen en el pueblo aunque ellos no estén presentes.

En el capítulo se analiza la influencia de los migrantes en el sistema de cargos religioso, en el primero de los apartados se estudia la *kaxumbecua* “honorabilidad” familiar u honor colectivo mediante la participación de la familia de migrantes en los cargos mayores. Se aborda el tema de las afrentas simbólicas entre cargueros para mantener y hacer alarde de la honorabilidad familiar mediante una serie de rituales estrictamente reglamentados. En el segundo apartado realizo una comparación del sistema de cargos mesoamericano y el sistema de cargos en Araken, mencionando las características principales: la jerarquización, quiénes ingresan al cargo y la periodicidad, así como las funciones que desempeñan. Pongo énfasis en los cambios en el sistema de cargos religiosos causados por la migración de arakeños a Estados Unidos. Y particularizo en los valores morales que sustentan el cargo religioso, principalmente el servicio y el respeto. En el tercer apartado abordo la jerarquía del sistema de cargos y la participación de los migrantes en cargos mayores y cargos menores, analizando las estratificaciones del cargo religioso y la forma en que participan los migrantes en cada una de ellas. Inicio con el Cabildo eclesiástico, continúo con el cargo de *Tata Jendi* y el cargo de *Priosti*, para culminar con los cargos menores, en éstos últimos se ven los efectos de la migración transnacional. En el último tema analizo la participación de los migrantes en la fiesta patronal, así como la forma en que los migrantes ocupan el cargo de mayor honorabilidad y concluyo estudiando el calendario ritual del cargo de *Tata Jendi* y las formas en que participa la familia del migrante.

VI.1. LOS MIGRANTES Y LA *KAXUMBECUA* “HONORABILIDAD” FAMILIAR

En el siguiente tema haré un análisis de la *kaxumbecua* “honorabilidad” familiar y su relación con el sistema de cargos religioso. En un contexto de migración transnacional quienes desempeñan cargos mayores son migrantes, generan estratificaciones sociales basadas en el cúmulo de capital simbólico. En la lógica del migrante, ingresar al cargo es cumplir con sus creencias religiosas y contribuir al fortalecimiento de la honorabilidad colectiva, en este caso de su familia que radica en dos contextos, Araken y en Estados Unidos.

VI.1.1. *Kaxumbecua* “honorabilidad” en familias de migrantes

La *kaxumbecua* “honorabilidad” familiar para los p’urhepecha de Araken tiene como base el *sesi irekani* “vivir bien”. Es decir, cumplir con las normas del vivir bien tanto en la familia como en la comunidad. La manifestación de la *kaxumbecua* familiar se refleja en actos públicos, en este caso al momento de tomar los cargos religiosos. Quien toma el cargo religioso es el representante de los valores que practica el grupo familiar de procedencia. Éstos serán puestos en práctica al momento en la ejecución del cargo, así los valores que son prioritarios en la *kaxumbecua* familiar son el servicio y el respeto, lo que es el reflejo de la buena crianza que ha tenido el individuo que accede al cargo.

Aquel individuo *kaxumbeti* manifiesta respeto y servicio en lo que considera sagrado. En este caso a su Santo Patrón. Los cargos mayores en Araken son tomados por hombres que migran a Estados Unidos. Dos son las causas por las que los migrantes acceden al cargo: los cumplimientos de promesas al Santo Patrón, están relacionados con cuestiones laborales, salud y su situación migratoria en Estados Unidos; la segunda por los altos costos que actualmente tiene el cargo, los migrantes son quienes pueden solventar los rituales y las fiestas que amerita el cargo.

En la última década ir a Estados Unidos y lograr una estabilidad económica y residencial por parte de los migrantes de Araken y se ha vuelto un acontecimiento lleno de penurias y problemas. Cada vez más es complicado el proyecto migratorio por los altos costos para cruzar de manera indocumentada, el constante peligro en la frontera, además del riesgo de ser detenidos por la patrulla fronteriza, ha llevado a los arakeños a creer que si les va bien en el proyecto migratorio es por designio divino. Antes de emprender el proyecto migratorio o estando ya en él se hace la promesa al Santo Patrón, si cumple sus peticiones ellos a su vez devolverán el favor siendo cargueros. Este tipo de “mandas” entre los migrantes y sus santos no es un fenómeno nuevo, estudios sobre religión y migración en

el occidente de México detallan las creencias de los migrantes con sus santos una vez que se inicia con el proyecto migratorio (Hernández, 2002; 2003).¹²⁷ Lo novedoso de los arakeños es que los migrantes ocupan el cargo más costoso y distinguido desde hace más de una década. En otras comunidades como Ocumicho, no son migrantes los que ocupan cargos del Santo Patrón. Padilla (2000) menciona en el caso de Ocumicho “el cargo se toma para ‘agradecer’ a un santo, o a dios el haber recibido un bien, cuyo origen se imputa a la voluntad divina, y porque se espera de esta manera seguir contando con ella. Tomar un cargo es la forma de corresponder y cerrar así una relación de intercambio entre los miembros de la comunidad y sus divinidades con la esperanza de mantenerlas propicias” (Padilla, 2000:183).

En Ocumicho también se toma el cargo por gusto, porque le ha ido bien en la vida, goza de salud y dinero y en retribución a su santo se toma el cargo, es una manera de mostrar agradecimiento. Padilla no menciona para el caso de esta localidad las características de las personas que acceden al cargo. En Araken por ejemplo el cargo lo toman migrantes que logran residencia migratoria y por consecuencia estabilidad laboral y económica. Las visitas a sus familiares en el lugar de origen se realizan con más frecuencia y evitan los excesivos costos del “coyote” y el riesgo del camino. En Araken la gente le atribuye a los migrantes con documentos un estatus mayor que al que no los tiene. Pueden tener el mismo trabajo, similar nivel económico, pero el hecho de contar con documentos hace la diferencia y los eleva en categoría y nivel, así existen dos tipos de migrantes, el migrante *kaxumbeti* “honorable” y migrante desposeído de éste.

La *kaxumbecua* “honorabilidad” para el hombre de Araken descansa en dos preceptos: la familia y la ocupación laboral. Lo que nos conduce a la reflexión de que dentro del imaginario colectivo, para el caso del hombre, existen ocupaciones honorables y otras que no lo son. En la primera categoría se encuentran aquellos migrantes documentados, que poseen trabajos estables en Estados Unidos, no importa el sector

¹²⁷ Véase Miguel J. Hernández, Madrid, (2002) “Creyentes religiosos en movimiento. La intersección de búsquedas identitarias entre México y Norteamérica”, en Anguiano Téllez, María Eugenia y Miguel J. Hernández Madrid, editores, Migración internacional e identidades cambiantes, México, El Colegio de Michoacán, El Colegio de la Frontera Norte, Hernández, Madrid, Miguel J. (2003), “Diversificación religiosa y migración en Michoacán”, en Gustavo López Castro, coordinador, *Diáspora michoacana*, México, El Colegio de Michoacán, Gobierno del Estado de Michoacán.

(agrícola o de servicio), pero sí el nivel económico porque de ahí se mide su riqueza.¹²⁸ El migrante que ha logrado la ciudadanía está en la cúspide de los migrantes honorables, garantiza el estatus migratorio de su familia nuclear y por consiguiente su riqueza. Le siguen los migrantes residentes, su honorabilidad radica en que por su estatus migratorio realiza viajes continuos a Araken (una vez al año) y no existe la problemática del cruce en la frontera, al igual que el primero la estabilidad económica forma parte de su honorabilidad. Carecen de ella cuando no mantienen la estabilidad económica, pueden ser migrantes documentados, pero si no cuentan con trabajos remunerables no entran en la categoría.

En el otro extremo están los indocumentados que a pesar de ser migrantes y mantener trabajos estables y remunerados no se consideran honorables porque no viajan al lugar de origen con frecuencia. Esto se confirma cuando los exmigrantes radicados en la comunidad no acceden a los cargos mayores, principalmente al cargo del Santo Patrón. En Araken un hombre se siente orgulloso de su familia y su linaje, pero también se siente orgulloso de su estatus migratorio y de los beneficios que le otorga, defiende y alardea de ambos con el mismo celo y arrogancia. Actualmente la riqueza de un hombre se mide con base a su estatus migratorio y a la estabilidad laboral en Estados Unidos. Se refleja en Araken cuando invierte en los cargos religiosos y manda construir enormes casas que están inhabitadas y la función de éstas es ostentar la riqueza y el estatus social del migrante.

Una familia que cuenta con mayor número de migrantes documentados es la que socialmente goza de prestigio y reputación, los logros de los integrantes dan reputación a la familia y por lo tanto honorabilidad. Abou A.M. Zeid (1968) menciona que entre los beduinos en Egipto la magnitud del linaje es un factor determinante en asuntos políticos y de honor, “un linaje extenso es una garantía contra la injusticia y los malos tratos. La importancia del número como factor del honor se manifiesta de diversas maneras, en especial con los aportes económicos al clan al que pertenecen. Un hombre se enorgullece

¹²⁸ El nivel económico de un migrante se mide por la cantidad de remesas que envía a sus familiares, así como también por los bienes muebles con los que cuenta, la cantidad de carros que posee y las veces que durante el año regresa al pueblo, es decir el dinero que emplea para volver a la comunidad, en este caso es elevado porque el migrante documentado se hace acompañar del grupo familiar que reside con él en Estados Unidos. En el imaginario de la gente de Araken consideran que el migrante que aporta mayor cantidad en dólares para las fiestas familiares y comunales es el que goza de un nivel económico alto.

por el número de hijos, porque es una manera sencilla y obvia de su virilidad sexual y su masculinidad, pero también es un capital a largo plazo porque mayor número de hijos varones, mayor el aporte económico” (Zeid, 1968, 231).

En Araken ser miembro de una familia de migrantes impone obligaciones y responsabilidades mutuas bien definidas. Cuando un integrante toma el cargo del Santo Patrón el resto de los integrantes están obligados a contribuir con trabajo y aportaciones económicas. La responsabilidad del cargo recae en un individuo que representa al grupo familiar y varía según el grado de parentesco y la jerarquía en el clan. Los hermanos mayores del carguero realizan las funciones de mayor responsabilidad y cubren los rituales más costosos que los hermanos menores; lo mismo sucede con la hermanas, ellas aportan menos por el grado jerárquico que mantienen en la familia. Los hermanos del padre del carguero contribuyen de la misma manera que el padre, porque se encuentran en el mismo nivel honorífico. En este sentido Zeid (1968) menciona “cuanto mayor es la categoría del grupo familiar en la comunidad, tanto más rigurosa y apremiante son esas obligaciones y responsabilidades. Eso se manifiesta no sólo en las normas de conducta a seguir o en las reglas que gobiernan los contactos y tratos cotidianos, sino también en los deberes que un hombre ha de tener en relación con su familia, especialmente en época de crisis social, económica o política” (Zeid, 1968: 232).

En Araken cuando se adquiere el cargo, no cumplir con estas obligaciones que cada individuo tiene dentro de la familia es un acto vergonzoso, genera rechazo y crítica al honor individual de quien no cumple con la responsabilidad. El carguero realiza rituales específicos en donde cada integrante de la familia mencionará el tipo y la cantidad de *parandi* “ofrenda” para la realización de la fiesta patronal. De tal manera que dentro de un solo grupo familiar recaen los costos de la fiesta patronal. Una familia que no cuenta con muchos migrantes no puede tomar el cargo, los integrantes de la familia que no migran es poca la cantidad que aportan en señal de *parandi* “ofrenda”. En Araken esto ha llevado a que los migrantes catalogados como ricos centralicen el cargo del Santo Patrón y por consiguiente el honor que denota el cargo.

VI.1.2. Las afrentas simbólicas y la honorabilidad

Actualmente el sistema de cargos ha sufrido cambios a causa de las formas de financiamiento a través de la remesas y de la conversión de los arakeños al protestantismo, por consiguiente la percepción de la honorabilidad también se ha modificado. En este sentido Cancian (1976) en su estudio sobre el sistema de cargos en Zinacantan, afirmó que los zinacantecos accedían a los cargos por mantener y poseer prestigio. Tradujo que cuando un individuo ingresaba a los cargos menores lo hacía para ir escalando en la jerarquía de los cargos, su objetivo era crear una “carrera por los cargos” y la acumulación de prestigio. Definió al prestigio como “el valor total de la actuación. Es la deferencia y respeto que un hombre recibirá por servir en el cargo, la variable según la cual puede comparecerse él mismo con los otros que también han ocupado cargos” (Cancian, 1976: 115). Los hombres más ricos accedían a los cargos más costosos y por consiguiente tenían los lugares más prestigiados. Un hombre pobre accedía a los cargos menores y era casi imposible ocupar cargos mayores porque no podían costearlos. En la investigación resultó complicado que los zinacantecos dieran su percepción sobre el prestigio, para ellos “todos los cargos son buenos”. Llegó a la conclusión de que “pese a que los zinacantecos no quisieron discutir abiertamente sobre ello, realmente perciben los cargos en términos del prestigio relativo, y pueden recordar el prestigio aproximado de un individuo, aunque hayan olvidado el cargo particular que esa persona ocupó en el proceso de lograr ese prestigio” (Cancian, 1976: 126).

Cuadro 4. Comparativo entre prestigio y *kaxumbecua*

Sistema de cargos religioso (su ideología)		
	Prestigio	<i>Kaxumbecua</i>
Características:		
Relación:	Humano ↔ humano.	Humano ↔ dioses (santos).
Carácter:	Individual ↔ familia nuclear.	Grupos familiares (linajes) ↔ comunidad.
Por qué se hace:	Reconocimiento del colectivo al carguero.	Servicio a los dioses (santos) y a la gente.
	Respeto y reconocimiento	Estabilidad entre humanos y dioses (santos)

Beneficios:	del colectivo al carguero.	se mantiene el orden cósmico.
Jerarquía:	Individuo accede a mejor estatus social.	Linajes acceden a mejor estatus social.

Fuente: Elaboración propia de la autora con lectura Cancian, 1976 e información de trabajo de campo.

En Araken a diferencia de Zinacantan, la *kaxumbecua* “honorabilidad” del carguero va más allá del prestigio porque el cargo se fundamenta en la colectividad y no en un individuo; no necesariamente los hombres ricos son los que ocupan el cargo, sino que depende de la red de parentesco con la que cuente el migrante para llevar a cabo las responsabilidades. Lo que importa es la riqueza colectiva, no la individual; los migrantes no acceden a cargos menores para ir escalando en la jerarquía de los cargos e ir formando una carrera en el sistema. El migrante carguero es el representante de una familia y por consiguiente el reconocimiento social que obtiene es a corto y largo plazo en beneficio de una colectividad. Ingresan al cargo para mostrar el poderío económico del colectivo, producto de la condición de ser migrantes. Cumplen con el cargo por un año y regresan a Estados Unidos, logran el reconocimiento y respeto de la gente y no vuelven a cumplir ningún otro cargo o tarea en bien de la comunidad. Sin embargo, por el hecho de ser cargueros la *kaxumbecua* “honorabilidad” familiar se mantiene y la conserva el grupo familiar que se queda en Araken.

En Araken para mantener la *kaxumbecua* “honorabilidad” familiar es mediante afrentas simbólicas, las que están estrictamente reglamentadas. La solidaridad entre los integrantes de un grupo familiar se manifiesta en proteger y ayudar a su pariente contra los que fuesen sus competidores o enemigos simbólicos, los ex cargueros. En estas afrentas el honor de todos es el honor de uno solo y viceversa. Es una lucha reglamentada que tiene base en sus costumbres y ejemplo de ello es al momento de dar el *parandi* “ofrenda” al Santo Patrón. Se obsequia dinero en dólares para hacer una corbata al santo, el carguero que haya logrado hacer la más grande y con dólares de más valor gana a quien fue su

adversario. Lo mismo sucede al momento de contratar la pirotecnia para el día de la víspera de la fiesta, es más honorable aquel carguero que contrata los mejores pirotécnicos. Son contratados por lo impresionante de la pirotecnia y por el prestigio que ellos tienen en la región por el buen desempeño del oficio. Otra de las afrentas simbólicas es al momento de efectuar las verbenas populares. El carguero contrata distintas bandas de música y grupos populares para amenizar el baile, si éstos gozan de mayor popularidad y son los que están de moda o son del agrado de la gente, se habla bien del carguero y de su familia. Durante la verbena se hace pública la participación del integrante de la familia que cooperó con dinero para el pago del grupo. En este acto la honorabilidad no recae en el integrante de la familia que hizo el aporte, sino en el colectivo, incluyendo al carguero y al donante.

Las afrentas simbólicas terminan cuando la opinión pública da su veredicto final el último día de la fiesta patronal. Se hace una comparación de cual fiesta estuvo mejor, cuáles fueron los mejores grupos de música, la mejor pirotecnia, la mejor comida, quién ofreció más bebidas alcohólicas, etcétera por consiguiente cuales fueron las familias que desempeñaron mejor el cargo. Todas estas competencias son justas de honor entre familias de migrantes. Bourdieu (1968) menciona que este tipo de afrentas para la sociedad de Cabilia, se trataba de mostrar la superioridad de una u otra manera y con mayor frecuencia, mediante un acto simbólico.

Estos actos simbólicos en parte eran las guerras entre una y otra tribu, era una especie de competición ordenada, que lejos de amenazar el orden social, tendían a salvaguardarlo, permitiendo que el espíritu competitivo, el pundonor se manifestase, pero en formas estrictas e institucionalizadas. [...] No sólo las guerras era ocasión para manifestar el pundonor. Este animaba también las rivalidades entre los poblados, que ponían su pundonor en tener la mezquita más alta y más bella, las fuentes mejor arregladas y mejor protegidas de las miradas, las fiestas más suntuosas, las calles más limpias, etc. Toda clase de competiciones rituales e institucionalizadas proporcionan pretexto a justas de honor. [...] Así, los combates y los juegos rituales constituyen la expresión más altamente cumplida de la lógica del honor, al mismo tiempo que dan a la sociedad la ocasión de manifestar en forma simbólica los valores y las creencias a que están más fuertemente adheridas” (Bourdieu, 1968: 179-184).

Para la gente de Araken en el discurso las afrentas simbólicas tienen como origen defender a lo sagrado, en este caso al Santo Patrón. Se justifican las competencias porque

se hacen en torno al santo y son permitidas tanto en la familia como en la comunidad. En la práctica el carguero migrante y su familia defienden y posicionan su honorabilidad mediante la exhibición de la riqueza. Demostrando que son quienes centran el capital simbólico en la comunidad, por consiguiente son los que poseen los recursos materiales y humanos para ingresar al cargo. Los comuneros que no cuentan con recursos económicos no realizan este tipo de competencias y tampoco toman los cargos. Esto ha creado una dependencia hacia las familias de migrantes para mantener el cargo de *Tata Jendi* y los rituales festivos en torno a la fiesta patronal.

VI.2. EL SISTEMA DE CARGOS EN ARAKEN

El sistema de cargos religiosos es una institución vigente en Araken. La vida ceremonial, festiva y religiosa es coordinada por esta institución. Como se analizó en el capítulo I de la investigación, conserva las características generales del sistema de cargos estudiado por los antropólogos en el sureste de México y parte de Guatemala. Sin embargo, se observan modificaciones en puntos cruciales. Ejemplo de ello son las características de quienes lo conforman, la periodicidad y las funciones que cada uno de ellos desempeña. A continuación analizaré estos tres puntos: las principales causas del cambio se atribuyen a la migración de arakeños a Estados Unidos; a la incidencia que han tenido otras creencias religiosas y al protestantismo cristiano a partir de los últimos veinte años. Los cambios en el sistema de cargos no son sólo de las poblaciones indígenas que registran movilidad de población. En un estudio sobre cambios en el sistema de cargos de Mesoamérica, escrito por DeWalt (1974), se analizan textos antropológicos de veintiséis comunidades indígenas en México y Guatemala. El autor observó cuatro tipos de comunidades con distintas jerarquías: la “jerarquía tradicional”, la “jerarquía acéfala”, la “jerarquía religiosa de ornato” y las “jerarquías con sistemas debilitados”.¹²⁹ Registró un patrón de cambios entre

¹²⁹ Para el autor “las comunidades con ‘jerarquía tradicional’ son todas aquellas que cumplen con tres requisitos principales: el progreso a través de la jerarquía entraña cierta alteración entre los campos civil y religioso durante la carrera del individuo; existe presión social para que los hombres sirvan en el sistema y los que ingresan a los cargos civiles y religiosos llevan a cabo los deberes para la operación de la iglesia y el gobierno local. Las comunidades con ‘jerarquía acéfala’ son todas aquellas donde la jerarquía se debilita en la cima. Los cargos civiles más altos ya no requieren el paso a través del resto del sistema como prerequisite. En su lugar, otras habilidades como el alfabetismo o la habilidad para hablar en español se han vuelto más

los que se encuentran: la intromisión directa de los gobiernos estatales y nacionales para cambiar las formas de operar del sistema de cargos. El grado de contacto con el mundo exterior, la presencia o ausencia de sacerdotes de tiempo completo en la comunidad, que trajo consecuencias importantes para el mantenimiento de los rasgos tradicionales de la comunidad; el “grado de ladinización” de la comunidad, en tanto que la gente se vuelva más ladina que indígena o mestiza, que aíslan las tradiciones de los ancestros y por último el incremento de la población, que puede ser una variable importante en la causa de modificación en el sistema de cargos (DeWalt, 1974).

En el contexto actual en Araken las personas que ingresan al sistema de cargos rompen las reglas tradicionales del mismo y a pesar de ello siguen considerándolo un cargo al servicio de la comunidad. Si bien es cierto que en comunidades homogéneas el cargo es tomado sólo por hombres (Cancian, 1976, Korsbaek, 1996). En comunidades heterogéneas, y que además tienen contacto con otras culturas, en este caso en Estados Unidos, actualmente hombre y mujer son protagonistas principales dentro del sistema de cargos. Más aún, en los cargos menores las mujeres esposas de migrantes y viudas acceden a estos cargos. En Araken el cargo no sólo lo recibe el hombre, sino que se hace en pareja. Una vez realizado el ritual de la boda la pareja de casados puede ser nombrada al sistema de cargos religiosos. Ahora no importa la edad de la pareja, ni el tiempo que permanezca en unión conyugal, pueden solicitar un cargo o bien, el Cabildo puede elegirlos para desempeñar dicha función. Teóricamente un hombre solo no puede tomar una responsabilidad social, la mujer tampoco. Si la relación conyugal se ha disuelto o uno de ellos vive en estado de viudez no pueden acceder al sistema de cargos. Se necesita vivir en matrimonio para entrar en la institucionalidad tradicional. Sin embargo, existen las excepciones a la regla para el caso de la mujer. No sucede así en el caso del hombre, el sistema de cargo religioso para él, sin la compañía de su esposa está vetado.

importantes. En las ‘jerarquías religiosas de ornato’ se definen porque hay una completa separación de las jerarquías religiosas de lo civil; mantienen una expresión del sistema religioso para compensar la pérdida de carguero debido a la desaparición de la parte religiosa de la jerarquía. Y la última son todas aquellas con un ‘sistema debilitado’. Esta categoría encierra, un ‘saco mixto’, de sistemas de cargos. Ha habido cambios importantes y el interés primario es lograr que sobreviva el sistema en cualquier forma posible” (DeWalt, 1974).

Vivir en pareja y llevar a cabo el *sesi irekani* “vivir bien” en el matrimonio es otro requisito para tomar el cargo religioso. Las parejas que son electas a ser cargueros de los santos deberán consultar a su familia extensa sobre la responsabilidad de representar a la comunidad con dicho nombramiento. En esta etapa de consulta los ancianos de la familia darán su veredicto sobre el cargo que se pretende tomar. Por lo regular se acepta y son los mayores, padres, abuelos y padrinos de la pareja los que inducen a que se debe tomar la responsabilidad, es un *deber* de todo habitante de Araken servir al Santo Patrón y al pueblo.

Una característica principal del sistema de cargos en Araken es la red de parentesco con la que cuentan los cargueros, dando prioridad a la familia patrilínea. La responsabilidad del cargo recae en el matrimonio, sin embargo, la familia nuclear del hombre es quien socialmente toma el cargo. Los cargueros son los representantes de la familia que van a cumplir con la responsabilidad. El cargo se desarrolla en colectivo y participan, padres, hijos, hermanos, primos, tíos, padrinos y compadres del carguero. Cada uno de estos integrantes de la familia tiene un rol social asignado, siendo la mayor responsabilidad la pareja que “da la cara” ante la comunidad.¹³⁰ En Araken la gente habla en plural para referirse sobre quiénes son los cargueros: “Ahora son cargueros la familia de los Nuci”, “Los Alejo van a contratar las bandas para la fiesta”, “el Santo Patrón llegará en la casa de los Estrada”. Y esto refuerza la idea de que en la comunidad la preservación del linaje y el estatus social es importante, más allá del cargo lo que prevalece es la conservación del linaje y la superioridad en la vida comunitaria.

La característica principal en el sistema de cargos en Araken es el servicio; al igual que otros pueblos indígenas servir es el eje central del cargo. Cancian (1976) por ejemplo, menciona que en el caso Zinacantan, la principal característica “es servir para todos los niveles del sistema. El servicio religioso es de alto costo¹³¹ para aquellos que deseen el

¹³⁰ En el sistema de cargos de Ocumicho Mario Padilla menciona que “cuando un individuo toma un cargo involucra en sus responsabilidades a quienes pertenecen a las redes de parentesco consanguíneo y ritual que lo envuelven tanto a él como su cónyuge, y que les ayudaran con dinero, especie y trabajo. En este sentido se trata de un compromiso parental. Los cargos se relacionan con el culto y con la institución de los cargos en su conjunto, y, por otra, con los grupos de parentesco. El elemento de engarce entre ellos es la pareja que toma el cargo y que se convierte, por un año, en centro de culto a una imagen y las redes sociales que le rodean, aunque su centralidad en ésta última sea tan sólo sea en la esfera religiosa” (Padilla, 2000: 58).

¹³¹ El cargo religioso es gratuito, quien presta servicio no obtiene pago, remuneración ni compensación por desempeñar las funciones que le corresponden. Todo lo contrario, es de alto costo para quien es mayordomo o carguero, porque gasta recursos propios para efectuar rituales y fiestas. Servir es no recibir pago, pero si dar recursos para servir a los santos.

respeto de sus seguidores y aspiran a ser líderes de la comunidad (mayordomos); servicio en una posición administrativa de responsabilidad para aquellos quienes han demostrado su compromiso con la comunidad y su valía para servir al mayordomo (regidor), y el servicio en una posición de última autoridad formal para un limitado número de aquellos quienes se han desempeñado en oficios menores (alcalde)” (Cancian, 1976). En el estudio de Pozas (1987) sobre San Juan Chamula, Chiapas, el autor hace mención sobre el sistema de cargos y el servicio, afirmando que “todos los habitantes masculinos tienen la obligación de servir por un año, en alguno de los cargos político-religiosos sin ninguna remuneración económica (Pozas, 1987). Holland (1963) en su estudio sobre medicina tradicional en los Altos de Chiapas, menciona que en el caso de en San Andrés Larraízar, cada individuo hombre tiene la obligación de servir a la comunidad cuando se le requiera, sin ninguna forma de salario. En esta comunidad el servicio es de un año y puede ser constante.

En Araken el sistema de cargo está fundamentado en la ayudanza, reciprocidad y el servicio a la comunidad. El servicio es uno de los puntos más importantes al momento de ejecutar el cargo. Pedro Márquez (2003) en su estudio sobre gobierno p’urhepecha en el pueblo de Cheranatsikurini menciona que entre los p’urhepecha “se utilizan los conceptos *jatsipeni* (estar al servicio para los demás) o *marhuatspekua* (dar servicio a la sociedad), que los comuneros utilizan para designar este servicio a la comunidad. Ser autoridad [tener algún cargo] se considera que es por el designio de Dios, viene de más allá; por eso no es bien visto que alguien solicite ser autoridad [en el aspecto político], pero también es mal visto negarse a ocupar un cargo cuando la gente le confía a alguien desempeñar una función dentro del pueblo” (Márquez, 2003; 572). Dentro del sistema de cargos religiosos de los p’urhepecha, Franco (2012) menciona que el cargo funciona mediante el servicio, el individuo que está en el cargo es quien da el servicio. De éste se beneficia la comunidad, por tal situación al carguero también se le conoce como el servidor de los santos (Franco, 2012: 105).

El servicio está ligado a su sistema de creencias y la religiosidad que practican los individuos en Araken. Ellos creen servir a sus santos, a su Dios, a su comunidad por agradecimiento a los favores obtenidos a lo largo de la vida. Desde que se es joven se inculca a las personas a que deben servir a la gente de su pueblo bajo alguna encomienda, tanto en la organización de las fiestas como en algún cargo civil o religioso. Si bien es

cierto que al servir mediante el cargo los individuos adquieren prestigio ante la comunidad, actualmente prestar ese servicio no se utiliza para ingresar a la jerarquía de sistema, al menos no es la prioridad. Son servidores porque impera la creencia de que mediante el culto y rituales a sus santos se mantiene el orden establecido en el universo. Esto se aprecia cuando el carguero no cumple alguna de sus funciones o desarrolla alguna festividad, cualquier situación fuera de lo común en su familia o la comunidad se le atribuye a que no sirvió de manera “correcta” en el cargo. Es decir, si no se cumple tal función, existe una consecuencia y perjudica a la comunidad. Similar a lo que sucede con el ritual del mitote tepehuano en Santa María Ocotán, Durango, en donde los tepehuanes creen que si no bailan, beben y rezan en el mitote no llueve. Para Escalante (2005) el ritual del mitote es para que se mantenga el orden establecido y asegurar que llueva para mantener el ciclo agrícola y ganadero. Para el autor, las autoridades tradicionales llevan el peso de mantener el orden, su mayor responsabilidad consiste en asegurar la repetición del mitote y de las fiestas santorales, convocando y respaldando las necesidades logísticas de las ceremonias religiosas. Como muestra de ello, la primera actividad que emprende el gobernador tradicional es organizar un mitote y ayuna los primeros cinco días del año para estar en capacidad de asistir (Escalante, 2005: 47-48).

En el campo de lo simbólico las creencias de los p’urhepecha de Araken tienen significado cuando asocian el servicio y la reciprocidad entre los cargueros y sus santos. Éstos últimos proveen de insumos para la vida y los arakeños en pago a los favores obtenidos sirven a los santos mediante el culto y la fiesta. Cuando uno de los involucrados no cumple las consecuencias son devastadoras. Éstas suceden cuando el carguero no realiza algún ritual y los pobladores le obligan a cumplir con lo establecido por temor a represalias, que se reflejan en catástrofes naturales o desgracias para los habitantes del pueblo.

En el ámbito de lo terrenal el servicio está ligado a la ayuda mutua entre los pobladores. Se lleva a la práctica la ayuda que en lengua p’urhepecha le dicen la *jarojpikua*. Y esto no es otra cosa que ayudarse unos a otros a través de roles establecidos dentro del complejo sistema de parentesco y la estructura de la comunidad. *Jarojpikua* quiere decir que durante el desempeño del cargo habrá una reciprocidad entre todos los habitantes del pueblo. Cuando una pareja es electa a ser carguera del Santo Patrón toda la familia ayudará a que se desempeñe el cargo dando donaciones en especie, dinero o fuerza

de trabajo. Quien desempeña el cargo tiene la obligación de devolver el favor hecho por sus parientes, amigos y comunidad en general cuando los otros deban desarrollar dicha función.

Esta ayudanza y reciprocidad se hace presente en Araken cuando las personas llevan a cabo el *parandi*¹³² “ofrenda” al Dios-Santo Patrón, en dinero y fuerza de trabajo. El carguero es quien como encargado, cuidador y servidor del Santo Patrón recibe el *parandi* “ofrenda” y lo utiliza para el ritual de la fiesta patronal. Este tipo de ayuda es lo que hace posible que la festividad se lleve a cabo para el deleite de todos los habitantes de Araken y honran a su Santo Patrón.

El sistema de cargos en Araken es un sistema transversal y se refleja en la toma de decisiones. El carguero antes de ejecutar alguna acción consulta a los integrantes del Cabildo sobre el tema y de igual manera quienes son dignos de consulta son sus familiares más cercanos. Las acciones que tienen que ver con el colectivo son llevadas a consenso ante la estructura del sistema de cargos.¹³³ El carguero también debe tener la cualidad de saber escuchar y dejarse dirigir por aquellos que le aconsejan cómo y por qué debe ejecutar dicha acción. En este proceso los cargueros ponen en práctica el precepto de “mandar obedeciendo”. Es decir, la toma de decisiones debe ser consensada, los cargueros deben obedecer la voluntad del pueblo y ser ellos los primeros que ejecuten la norma o el designio

¹³² El *parandi* es una de las antiguas prácticas de los p'urhepecha prehispánicos que sobreviven en la actualidad. El *parandi* era la ofrenda al antiguo dios *Curicaveri*, existían ritos y ceremonias para ofrendar al dios principalmente al momento de iniciar una guerra, o en las distintas alianzas y conquistas de nuevos territorios (*Relación de Michoacán*, 2000). Pedro Márquez (2015) en su estudio sobre religiosidad en el periodo precolombino y tomando como fuente base la *Relación de Michoacán*, menciona que el *parandi* era la ofrenda o sacrificio que hacían los humanos para satisfacer las necesidades del dios principal *Curicaveri*. Se realizaba en actos principales como en fiestas y las guerras. Se ofrendaba maíz, frijoles, incienso, tabaco, mantas, arcos y flecha. Otros actos de *parandi* eran la recolección de leña para mantener encendida la hoguera de los *cúes* (casas de adoración) de su dios; acto de *parandi* era mantener el fuego encendido día y noche, el fuego era la representación física del dios; acto de ofrenda era dar de comer a los dioses mediante el sacrificio de esclavos, ofreciendo la sangre humana o el venado; incluso se ofrendaba a los hijos a su dios. Antes de las guerras realizaban ceremonias en señal de *parandi* para obtener la conquista; las oraciones constantes en los *cúes* era parte de ofrendar; incluso se ofrendaba a las mujeres mediante el matrimonio a los dioses del linaje en el que se la casaban. Las alianzas matrimoniales cumplían la función de emparentar con los dioses y con los humanos (Márquez, 2015: 215-233).

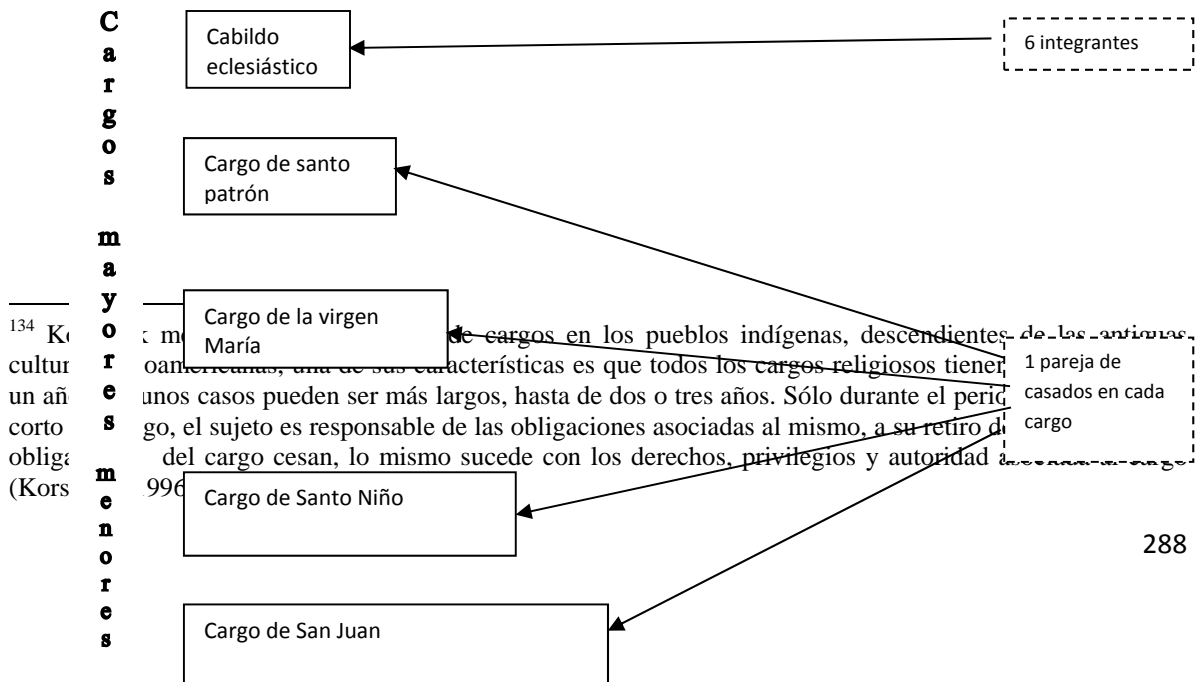
¹³³ Para el caso de Ihuatzio quienes toman las decisiones en la *uapatsekua* “el barrio” (la comunidad está dividida por barrios y cada uno de ellos tiene un santo patrón), los ancianos “[...] son hombres que han pasado por toda la jerarquía hasta cumplir el cargo más importante [...] en cada *uapatsekua* hay tres o cuatro integrantes que llevan el título en tarasco de *orénarikuecha* (gobernantes, principales). El más viejo es elegido para jefe interno de la *uapatsekua* y recibe el título de *uretspeti*, tiene alto estatus social y goza del respeto de todos, tanto en su *uapatsekua* como en toda la aldea. Vigila al *ureti* que no hará nada sin su consentimiento y es el poder máximo de la *uapatsekua*”. Se toman las decisiones en colectivo tanto de los que figuran en el sistema de cargos como de todos los jefes de familia, cuando llegan a una decisión la opinión del *uretspeti* es definitiva (Van Zantwijk, 1974).

de los otros. Una vez que realiza dicha acción puede hacer las sugerencias respecto a las acciones a ejecutar durante su servicio en el cargo.

VI.3. LA JERARQUÍA DEL SISTEMA DE CARGOS RELIGIOSO Y LA PARTICIPACIÓN DE LOS MIGRANTES: CARGOS MAYORES Y CARGOS MENORES

El sistema de cargos en Araken está compuesto por dos categorías: cargos mayores y cargos menores. En el primero está el Cabildo, el carguero *Tata Jendi*, carguero *Priosti*. Dentro de los cargos menores están el cargo de Santo Niño, el cargo de San Juan, el cargo de *terunchi* “cargueros ayudantes”, tanto del *Tata Jendi* como del *Priosti*; y el cargo de *uanancha*. En cada una de las estructuras todos llevan a cabo el *jatsipeni* “servicio”, la *jarojpikua* “ayudanza mutua” y el *parandi* “ofrenda”. La duración de los cargos religiosos es por un año,¹³⁴ mientras que en el Cabildo es vitalicio. En el presente apartado no se analiza el cargo de Santo Niño, sólo tiene participación una vez al año, del 24 al 26 de diciembre, y sólo consideré analizar aquellos cargos donde es más importante la participación de cargueros migrantes. El cargo de San Juan tampoco se analiza, el año en el que se realizó el trabajo de campo no hubo carguero, rituales ni fiesta para dicho santo. La imagen regresó a la iglesia y no se tuvo mayor información sobre el cargo.

Esquema 1. Jerarquía de los cargos religiosos en Araken



¹³⁴ K...
 996



VI.3.1. El Cabildo eclesiástico

El cargo de Cabildo es la estructura primaria dentro del sistema de cargos del pueblo y está compuesto por hombres y mujeres casados, entre ellos figuran cuatro matrimonios que son los principales dentro del Cabildo: los *T'arepitiecha* “ancianos”, parejas de ancianos mayores que oscilan entre los 50 y 80 años de edad. Estos *T'arepitiecha* tienen sus propios nombres a la mujer se le llama *kutsimiti* “anciana” y al hombre se le designa el *t'arepiti* “anciano”. A uno de los integrantes se le nombra *Tata Cabildo*, que es el equivalente a cabildo mayor y a su esposa *Nana Cabildo*. Existe el suplente del cabildo mayor que es acompañado también por su esposa; el siguiente al mando es cabildo menor junto con su suplente y sus esposas forman parte del cargo. Las funciones de la pareja representante del Cabildo es hablar ante la comunidad sobre las decisiones tomadas por los integrantes del mismo, encabezan cada uno de los rituales y las fiestas. De la misma manera programan el calendario festivo de la comunidad y junto con los cargueros invitan al sequito de *terunchiecha* para ayudar al cargo.

Para el caso de San Pedro Ocumicho, Padilla menciona que las personas que integran el cabildo son respetadas y son autoridades de la comunidad.

En el pasado esta jerarquía desempeñó funciones de gobierno, hoy en Ocumicho ya no sucede así. El campo de su acción se ha limitado al culto, el cual encuentra en las fiestas su momento cumbre. El sistema religioso es una institución, que si bien en el

pasado pudo haber sido el eje de la vida comunitaria, hoy está en franca competencia con otras y se ha limitado en un solo aspecto de la vida de la comunidad: el religioso ceremonial [...] El Cabildo en el pasado tuvo, además de la autoridad religiosa que aún conserva, autoridad política; que hubo cierta relación entre los cargos civiles y los cargos religiosos y, por tanto, en el orden político y religioso de la comunidad (Padilla, 2000; 12-13).

A diferencia de Ochumicho, en Araken el Cabildo eclesiástico goza de una autoridad moral que trasciende el culto religioso. La crisis política en la que se encuentra inmersa la comunidad, por los constantes conflictos intracomunales por tenencias de la tierra y acaparamiento de la autoridad civil, ha llevado a que el Cabildo funja como figura moral para la vida comunitaria. La gente acude a su llamado para designar los cargos, efectuar los rituales al santo patrón y son los depositarios del respeto como autoridad. En las acciones que realiza la institución no se observa el divisionismo y las posturas ideológicas que han traído consigo los cargos civiles.

El Cabildo en Araken está compuesto por matrimonios que han llevado a la práctica el *sesi irekani* “vivir bien” y por lo tanto gozan de *kaxumbecua* “honorabilidad” en el matrimonio. Aunque haciendo un análisis de la vida marital son desiguales las formas en cómo se aplican las normas que designan la honorabilidad. El Cabildo actual está compuesto por cinco matrimonios; en cuatro de ellos, en algún momento, el marido migró a Estados Unidos, en dos de ellos, el presidente y el segundo al amando lograron la residencia y viajaban constantemente a trabajar al estado de California. Se encuentran en el cargo porque uno de las principales distinciones es que a pesar de la cantidad de problemas en su matrimonio no hubo separación en la unión conyugal, el marido fue buen proveedor y en algún momento han tomado cargos tanto mayores como menores. Sin embargo, es sabido que los integrantes del Cabildo, hombres, han procreado hijos fuera del matrimonio en su periodo de migrantes, al menos en uno de los casos. Ahora que son ancianos esos actos no son tomados en cuenta. De tal manera que el discurso de la *kaxumbecua* “honorabilidad” en el matrimonio tiene una serie de contradicciones por el contexto en el que los hombres se desarrollan. Pasan largos periodos de trabajo en Estados Unidos, en su etapa de maridos jóvenes y, en su etapa de ancianos vuelven a la comunidad para ejecutar los cargos, al menos en Cabildo así ha sucedido. En estos casos la *kaxumbecua*

“honorabilidad” de la mujer como esposa de migrante es la que distingue al matrimonio porque cumple la norma del *sesi irekani* “vivir bien”. En su etapa de esposa joven, la mujer acató las normas de los suegros en los periodos de ausencia del marido. Y aunque el marido no se encontraba en casa cumplía con su papel de proveedor, en su ausencia la familia de él le sustituyó en sus obligaciones.

Como se mencionó al inicio del apartado, los cargos del Cabildo en Araken tienen las características de ser vitalicios para la persona que adquiere el cargo y se hereda por la línea patrilineal al hijo mayor, lo que significa que ciertos cargos, en este caso el Cabildo eclesiástico, se concentra en un sólo linaje. La regla establece que la mujer no hereda el cargo, en caso de no haber varones, pasa a los hijos del hermano de quien se encuentra en el cargo. Esta característica no es propia de Araken, Frank Cancian (1976), en su estudio sobre el sistema de cargos en Zinacantan menciona que existían cargos menores considerados como vitalicios, era el caso de los curanderos. Una de las principales diferencias entre el cargo de curandero y los funcionarios civiles y religiosos era el periodo que prestaba el servicio. “El curandero lo es de por vida, una vez que ha debutado. Lleva una vida corriente, sirviendo como un curandero cada vez que un paciente o la comunidad deciden pedirle ayuda” (Cancian, 1976:33).

En la comunidad p’urhepecha de Capacuaro el cabildo mayor no se elige mediante asamblea comunal ni por el conjunto de personas que integran el Cabildo, sino por un solo individuo, el cabildo mayor. Antes de morir el cabildo mayor nombra a su sucesor en el cargo o en su caso asume el cargo el segundo del cabildo suplente. Mayorga (2003) menciona que lo vitalicio del cargo “ha tenido como resultado una serie de cuestionamientos por parte de la comunidad por un lado, y por otro, una serie de conflictos entre pequeñas fracciones dentro del mismo Cabildo, a partir de un choque generacional entre sus miembros y la búsqueda de la representatividad” (Mayorga, 2003:126).

En Araken, a diferencia de Capacuaro, toda la estructura del Cabildo es vitalicia y se hereda a los suplentes el cargo de cabildo mayor o a los mismos familiares de quien ejercía el cargo. En Araken una vez que *Tata Cabildo* muere se nombra a uno de los integrantes de la familia a su hijo mayor o al varón que tome el papel de jefe de familia. Los cambios que se han dado en este rubro son mayúsculos. Primero, *Tata Cabildo* en calidad de migrante

residente en Estados Unidos alentó a migrar junto con él a sus hijos varones, dos de ellos lograron la residencia con la Ley de Amnistía IRCA, mientras que uno migró en calidad de indocumentado. Ninguno de los hijos tomó el cargo y pasó a ostentarlo la esposa del difunto *Tata Cabildo*. *Nana Cabildo* tiene alrededor de doce años como cabildo mayor; durante el año de la investigación murió el suplente del cabildo mayor, el *t'arepiti* que pronunciaba los discursos en nombre de *Tata Cabildo*, pues aunque su esposa esté al mando, no tiene permitido entregar el cargo del santo patrón y el segundo al mando es quién lo hace. Después del deceso del suplente de *Tata Cabildo*, la esposa asume su responsabilidad, porque al igual que la primera, su hijo mayor es indocumentado en Estados Unidos y el hijo menor no ha alcanzado la edad para ingresar al Cabildo eclesiástico.

En el caso del cabildo menor y su suplente, ambos heredaron el cargo de sus padres. El suplente es el más joven dentro del Cabildo, por cuestiones laborales, como profesor rural, sólo asiste a los rituales en tiempos vacacionales, el resto del año permanece ausente. La complejidad de la composición radica en el hecho de que los directamente implicados en ejecutar los cargos, no se encuentran en la localidad. Son las mujeres esposas de los integrantes del Cabildo las que asumen el cargo, con limitantes prestan el servicio a la comunidad. El número de integrantes del cabildo es pequeño comparado con el Cabildo de la comunidad de Capacuaro. En Araken actualmente está compuesto por seis integrantes; *Nana Cabilda*, que representa a *Tata Cabildo*, en el cargo de cabildo mayor, la esposa del suplente del cabildo mayor, cabildo menor y su suplente junto con sus esposas. Mayorga (2003) afirma que en la comunidad de Capacuaro el Cabildo está compuesto por 35 señores de edad avanzada, de entre 65 y 90 años de edad. No se permite el ingreso a mujeres en el cargo así como tampoco en las reuniones del mismo. La autora describe la composición del Cabildo “es el vínculo comunal entre los cuatro barrios de la comunidad, en los cuales existe un encabezado de Cabildo para coordinar cada barrio en todo lo asociado con la organización ceremonial y comunal. El Cabildo es una institución que se estructura como un consejo permanente que encabeza el sistema de cargos, y su nombramiento es vitalicio” (Mayorga, 2003: 122-123).

Varios son los factores que han influido para el cambio del Cabildo eclesiástico de Araken. El primero de ellos es la migración laboral a Estados Unidos. La ausencia temporal

de los varones ha permitido que las mujeres ingresen a la institución y accedan a puestos de toma de decisiones. Sin embargo, en rituales importantes relacionados a la entrega simbólica del cargo ellas no lo ejecutan, el hombre, con otra investidura, es quien dicta y preside los rituales. De igual forma el número se ha reducido porque una vez que se hereda el cargo, los familiares directos que les toca participar no se encuentran en la comunidad y los que actualmente permanecen en el cargo se niegan a desaparecer el Cabildo y funciona con un número reducido comparado al de Capacuaro. Otro factor importante es número de habitantes con el que cuenta, en Araken son alrededor de 1,906 habitantes, mientras que en Capacuaro son alrededor de 7,424 según el censo de INEGI 2010. Los habitantes de este último pueblo migran de manera temporal, de 15 días un mes a las ciudades cercanas para comercializar la venta de muebles de madera, es muy bajo el número de individuos que migran a Estados Unidos. En Araken, la población migra a Estados Unidos y no registra migración nacional, este es un factor determinante para que el Cabildo carezca de representantes.

Lo que ambas comunidades tienen en común en la constitución del Cabildo y es el grado de honorabilidad con que cuenta cada uno de ellos. En Capacuaro una de las normas para ingresar al Cabildo es la honorabilidad de las personas y respeto que manifiestan a la comunidad. La jerarquía dentro del Cabildo la adquiere aquella persona que se destaca por su honorabilidad y una sólida vida cristiana. Los integrantes del Cabildo en Araken son el referente para el resto de la población en cuanto a los valores morales y para permanecer a él deben poner en práctica el *sesi irekani* “vivir bien”, puesto que son el modelo a seguir para el resto de los matrimonios de la comunidad y sobre todo son consideradas personas *kaxumbetiecha* “honorables”. Sin embargo, podemos observar que existen fisuras en la norma de la honorabilidad. En la primera comunidad la población joven reclama su derecho a ser parte del Cabildo y cuestionan los parámetros de la *kaxumbecua* “honorabilidad”, argumentando que la preparación académica y el liderazgo político, deben ser requisitos para ingresar en la institución y no sólo cumplir con las normas morales. Mientras que en Araken los integrantes del Cabildo tienen que ceder y aceptar a las mujeres como integrantes del Cabildo a falta nuevos integrantes. No se ha podido modificar la normatividad de ingreso porque quienes concentran el poder de la institución son celosos

de exponerlo al resto de la población, por costumbre son quienes permanecen en el cargo y mantienen la institución sólo con los miembros que viven en la comunidad.

VI.3.2. El cargo de *Tata Jendi*

Dentro de la categoría de cargos mayores el más importante es el de *Tata Jendi*. El cargo tiene sus orígenes desde la época prehispánica. María de Lourdes Kuthy (2003), en un estudio sobre control de los puestos políticos en las primeras décadas del siglo XVI, menciona que durante la época precolombina existieron varios tipos de mayordomos. Los mayordomos llamados *hayndi*,¹³⁵ eran los guardianes de la casa y de los pueblos, el *quengue* era el mayordomo que guardaba las trojes, los que funcionaban como graneros. La autora menciona que en la época prehispánica los mayordomos eran de tres tipos: los que guardaban la casa, los que cuidaban el pueblo y los que cuidaban los graneros de las sementeras públicas. El mayordomo *hayndi* sobrevivió durante el periodo colonial y fueron los encargados de supervisar ciertos sectores productivos de la economía y fueron conocidos más tarde como diputados o mayordomos mayores (Kuthy, 2003: 166). En la actualidad en ninguno de los pueblos de la cultura p'urhepecha el cargo sobrevivió, sin embargo en Araken existe el cargo. A diferencia del siglo XVI, su función cambió radicalmente y lejos de ser el guardián del pueblo se convirtió en el guardián de la imagen del Santo Patrón. En Araken la población no sabe cuál es el significado literal en lengua p'urhepecha de la palabra *jendi*, puesto que es una vocablo que ya no está en el uso cotidiano de la gente. Sin embargo, el significado simbólico que le dan al carguero *Jendi* es el que cuida la imagen del Santo Patrón y el santo es el que cuida el territorio y su gente. Lo novedoso de este cargo es que demuestra la fusión de los cargo de los p'urhepecha prehispánicos y el sistema de cargo del catolicismo del siglo XVI. En la actualidad estos cargos han perdurado y son los indígenas migrantes los que ocupan y mantienen la tradición que hoy les sigue dando identidad.

¹³⁵ Fray Maturino Gilberti en el Vocabulario en lengua de Mechuacan, registra las entradas *haynani*= quedarse en casa a guardar; *hayndahpeni*= dejar guarda en casa y *hayndi*= guarda de casa o mayordomo del pueblo. Para el periodo en que se escribió el vocabulario, en 1559, la letra H tiene sonido de J (Gilberti, 1997).

En Araken el carguero *Tata Jendi*, ocupa el cargo del Santo Patrón, tiene una duración de un año y no es común que una pareja se reelija en el cargo, sin embargo, la familia puede proponer que otra pareja sea nombrada para el cargo, no se acostumbra pero tampoco se niega la solicitud. Este cargo se compone de una pareja de casados, no importa la edad, el requisito primordial es que hayan llevado a cabo todos los rituales del casamiento en la comunidad y que sea un matrimonio *kaxumbeti* “honorable”. A los hombres se le denomina *Tata Jendi* y a las mujeres *Nana Jendi*.

VI.3.3. El cargo de *Priosti*¹³⁶

El cargo es el tercero dentro de la jerarquía del sistema de cargos en Araken. Es el carguero de la virgen María y tiene una duración de un año y sus funciones son el mantenimiento de la iglesia, es ayudante en las celebraciones de la misa, su principal función es administrar los bienes de la iglesia, la recaudación de la limosna y resguardar los bienes muebles con los que cuenta la institución local, además de abrir y cerrar el templo para cualquier servicio litúrgico que se necesite, es quien celosamente guarda las llaves por el tiempo que dure el cargo.

La toma del cargo se realiza el 7 de diciembre de cada año en un ritual celebrado en la iglesia de la comunidad. El ritual de recepción del cargo se efectúa en pareja, adquiere importancia el cargo porque no es exclusiva la atención a un santo, en este caso a la virgen María, sino porque está bajo su responsabilidad la iglesia, el recinto sagrado, el lugar del culto. De igual manera este cargo es uno de los primeros que aparecen durante el periodo de evangelización en el siglo XVI y sus funciones no han cambiado. Lo que nos da a entender que es uno de los cargos de la antigua organización religiosa de los p’urhepecha, que en la actualidad sigue vigente aunque con una jerarquía menor dentro del sistema de cargos. En Araken no se efectúa un ritual de esta naturaleza para los otros cargos mayores, a excepción de un cargo menor, los *terunchi*, el cargo de *Priosti* es el único al que se le

¹³⁶ Felipe Castro (2002) menciona que para finales de siglo XVI, en los pueblos sujetos de la rívera del lago de Pátzcuaro tenían sus propios oficiales de la república. Estaba constituido por el alcalde, dos regidores, un alguacil, un *carari* o escribano y varios mandones. A estos se agregaba el *prioste* y mayordomos del hospital. En los barrios el *prioste* del hospital participaba en las reuniones y decisiones. Eran electos en el pueblo, en el hospital, que usualmente hacia la casa de comunidad (Castro, 2002: 215).

ejecuta un ritual exclusivo para dotarlo de honor. El Cabildo a través de *Nana Cabilda* es la encargada de “coronar” a los nuevos cargueros.

En este acto simbólico el *Priosti* es ungido con la corona de la virgen María para designarlo como su servidor. Al efectuar un ritual exclusivo para los cargueros es lo que distingue al individuo de los demás. Por el periodo de un año gozarán de la más alta distinción que cualquier individuo y familia aspiraría tener: La honorabilidad en este ritual emana de la autoridad y la investidura sagrada del Cabildo. El Cabildo como institución es donde se encarnan los valores morales y sus integrantes se vuelven un ejemplo a seguir para el resto de los habitantes de la comunidad. En una comunidad donde el honor es uno de los valores más representativos, Pitt-Rivers (1968) menciona “toda autoridad política encarna los valores humanos de una sociedad a la que gobierna, para ‘mandar lo que está bien y prohibir lo que está mal’; consecuentemente, pretende el derecho de conferir ‘hombres’, y de ahí se sigue que aquellos a quienes la autoridad honra son honorables. Cuando eso es aceptado por la población el problema del honor no ofrece ninguna perplejidad. El sentimiento del honor inspira una conducta que es honorable, la conducta recibe reconocimiento y establece reputación y la reputación es finalmente santificada por la concesión de honores” (Pitt-Rivers, 1968: 22).



Nana Cabilda, y el Cabildo Menor en la coronación del carguero *Priosti*. Diciembre de 2013.
Fuente: Archivo personal de la autora.

La coronación del *Priosti* es un ritual cargado de simbolismo en donde participan sus acompañantes al cargo, los llamados *terunchiecha*, cargo menor, junto con el carguero *Priosti* y la ceremonia es para dotarlos de honor en una relación sagrada e íntima entre el honor y la persona física. El *Priosti* es ataviado con vestimenta propia de su rango, en donde los adornos en la cabeza, tanto de su esposa como de él, son cubiertos con listones de colores que denotan su jerarquía. A él no se le da bastón de mando, tampoco la imagen de la virgen María, sino que se le corona con la aureola de ella. Pitt-Rivers (1968) menciona que en este tipo de ceremonias es donde el honor queda formalmente conferido e implica un ritual que se centra en la cabeza de los protagonistas. Pitt-Rivers plantea el ejemplo de la coronación de un rey o un graduado de la universidad de Oxford, a quien se le coloca un libro en la cabeza. Para el autor “el reconocimiento del honor en la vida cotidiana se efectúa mediante la oferta de la precedencia (expresada por medio de una analogía en la cabeza) y mediante las demostraciones de respeto comúnmente asociadas con la cabeza, inclinada, tocada, descubierta, cubierta; y a la vez la cabeza de la persona honrada se usa para demostrar su categoría, sea que este adornada, cubierta o peinada de un modo distintivo, o que se prohíba tocarla” (Pitt-Rivers, 1968: 25).

En Araken el *Priosti* después de la coronación refiere ser una persona *kaxumbeti* “honorable”. Para llegar al momento cumbre, él y su esposa, deben mostrar el *sesi irekani* “vivir bien” en el matrimonio porque son las personas que por un año se les mostrará reverencia y respeto por parte de sus ayudantes en el cargo y por la comunidad en general. En estos casos el llegar a ser una persona *kaxumbeti* “honorable”, necesariamente deben cumplir con todos los requisitos del *sesi irekani*. El cargo está vetado para aquellas parejas que no cumplen con las normas de la *kaxumbecua* “honorabilidad”. Y por supuesto tienen que ser oriundos de la localidad.

Durante el carnaval, en febrero, el *Priosti* realiza la única fiesta en honor a la virgen. Contrata una banda de música por tres días y ofrece comida y bebida para sus familiares, y

al sequito de *terunchiecha*¹³⁷ que le acompañan en el cargo. En esta celebración es la única ocasión en la que el *Priosti* hace alarde de su cargo y debe competir con el carguero *Jendi* contratando a su comitiva de caporalas (véase capítulo IV). Él es el encargado de iniciar con los rituales de la cuaresma y el resto del año lo dedica a prestar servicio en la iglesia.

VI.3.4. Los cargos menores: el cargo de *terunchi*¹³⁸

Dentro de los cargos menores se encuentra el cargo de *Terunchi*, son los ayudantes del *Tata Jendi* y del *Priosti* y lo conforma una pareja de casados que son electos por los cargueros. Quienes ocupan este tipo de cargos, en su mayoría, son los parientes, compadres y amigos de los cargueros. Al hombre se le llama *Tati* y a la mujer *Nandi*. Ellos son parejas que varían en edad y tiempo de matrimonio. La duración del cargo es por un año y éstos se renuevan días después de la fiesta del Santo Patrón. Una pareja de casados puede ejercer el cargo de *Terunchiecha* las veces que sea necesario o que se le invite para cualquiera de los dos cargos más importantes. Hay desde las parejas muy jóvenes, los recién casados, hasta parejas con experiencia que llevan más de 40 años de matrimonio. El requisito para ser *terunchi* es que hayan llevado a cabo todos los rituales del casamiento y que tengan tiempo y disponibilidad para ayudar al carguero que lo haya elegido. La responsabilidad del cargo implica estar al servicio del carguero y ayudar a la realización de la fiesta patronal y de todos los santos de la comunidad. Su ayuda no se limita a organizar la fiesta, sino a cooperar con fuerza de trabajo, dinero y todo lo que se necesite para llevar a cabo dicha función.

Tradicionalmente los cargueros *Tata Jendi* y *Priosti* eligen a treinta parejas, cada una para que le acompañen en el cargo. En número redondos son alrededor de sesenta parejas, ciento veinte integrantes de este cargo por año. Toman posesión del cargo el mismo

¹³⁷ En lengua p'urhepecha para designar cargo o mayordomía se emplea la palabra *terunchi*, carguero o mayordomo y *terunchiecha* es el plural, mayordomos o cargueros. En el texto sólo utilizaré el nombre de *terunchi* para designar los cargos menores que acompañan a los cargos de *Jendi* y *Priosti*. A estos dos también se les denomina *terunchi Tata Jendi* y *terunchi Tata Priosti*. No serán utilizadas de esta manera en el texto.

¹³⁸ *Tehruncheni*: Tener algún cargo en la república (*Diccionario Grande*, 1991).

día que el carguero que los ha elegido. La aprobación de las parejas al cargo las realiza el Cabildo, el carguero sólo sugiere una lista de personas, quien toma la determinación si se quedan o no en el cargo es el Cabildo. En este cargo de cierta manera, no se cumplen las reglas del *sesi irekani* “vivir bien” en el matrimonio, para acceder al cargo. Un análisis particular del cargo nos lleva a caracterizar las parejas que lo constituyen: primero están las que efectivamente cuentan con la norma, cumplieron con todos los rituales del casamiento; en seguida las que no están casados por alguno de los rituales oficiales (el civil o la iglesia); los que están casados pero uno de ellos no vive en pueblo (es migrante) y por último las mujeres viudas que acceden al cargo.

A continuación analizaré los *terunchi* del carguero *Priosti*. En la primera categoría, los *terunchi* que cumplen la norma del *sesi irekani* “vivir bien” en matrimonio, son doce parejas de casados, que van entre los veinte y cincuenta y cinco años de edad. En la siguiente categoría, los que no cumplen con alguno de los requisitos del matrimonio, tres están casados sólo por el civil, uno por la iglesia y la otra pareja no está casada por ninguno de los rituales, las cuatro primeras parejas son jóvenes que no pasan de los treinta años, la última oscila entre los treinta y cinco y cuarenta años de edad. En la tercera categoría, en donde uno de ellos es migrante, aquí la mujer accede sola al cargo, con la anuencia del marido y de los suegros, en el discurso lo hace junto con su esposo, pero él está ausente, en esta categoría se encuentran seis mujeres, el rango de edad para ellas de 35 a 45 años. En la última categoría se encuentra las mujeres viudas, a diferencia de las esposas de migrantes, ellas toman el cargo por anuencia propia. Todas son mujeres que desempeñan el papel de abuelas dentro de su familia y no está cuestionada su honorabilidad, en esta situación se encuentran siete mujeres. El rango de edad para esta categoría es de cincuenta a sesenta y tres años.

Cuadro 5. Clasificación de los *Terunchi* del carguero *Priosti*, año 2014.

Categoría	Cargo	Rango de edad	Número		Experiencia migratoria		Año
			Matrimonios	Personas	Migrante	Lugar	
1) Matrimonios que cumplieron con las normas del casamiento.	<i>Terunchi</i>	20-55	12	2	Marido	EUA	2014
				2	Marido	EUA	
				2	Ambos	EUA	
				2	Marido	EUA	
				2	Ambos	EUA	

				2	Ambos	EUA	
				2	Marido	EUA	
				2	Ninguno	--	
				2	Ninguno	--	
				2	Marido	EUA	
				2	Ninguno	--	
				2	Ninguno	--	
				2	Ninguno	--	
2)	Casados: les falta alguno de los rituales.	30-40	5	2	Ninguno	--	
				2	Ninguno	--	
				2	Ambos	EUA	
				2	Ninguno	--	
				2	Marido	EUA	
3)	Casadas con marido ausente.	35-45	6	1	Marido	EUA	
				1	Marido	EUA	
				1	Marido	EUA	
				1	Marido	EUA	
				1	Marido	EUA	
4)	Mujeres en estado de viudez.	50-63	7	1	Sin dato	--	
				1	Marido	EUA	
				1	Marido	EUA	
				1	Ninguno	--	
				1	Sin dato	--	
				1	Sin dato	--	
				1	Ninguno	--	
			30	47			

Fuente: Elaboración propia con información del trabajo de campo, enero-abril, 2014.

Lo que reflejan estos datos son los cambios en las normas del sistema de cargos menores. En la categoría de experiencia migratoria, la mayoría de los que accedieron al cargo migraron más de una vez a Estados Unidos en calidad de indocumentados. Algunos en la etapa de solteros, la mayoría después de casados. En algunos casos migraron ambos, su situación de indocumentados no les ha permitido continuar con el proyecto migratorio. De los treinta matrimonios en el cargo, diez no migraron ninguna vez; los cinco de la primera categoría son matrimonios jóvenes y no han experimentado migración a Estados Unidos; los tres de la segunda categoría son hijos de padre migrante, ellos no continuaron con la migración, en dos de los casos son profesionistas y el ultimo es pequeño comerciante; los dos de la cuarta categoría eran personas que se dedicaron a la agricultura en la localidad y no registraron migración.

La categoría tres es la que refleja el cambio más importante dentro de los cargos menores. Lo que indica que las mujeres esposas de migrantes acceden a los cargos

representando a sus maridos. El Cabildo en calidad de autoridad designa el cargo a las mujeres no sin la previa consulta de la familia del marido migrante. La consulta-permiso para ingresar al cargo se realiza vía telefónica. El esposo da su opinión y autorización, en base a una serie de negociaciones entre la pareja. La mujer *terunchi* deberá cumplir con las mismas obligaciones como las mujeres que ingresan al mismo cargo con la consigna de no beber alcohol en los rituales y fiestas. Es decir, tendrán que acompañar al carguero en todas las ceremonias a lo largo del año; darán las múltiples cooperaciones para las festividades y los rituales, financiadas por el marido migrante; cumplirán con el quehacer doméstico en la casa del carguero, pero no tiene la autorización para bailar y beber en los rituales y fiestas.

Mi esposo ya tiene más de 6 años que no se viene del norte porque no trae papeles. Mi tía Isabel y su esposo este año son los cargueros, y cuando estaban escogiendo a los *terunchi* ella me dijo que también me iban a poner. Tenía que preguntarle a mi esposo primero para que no se enojara porque ahí uno tiene que cumplir con todo lo que le toca hacer. Mi marido es bien celoso y si yo acepto sin decirle se va a enojar mucho. Porque cuando uno es *terunchi* luego tiene que acompañar en la “tomada” (a beber cualquier tipo de alcohol) al carguero y eso a muchos maridos no les parece. Luego ellos se dan cuenta y ahí es donde empiezan los problemas. Por eso cuando me habló mi señor le dije de los piensos de su tía y él me dijo que sí aceptara que él me iba a mandar el dinero para comprar las flores y todo lo que uno lleva al templo. (Doña Gabriela E. H., 40 años de edad, Araken, Michoacán, 2014).

Ante una situación donde la mujer esposa de migrante accede al cargo su participación se condiciona. Desempeña sólo las acciones enfocadas al culto y al servicio, más no participa de la festividad y la algarabía, que para esta comunidad están llenas de alcohol y baile. Se observa a las mujeres de esta categoría como las más entregadas al servicio, lo que implica la preparación de alimentos y la limpieza de la casa del carguero. En comparación con las mujeres que ingresan al cargo con sus esposos participan de la algarabía los tres días de la festividad. El argumento por el que no lo hacen es porque existe la costumbre de que el carguero *Priosti* ordena grabar un video de las festividades para enviarlo a los parientes que viven en Estados Unidos, este tipo de materiales son de venta al público y los esposos migrantes exigen a sus mujeres les envíen las películas de la fiesta. El

envío tiene dos propósitos: primero, cerciorarse de que la esposa cumplió con el cargo y guardó las indicaciones dadas, segundo enterarse de cómo se realizó la fiesta, quiénes participaron y mantener el vínculo de identidad con las festividades de su lugar de origen. En los casos en que las mujeres rompen con la negociación del marido, éste se da cuenta mucho antes de que llegue el video, algún integrante de la familia extensa se lo comunica y las sanciones son dejar de llamar por teléfono y suspender el envío de remesas de manera temporal.



Coronación de esposa de migrante al cargo de *Terunchi*. Diciembre de 2013.
Fuente: Archivo personal de la autora.



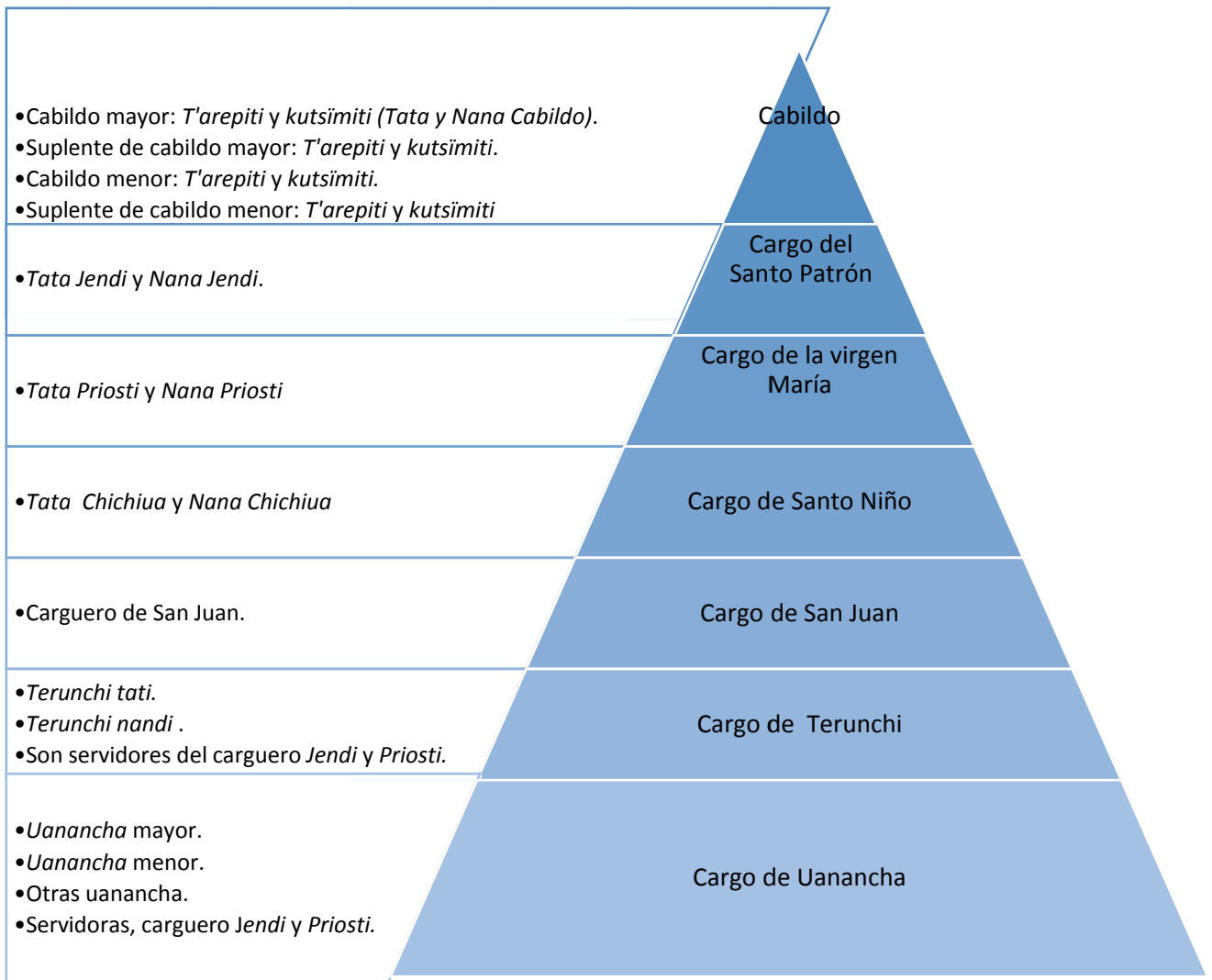
Coronación de mujeres viudas al cargo de *Terunchi*. Diciembre de 2013.
Fuente: Archivo personal de la autora.

En la categoría tres y cuatro, donde las mujeres acceden al cargo sin la figura masculina, dos son las causas principales. La primera tiene que ver con la migración de los esposos; mientras que la segunda se relaciona con las prácticas del protestantismo cristiano. En la última década tanto el número de feligreses protestantes como las iglesias han proliferado en Araken. Como he mencionado en el capítulo dos, referente al sistema de creencias, la gente de la comunidad practica el protestantismo desde la década de los cincuenta, influenciados por el calvinismo introducido por el antropólogo Maxwell Lathrop, y aumentó gracias a la conversión de los migrantes en Estados Unidos. Muchos de ellos inculcan desde la distancia a sus familiares radicados en Araken a practicar e involucrarse en las iglesias de la localidad, dejando de lado las prácticas y creencias

católicas. Las personas convertidas al protestantismo: pentecostales, bautistas y testigos de Jehová, no participan en las fiestas, mucho menos en el sistema de cargos. Ante tales amenazas, el Cabildo toma decisiones drásticas y acepta a mujeres esposas de migrantes y viudas al sistema de cargos menores.

Lo que deja en claro es que a falta de varones y matrimonios que practiquen el catolicismo las normas del *sesi irekani* “vivir bien” en el matrimonio no aplican con la misma rigurosidad en los cargos menores. Si bien es cierto, que el ideal de ser una persona *kaxumbeti* “honorable” era una especie de capital simbólico para ingresar en el sistema de cargos e ir escalando en la jerarquía de los cargos religiosos, ha quedado en segundo plano, puesto que existe una apertura para ingresar al cargo de *terunchi*. La prioridad descansa en la solvencia económica de los nombrados *terunchi* para costear los rituales y las fiestas que cada vez son más costosos.

Esquema 2. Descripción de los cargos religiosos



Fuente: Elaboración propia con información de trabajo de campo. Diciembre, 2014.

VI.3.5. El cargo de *Uanancha*

En el último peldaño de los cargos menores se encuentra el de *Uanancha*. Ellas acompañan tanto al carguero *Jendi* como al *Priosti*. Por lo que cada uno de ellos elige a su sequito de *Uananchecha*. Las cuadrillas de *Uananchecha* se componen de treinta integrantes, son mujeres jóvenes, incluso niñas y vírgenes. Al interior del cargo existe una estructura interna que designa la responsabilidad y el servicio hacia el carguero que la elige y al santo. La

jerarquización interna designa el rango social y la honorabilidad de la mujer soltera en el cargo. Quienes gozan de honorabilidad, y por consiguiente son el centro de atención, son la *Uanancha* mayor, seguida de la *Uanancha* menor. La primera es la de más alto rango y es seleccionada de entre las treinta por su buen comportamiento, respecto a su edad y su buena educación. Influye en este sentido la familia de procedencia y la vida marital de los padres; si socialmente los padres de la *Uanancha* y su familia son catalogados como *kaxumbetiecha* “honorables” ella accederá al más alto rango, manteniendo así la honorabilidad familiar.

El recato es altamente apreciado para la mujer, se considera un signo de buena crianza y buena educación. La *Uanancha* mayor representa el “modelo” de mujer soltera para la comunidad. La *kaxumbecua* “honorabilidad” la adquiere por mostrar respeto y obediencia en la ejecución del cargo. No se elige a las que dominan el discurso, tampoco a las que tengan antecedentes de padres separados, al menos no para este rango, sino aquellas mujeres, no importa la edad, que sirvan de ejemplo para el resto. Cuando es pedida para participar en el cargo ella no está en condiciones de decidir, la negociación se da entre sus padres, el carguero y el Cabildo. Ella acatará las órdenes de sus padres y enseguida de quienes la solicitaron. Una vez que es instruida sólo sigue las reglas, no da su opinión en rituales y fiestas. Pocas veces se escucha su conversación con otras *uanancha*, por regular es una mujer callada, seria y entregada al culto.

La jerarquía en el cargo de *Unancha* se compone de la siguiente manera: Inicia con la *Uanancha* mayor, su función es lavar la ropa de la virgen María, comprar y cambiarle la vestimenta en las fiestas importantes y cargar el estandarte del cargo en los rituales principales. Le sigue la *Unancha* menor, ella es la encargada de atender otra imagen de la virgen María, la Asunción, al igual que la primera atiende a la virgen y carga un estandarte de menor jerarquía en los rituales. Le siguen dos *uanancha* llamadas *candela pari*, son las portadoras de veladoras encendidas en los rituales. Enseguida están dos *Uanancha* llamada *tiosï xunhanda pari* quienes cargan el incienso en los rituales y fiestas. El resto ayudan a limpiar la iglesia, compran y arreglan con flores los altares de las vírgenes bajo la dirección de alguno de los cargueros.

VI.4. LOS MIGRANTES Y LA FIESTA PATRONAL

En Araken, durante los últimos veinticinco años, la fiesta patronal ha sufrido numerosos cambios. La tradición se modificó por la fuerte influencia de la migración de su gente a Estados Unidos. En la memoria colectiva la gente recuerda “el antes” y “ahora” de hacer una fiesta:

[...] “antes” la fiesta no se hacía como ahora. Era todo más sencillo y la gente del pueblo cooperaba más dinero. Sólo contrataban una banda de música de viento que tocaba en la plaza y no como “ahora” que traen tantos aparatos. El baile para la juventud se hacía en la cancha de la escuela y era un solo día. Y esa era toda la fiesta. Un año un norteño empezó a ser carguero *Jendi* y fue ahí cuando comenzó tanto baile... y la gente ya no quiere cooperar tanto dinero, dicen que saque el *Jendi*, porque son norteños y que traen mucho dinero (Doña Rosa S. P., 74 años de edad, Araken, Michoacán, 2014).

Me acuerdo que la cooperación para la fiesta “antes” no era tan cara. Todos los jefes de familia dábamos dinero a la comisión para que se fuera a contratar las bandas, eran puras de la región. Pero la muchachada ya no quiso que se contrataran esas bandas porque no eran igual de costosas y “buenas” como los grupos que traían el *Tata Jendi*... empezaron a pedir cada vez más y más dinero para traer puras bandas de moda (Don Julián P. S., 65 años de edad, Araken, Michoacán, 2014).

Durante las últimas dos décadas los migrantes son los que toman el cargo de *Tata Jendi* y la suntuosidad de la fiesta aumenta cada año. Por otro lado, la gente que no migra cada vez más es renuente a cooperar con la comisión nombrada por las autoridades civiles para contratar bandas de música, cada vez más costosas, que alternen en los bailes populares con los grupos de moda que contrata el carguero *Tata Jendi*. A continuación abordaremos el tema de migrantes en el cargo de *Tata Jendi*.

VI.4.1. Los ciudadanos *kaxumbetiecha* “honorables”: migrantes en el cargo de *Tata Jendi*

En Araken los hombres que ostentan el cargo de *Tata Jendi* deben tener cualidades y virtudes que garanticen su permanencia y ejecución en el cargo con respecto a las normas

tradicionales de la costumbre, deben ser trabajadores, obedientes, respetuosos, serviciales y sobre todo deben dejarse guiar por las personas mayores, tanto del Cabildo como sus parientes y amigos que ya han estado en el cargo. Mediante la transmisión oral los mayores enseñan a los nuevos cargueros cuales son los rituales, la función y el comportamiento que ellos deben tener tanto en su vida privada como su vida colectiva. Esta práctica de acompañamiento es una forma de enseñar a las nuevas generaciones sobre el vivir en colectivo y desempeñar cargos en bien de la comunidad. Pedro Márquez (2015) en su tesis doctoral sobre el Michoacán precolombino menciona que la forma de educar a los antiguos gobernantes, era mediante el consejo que los sacerdotes daban a quien debía ser el gobernante, su afirmación se basa en el documento histórico de *La Relación de Michoacán*. En el caso de *Tariacuri* recibió una formación especializada, fueron los sacerdotes quienes le informaron de sus ancestros y le inculcaron la *conciencia histórica* de su pueblo, así como la formación socio-religiosa de cómo debían actuar ante la gente y ante los dioses. Le enseñaron que debía cumplir el *parandi*: mantener el fuego encendido porque es alimento de los dioses. Le informaban de los sitios que no debería frecuentar y de las acciones que debería observar y continuamente estaban dándole consejos.

Y los viejos nunca cesaban de avisarle. Quizás por ser valientes hombres y continuos del servicio de los cúes, por eso le dicen todo esto. Estaban todo el día en la noche avisándole y nunca cansaban sus bocas. Los viejos decían a *Tariacuri*: trae leña para quemar en los cúes, para dar de comer a los dioses celestes y a los dioses de las cuatro partes y al dios del infierno. Harta de leña [*para ofrendarles*] a todos cuantos dioses son. Aprendió la liberalidad de *Curícaveri*. El resultado de la instrucción recibida, *Tariacuri* se dedicó a traer leña para muchos cúes, subió a los cerros y levantó grandes humos con lo que atemorizó a muchos pueblos haciendo que huyeran de los lugares donde estaban establecidos (Márquez, 2015).

En la actualidad muchas de estas instrucciones son llevadas a cabo en el cargo de *Tata Jendi*, la gente mayor constantemente se reúne en la casa del carguero para aconsejarle las formas y rituales que debe realizar como servidor del santo, lo que demuestra que la antigua tradición de los tarascos, hoy p'urhepecha, en su esencia sigue vigente y existe una enseñanza de viejos a jóvenes sobre sus costumbres y tradiciones.

En la actualidad los *T'arepitiecha* del Cabildo son quienes durante todo el año se vuelven una guía espiritual del *Tata Jendi*. Los hombres del Cabildo aconsejan al carguero sobre sus quehaceres y la forma en cómo deben hacerse los rituales ante la comunidad. Las mujeres del Cabildo guían a la esposa sobre su comportamiento y quehacer en el cargo. El acompañamiento es tal que los ex cargueros tienen la obligación moral de hablar con los cargueros en turno y aconsejarles sobre su experiencia al momento de los rituales. También son quienes les sugieren dónde y cuándo hacer las contrataciones de los músicos y de hacer las compras de flores, cohetes y toda los materiales para los distintos rituales del año.

En la actualidad quienes solicitan ser cargueros del Santo Patrón son aquellas personas que migran a Estados Unidos. Los norteños y sus familias son los que pueden financiar los costos que implica ser cargueros, lo interesante en esta comunidad es que muy pocos habitantes no van a Estados Unidos. Quienes toman el cargo son migrantes representantes de una familia que en última instancia es quien lo financia.

Cuadro 6. Lista de cargueros *Tata Jendi* del Santo Patrón

Nombre	Cargo	Años	Ocupación	Lugar de residencia
Roberto S. y concepción E.	<i>Tata Jendi</i>	2000-2001	Migrantes	Arkansas EUA.
Pedro E. y Salud N.	<i>Tata Jendi</i>	2001-2002	Migrante (esposo)	California, EUA.
Guadalupe S. y Antonia E.	<i>Tata Jendi</i>	2002-2003	Migrante (esposo)	Carolina del Norte, EUA.
Pablo R. y Nicolasa R.	<i>Tata Jendi</i>	2003-2004	Migrante (esposo)	California, EUA.
Arturo P. Isabel H.	<i>Tata Jendi</i>	2004-2005	Migrantes	Tennessee, EUA.
Miguel T. y Maribel R.	<i>Tata Jendi</i>	2005-2006	Migrante (esposo)	Texas, EUA.
Mateo Ch. y Dora N.	<i>Tata Jendi</i>	2006-2007	Migrante (esposo)	California, EUA.
Abel P. y Ernestina S.	<i>Tata Jendi</i>	2007-2008	Migrantes	California, EUA.
Juan B. y Teresa Z.	<i>Tata Jendi</i>	2008-2009	Migrantes	Tennessee, EUA.
Juan P. Lourdes E.	<i>Tata Jendi</i>	2009-2010	Migrantes	California, EUA.
Mateo E. y Verónica R.	<i>Tata Jendi</i>	2010-2011	Migrante (esposo)	California, EUA.
Juan A. y Hermelinda C.	<i>Tata Jendi</i>	2011-2012	Migrantes	Tennessee, EUA.
Armando R. y Rosa T.	<i>Tata Jendi</i>	2012-2013	Migrantes	California, EUA.
Pedro S. e Isabel T.	<i>Tata Jendi</i>	2013-2014	Migrante (esposo)	California, EUA.
Rubén N. y Candelaria R.	<i>Tata Jendi</i>	2014-20015	Artesano	Araken, Michoacán.

Fuente: elaboración propia con información de entrevistas a los señores Julián R. y Miguel T. Araken, septiembre de 2013.

En la lista presentada en el siguiente cuadro todas las parejas que han fungido como cargueros oscilan entre los 35 y 45 años de edad al momento de ejecutarlos, la mayoría de ellos mantienen la residencia en Estados Unidos, en donde pasan el mayor tiempo por

cuestiones laborales. Regresan a Araken en septiembre que es la fiesta patronal y en el mes de diciembre a acompañar al carguero *Tata Chichiua* (carguero del Santo Niño) durante las fiestas del nacimiento del Niño Dios. Vuelven estas dos fechas para de alguna manera retribuir y cumplir con las normas de ayudanza al carguero en turno.

En Araken el carguero *Tata Jendi* y su esposa, aun en calidad de migrantes, deben cumplir con la norma del *sesi irekani* “vivir bien” en matrimonio, es decir deben cumplir con los valores y principios de vivir en colectivo: el respeto, ayudanza, obediencia y servicio son algunas de las virtudes que deben seguir en cada una de las actividades que realizan en la vida diaria, viven pensando en el colectivo y su actuar debe estar ligado a su espiritualidad a sus creencias en eso que se denomina sagrado.

El ser carguero del Santo Patrón es el vínculo entre lo humano y lo sagrado. El que es carguero se lleva al santo a su casa y no todos los habitantes del pueblo tienen ese honor. El misticismo que implica tener el santo en la casa de uno es la fuente de donde emana la honorabilidad del carguero. La gente de Araken cree que cuando el santo es llevado a la casa de la familia que tendrá el cargo, todos y cada uno de ellos consideran que reciben las bendiciones del Santo Patrón. Aunque no todos vivan en el pueblo, la casa donde mora la deidad, bendice y hace favores a cada uno de los familiares de carguero, tanto a los parientes de *Tata Jendi* como a los de *Nana Jendi*.

Tener al Santo Patrón en la casa significa que él proveerá de recursos e insumos a los familiares y al carguero mismo para que realice la fiesta. Los cargueros hablan a nombre del Santo Patrón; en sus rituales, oraciones y cuando se llevan al santo. Y eso lo reflejan al momento de hacerle la fiesta:

[...] en ese año que nosotros fuimos cargueros y había veces que no teníamos dinero para hacerle la fiesta al patrón [se refiere al santo] pero yo le pedía en mis oraciones que me ayudara para que le hiciéramos la fiesta, me preocupaba mucho cuando ya se estaba llegando la fiesta para el santito. Le decía a mi esposa, ¿cómo le vamos hacer ya está llegando la fiesta y no tenemos dinero? Ella siempre me decía, no te preocupes él nos proveerá, y sino con eso poco que tenemos nos va alcanzar. Y así pasaba, siempre nos alcanzaba porque no faltaba quien de los parientes me decía no te preocupes, yo te ayudo con esto, y con esto, y así sacábamos la fiesta [...] (Don Wenceslao E., 82 años de edad, Araken, Michoacán, 2013).

La fe que tienen a sus santos es lo que motiva a la gente de Araken a seguir con los cargos. Aunque muchos de los habitantes radiquen en Estados Unidos desde allá mandan dinero y objetos para el santo y el carguero entre los que figuran: telas para el vestuario del santo, sombrero y todo tipo de adornos en señal de agradecimiento a su Santo Patrón.

Actualmente quienes representan la *kaxumbecua* “honorabilidad” colectiva en el pueblo son las familias y parejas que son cargueros del Santo Patrón. La *kaxumbecua* “honorabilidad” de *Tata Jendi*, radica en que el matrimonio se lleva a su casa al Santo Patrón. Ellos y sus familiares son respetados porque tienen al santo en el seno de la familia y todos trabajan para solventar los gastos que ello representa. Dependiendo de la red de parentesco los gastos de la fiesta serán solventados. El desempeño del cargo, la obediencia a los mayores y al Cabildo es como la comunidad aprobará o desaprobará el desempeño y funcionamiento del mismo. Si el carguero actúa sin consensar o se impone ante las festividades, la gente desaprobará sus mandos y por consecuencia se dirá que no hace bien el rol de carguero, porque no toma en cuenta la opinión de los demás o de los mayores.

Otra de las cualidades que deben tener las parejas que toman el cargo del Santo Patrón es llevar a la práctica el *sesi irekani* “vivir bien” en el matrimonio. Ellos deben vivir y tener una relación conyugal acorde a las normas de la localidad, respecto a vivir en bien en el matrimonio. Ese vivir bien es lo que da honor en el cargo, son invitados a participar en los cargos porque una vez que estén dentro de la estructura, la comunidad observará cada uno de sus comportamientos y serán juzgados o aceptados por sus actos ante el colectivo. Es un honor cuando se les invita a participar en algún cargo, porque eso significa que ante los ojos de la comunidad que esa pareja lleva a la práctica el *sesi irekani* “vivir bien”. No es sólo la forma de financiar la fiesta y mostrar la riqueza mediante las afrentas simbólicas, la *kaxumbecua* “honorabilidad”, del cargo recae en la forma de vivir en matrimonio de la pareja que representa el cargo. No ingresan a él personas que han tenido dos o tres relaciones de pareja, tampoco que uno de ellos no pertenezca a la comunidad. Deben ser familias oriundas de Araken para solventar el gasto entre todos y mostrar la *kaxumbecua* “honorabilidad” familiar. En la concepción de la gente los *utusì* “los otros”

no conocen sus costumbres y por lo tanto no entienden sus rituales y fiestas, por eso ellos están segregados en estos cargos.

Ante la comunidad el cargo de *Tata Jendi* representan autoridad en la medida en que sus opiniones con respecto a las fiestas o rituales se deben ejecutar. Estas opiniones deben estar consensadas ante las diferentes estructuras, de lo contrario no surten efecto. Esa autoridad emana de la investidura sagrada que le da el cargo, ya que es por voluntad divina. No se tiene un cargo por decisión propia o por voluntad individual, se tiene el cargo porque así lo quiso la divinidad y esa parte de lo divino, es la que le dan autoridad. En Araken las parejas que tienen el cargo del Santo Patrón, son los intermediarios entre la comunidad y su santo. En ellos recae la responsabilidad de hacer bien las fiestas y rituales. Con el paso del tiempo dichas sugerencias se vuelven normas dentro del sistema de costumbres y tradiciones. Estas son sugeridas por los cargueros, no es lo mismo que un individuo, líder nato, sin cargo, de alguna indicación para el bien de la comunidad a que la misma idea del *Tata Jendi*.

Un ejemplo de esto se puede observar durante el ritual de ir a cortar el tronco para montar los juegos pirotécnicos de la fiesta del Santo Patrón. El *Tata Jendi* regresó por esos días de los Estados Unidos y propuso a los integrantes del Cabildo que en esta ocasión todos los *tatiecha* que tienen el cargo de *terunchi* fueran al cerro a cortar los árboles para el “castillo”[la pirotecnia] vestidos de militares simulando ser cazadores del ejército. Él quería que así fueran porque en su estancia en Estados Unidos algún familiar donó ese tipo de uniformes para los hombres que subirían al monte. El Cabildo dijo que si ese era su gusto y ya tenía los trajes que así se llevara a cabo el ritual de ir a monte a traer los troncos. Por lo que el día del evento los hombres que tenían el cargo de *terunchi* bajaron del cerro vestidos de militares con trajes camuflados de verde y café.

Lo mismo sucede con las vestimentas del Santo Patrón. A finales de la década de los noventa alguno de los cargueros *Tata Jendi* comenzó a traer la tela desde Estados Unidos para hacerle la ropa tradicional al santo y ahora es una costumbre que las mejores telas para el santo son importadas por algún familiar del carguero que va a donar el traje del santo. Ahora la tradición es que el santo tiene varias vestimentas todas confeccionadas con tela y otros elementos traídos de Estados Unidos o de los lugares de residencia de los migrantes de Araken.

En Araken el sistema de cargos religiosos ha tomado mucha fuerza y por consiguiente el Cargo de *Tata Jendi*. A raíz de los conflictos intracomunitarios de carácter político, religioso y por tenencia de la tierra el *Tata Jendi* es la persona más importante, influyente y honorable durante un año. A diferencia de otros pueblos indígenas como los zapotecos de San Sebastián Nincananduta, Oaxaca, en donde la migración ha impactado en el sistema de cargos de lo civil, los pobladores han utilizado el sistema de cargos para que los habitantes cumplan con sus normas comunitarias aunque no estén viviendo en el lugar de origen. Las esposas son quienes a nombre de sus maridos ejecutan los cargos o en caso contrario pagan a algún integrante de la familia para que ejerza la responsabilidad en nombre de quien ha sido designado a prestar un servicio. Sánchez Gómez (2007) menciona que los pueblos indígenas están cambiando el sistema de cargos de lo civil debido a la migración:

En los pueblos con tradición de participación comunitaria, el cumplimiento de los servicios es un elemento que se está redefiniendo de diversas maneras. En los flujos migratorios de los integrantes de estas comunidades influyen consideraciones acerca de las posibilidades de empleo que ciertos lugares ofrecen: sueldos; condiciones de vida y de trabajo; maduración de las redes; condiciones de grupo familiar [...] También resultan fundamentales las decisiones acerca de las obligaciones que como ciudadanos de un pueblo tienen que cumplirse y de cómo combinar dichas obligaciones con el tipo de migración, el destino y la temporalidad de la misma (Sánchez, 2007; 366).¹³⁹

En la actualidad es mucho más respetada y tomada en cuenta la opinión del carguero *Tata Jendi*, que la del jefe de Tenencia y el comisario de los Bienes Comunales.

¹³⁹ La autora menciona que los estudios realizados en Oaxaca fueron en las comunidades indígenas de San Sebastián Nincananduta y Santa Ana del Valle. En ambas comunidades el sistema de cargos muestra diferencias por los altos índices de migración que registran dichos poblados. En la actualidad ya no es necesario seguir la jerarquía del sistema de cargos para ocupar algún otro puesto de mayor rango. En otros pueblos el sistema de cargos sólo prevalece en área de lo civil. La cantidad de cargos ha disminuido y los cargos de presidente municipal e integrante del Cabildo reciben ya alguna compensación por dar servicio. Los datos estadísticos que obtiene la autora revelan que la población actual está dispuesta a que el cargo de presidencia municipal y otros, continúen como un servicio a la comunidad por parte de sus pobladores, aunque éstos ya no radiquen en el lugar de origen. Aún si su lugar de residencia no es más ya el poblado que los vio nacer, si son nombrados en asamblea para cumplir con el servicio serán notificados y regresarán a la comunidad para desempeñar el cargo. Nombrarlos en los cargos ha servido para que de una u otra manera se de la reunificación familiar en el lugar de origen del migrante. Muchos de ellos se ausentan por años de sus familias y no regresan hasta que les es encomendado un cargo. Las esposas de migrantes en el caso de San Sebastián y Santa Ana han pedido que sus maridos migrantes sean nombrados en los cargos como una medida de presión para que regresen (Sánchez, 2007).

La comunidad sigue reverenciando el cargo de *Tata Jendi* porque quienes los presiden no se benefician de ellos con la recaudación de dinero, sino que lo comparten con la comunidad, financiando todos los rituales de las fiestas del Santo Patrón y del calendario festivo de la comunidad. En todos los lugares públicos que aparecen *Tata Jendi* y su esposa le saludan con reverencia y respeto, su calidad moral llega a tal grado que la población ve en ellos a los servidores del Santo Patrón. Y por el lapso de un año gozan de la más alta honorabilidad del cargo religioso. Dentro de la cosmovisión p'urhepecha de la gente de Araken quienes sirven a los santos son personas honorables dentro de la vida colectiva.

Una de las principales causas por lo que el sistema de cargos religiosos se mantiene en Araken y principalmente el cargo de *Tata Jendi*, es por el ingreso de dinero que llega de los migrantes de Estados Unidos. En la realización de la fiesta y los rituales en cada momento se puede escuchar como el carguero constantemente da las gracias a sus familiares y paisanos que cooperaron a través del ritual que se llama *parandi* “ofrenda” con dinero en dólares, pesos mexicanos, arreglos para la iglesia, comida, vestuario para el santo, y todo lo que implica el recurso material para la fiesta. El carguero *Tata Jendi* públicamente da gracias a los que radican en California, Tennessee, Carolina del Norte, Arkansas y otros estados de la Unión Americana por las ofrendas hechas al Santo Patrón. En los últimos diez años todos los que han ocupado el cargo de *Tata Jendi* han sido parejas con vínculos directos con familiares que migran a Estados Unidos.

VI.4.2. El calendario ritual del cargo del Santo Patrón

En Araken la fiesta del Santo Patrón se realiza en el mes de septiembre, los días 19 al 23. El carguero *Tata Jendi* junto con el Cabildo son quienes desempeñan la mayoría de las actividades durante la festividad. Sin embargo, todos los habitantes de una u otra manera, según sea su edad y estado civil desempeñan un rol social para llevar a cabo la fiesta del santo. A diferencia de otros rituales para los santos de la localidad, el Santo Patrón es el motivo por el que durante todo el año el carguero *Tata Jendi* desarrolla una serie de rituales en su honor. Son siete las etapas del cargo; la primera comienza a principios de agosto con la notificación del cargo por parte el Cabildo, la segunda, durante la quincena del mismo mes, el *Tata Jendi* recluta al grupo de *terunchi* que lo acompañarán en el cargo y culmina

esta atapa con la presentación oficial de *terunchi* al Cabildo, la tercera etapa se realiza el 22 de septiembre, fecha en que oficialmente el carguero saliente entrega la imagen al nuevo carguero, esta es la recepción oficial del cargo, en la cuarta etapa comienzan los rituales en donde el *Tata Jendi* otorga las responsabilidades que cada *terunchi* tendrá durante el cargo en un ritual durante la fiesta patronal de Cherán, el 4 de octubre, ahí se da la primera ofrenda al carguero *Tata Jendi* por parte de los *terunchi*,¹⁴⁰ la quinta etapa del cargo es en el mes de febrero, cuando realiza la fiesta del carnaval y la contratación de las caporalas. La penúltima se lleva a cabo en la primera semana de septiembre con la entrada del palo del castillo y la realización de la *k'ani pikukua* “corte de hojas”; culmina la fiesta y entrega del cargo los días 19 al 23 de septiembre. A continuación analizaré cada una de estas etapas.

VI.4.3. El cargo de *Tata Jendi*: la notificación y aceptación al carguero migrante

La primera etapa es la notificación del cargo a principios del mes de agosto, en este periodo los cargueros migrantes deben estar en la comunidad con un mes de anticipación para comenzar con los preparativos e invitar a sus familiares. El ritual consiste en una visita formal del Cabildo a la casa de quien va a ocupar el cargo. Se realiza una ceremonia donde *Tata-Nana* Cabildo recuerdan la vida del Santo. Además el resto del Cabildo habla con una retórica de convencimiento y agradecimiento tanto a los cargueros como a su familia. Dan las instrucciones para elegir a los *terunchi* y la responsabilidad que tendrán cada uno de ellos. Cierran el ritual dando parabienes a la familia entregando incienso, veladoras y guirnalda de flores a los nuevos cargueros. Es costumbre que el acto se realice en la noche, por lo que después del ritual se ofrece una cena por parte de los cargueros al Cabildo y los familiares que asistieron.

VI.4.4. Los *terunchi* del *Tata Jendi* y el parentesco transnacional

¹⁴⁰ La cuarta etapa del calendario festivo no será analizada en la investigación porque no se obtuvo información suficiente durante el trabajo de campo. La quinta etapa no es analizada en este capítulo, se abordó en capítulo IV en el apartado acerca de La representación de la sexualidad masculina en la fiesta del carnaval.

Durante la segunda etapa (todo el mes de agosto), el nuevo carguero comienza a invitar a su comitiva de *terunchiecha* acompañado del representante del Cabildo. Un sequito de entre treinta y cincuenta parejas (dependiendo de cada carguero), acompañarán al nuevo carguero a recibir la imagen del Santo Patrón el día 22 de septiembre. El objetivo por el que se reúne a esta cantidad de acompañantes es porque el cargo del Santo Patrón no recae en una sola pareja de casados, se comparte entre los parientes del hombre y de la mujer que desempeñan el cargo. Dentro de este cargo menor existe una jerarquía: inicia con los hermanos de los cargueros, teniendo prioridad la familia de *Tata Jendi*; continúan los parientes en segundo grado de consanguinidad; en un tercer nivel están los compadres y amigos de la pareja en el cargo y en el último, aquellos voluntarios, no familiares de los cargueros. A los primeros se les denomina *Terunchi Katapi* “los que mandan”; los segundos se les denomina *Terunchi Mayori* “mayores”, son la mano derecha del carguero, ayudarán a la organización de los rituales a los terceros se les denomina *Terunchi Jatsirati* “hacedores de comida”, aquí entran los compadres, amigos del carguero, así como los voluntarios, son los encargados de preparar y repartir la comida durante las festividades.

El primer nivel está compuesto, en su mayoría por migrantes. Y no es obligatorio que se encuentren en la comunidad durante todos los rituales. En la práctica son los que ayudan al financiamiento de los gastos mayores como el pago de las bandas de música, pirotecnia y gastos de comida. Un *Terunchi Katapi* desde la distancia, en Estados Unidos, participa con su donativo. Puede ser que durante la festividad del carnaval pague el costo de la traída de las caporalas y no esté presente. Alguno de sus familiares directos le representa físicamente así como en las funciones que debe desempeñar.

En el siguiente peldaño están los *Terunchi Mayori* “carguero mayor”, está compuesto por todos aquellos parientes en segundo grado de consanguinidad, pueden ser tíos, primos e incluso sobrinos de los cargueros. Su principal función es ayudar en la organización de los rituales, son quienes acompaña al *Tata Jendi* a contratar las bandas de música, organizar las procesiones y dar alojamiento a los peregrinos de otros pueblos p’urhepecha. Por el tipo de faena que desempeñan, en su mayoría son exmigrantes, radicados en la comunidad por varios años. Se dan los casos en que los cuñados, migrantes,

del carguero ocupan dicho cargo y regresan al pueblo sólo para cumplir su función por el periodo de un mes.

En el último nivel se encuentran los *Terunchi Jatsirati* “hacedores de comida”, es el nivel más numeroso y está compuesto por los compadres, amigos y conocidos de los cargueros. Este cargo requiere dedicación y tiempo, son los que preparan la comida en todos los rituales y fiestas. El servicio implica, preparación, repartición de la comida, así como limpieza de la casa del carguero. Está compuesto por personas que no necesariamente migran a Estados Unidos, porque son a quienes más se requiere durante el año. Es en este rubro donde participan las mujeres esposas de migrantes y viudas. Estos cargueros, así como los *Terunchi Mayori* no aportan dinero o productos en especie para el cargo, son servidores con tareas específicas.

Cuadro 7. Jerarquía y funciones de los cargos menores: *Terunchiecha* de *Tata Jendi*.*

Cargo	Número de integrantes	Parentesco	Situación migratoria	Funciones
<i>Terunchi Katapi</i>	5 a 12	Padres, hermanos y cuñados de los cargueros.	En su mayoría migrantes: ciudadanos, residentes e indocumentados.	Financiamiento de rituales e insumos para los mismos: pago de bandas de música, comida, adorno de la iglesia, pirotecnia, comida, etc.
<i>Terunchi Mayori</i>	8-10	Parientes en segundo grado de consanguinidad: tíos, primos, sobrinos.	No necesariamente migrantes, ex migrantes radicados en Araken.	Acompañamiento y organización de rituales y fiestas.
<i>Terunchi Jatsirati</i>	15-30	Compadres, amigos y conocidos del carguero, además de voluntarios.	No migrantes.	Preparar y repartir comida, así como limpiar la casa del carguero.
*La jerarquía inicia de mayor a menor. Siendo el <i>Terunchi Katapi</i> el nivel más alto del cargo menor. Fuente: Elaboración propia con información del trabajo de campo.				

La comunidad en general participa durante las festividades. Korsbaek (1996) menciona para el caso de los pueblos en los Altos de Chiapas que “el sistema de cargos ha sido tratado como una parte integrante de la comunidad local, en términos de participación y membrecía, ha contribuido a esta concepción. La participación en el sistema de cargos define la membrecía en la comunidad: uno de los rasgos más importantes de la estructura político-religiosa es de carácter omnicompreensivo. Todos los miembros adultos de la comunidad participan en la jerarquía como elegibles para los oficios del sistema de cargos” (Korsbaek, 1996; 76-77). En Araken sucede algo similar, la mayoría de los adultos casados se involucran en la fiesta patronal tanto en los cargos mayores y menores. El carguero *Tata Jendi* que va a recibir a la imagen se acompaña de entre 30 y 50 *terunchiecha*, mientras que el carguero en funciones es asistido por otro número igual, dando un total de 60 y 100 parejas, involucradas directamente en la fiesta del Santo Patrón. Lo que nos da un total de 200 personas implicadas en la realización de las ceremonias y rituales de una fiesta. Comparado en el censo de población y vivienda de 2010 tenemos que 850 personas mantienen un estado civil de casados,¹⁴¹ las 200 personas que participan en la festividad representan 14% de la población total que mantienen un estatus de casados.

El resto de la población que no entra en la estadística ocupa otros cargos menores o civiles, muchos otros no se involucran directamente en la fiesta patronal porque en Araken es tradición que las personas que ya fungieron en algún cargo tienen el derecho a descansar por un año o más. En su caso contrario son invitados como *terunchi* del *Priosti*, porque se pueden cambiar de acompañante, es decir, el matrimonio que en este año acompañó a *Tata Jendi*, el siguiente año puede participar con el *Priosti* y así sucesivamente, un matrimonio no puede acompañar a los dos cargueros al mismo tiempo. Esto por cuestiones de tiempo, los rituales que desempeñan ambos cargueros coinciden en la fecha o porque los costos de ser *terunchi* son elevados y tienen que cumplirse conforme lo marca el calendario ritual.

VI.4.5. La recepción del cargo del Santo Patrón

¹⁴¹ INEGI. Censo de Población y Vivienda, 2010. http://www3.inegi.org.mx/sistemas/iter/consultar_info.aspx

La tercera etapa del calendario ritual es el relevo del cargo, se realiza el 22 de septiembre en la casa del carguero entrante. En el año de trabajo de campo de esta investigación, asumió el cargo un migrante indocumentado radicado en California. La esposa es residente, su padre tramitó su residencia siendo soltera. Al casarse migraron a Estados Unidos y procrearon cuatro hijos allá. Los rituales para ingresar al cargo de *Tata Jendi* los realizó la esposa migrante del carguero sin el *Tata Jendi*, éste fue sustituido por el hijo mayor del matrimonio.

Uno de los cambios en el cargo de *Tata Jendi* a consecuencia de la migración a Estados Unidos es el actuar de la carguera en el ritual de recepción del cargo. La esposa que tiene el cargo de *Nana Jendi* no desempeña las funciones en los rituales sola, al marido migrante lo sustituye algún otro integrante de la familia por vía patrilineal. En el caso del cargo de *Nana Jendi* su situación migratoria ha permitido que ella viaje constantemente de Salinas, California a Araken para desempeñar el cargo. El esposo, quien es el carguero *Tata Jendi*, no está presente en ninguno de los rituales porque su estatus migratorio no lo permite.

El estatus migratorio determina la participación en el cargo de *Tata Jendi* migrante, el joven hijo que lo representa no adquiere la investidura de carguero, simplemente representa al padre. Para la toma de decisiones el carguero *Tata Jendi* desde Salinas, California, opina y decide sobre las funciones y quehaceres que le da el cargo ante la comunidad, la esposa carguera es la ejecutora y adquiere respeto y autoridad en cuanto a los rituales, es consultada y obedecida por el sequito de acompañantes *terunchi*. Aunque el esposo es el carguero y decide desde la distancia no es visible, ella es quien adquiere todo el simbolismo que le da el cargo.

En la esposa del carguero migrante se centra la responsabilidad de los rituales y es aconsejada por el Cabildo y los integrantes de la familia del esposo, en especial sus suegros y padres. Esta carguera llamada Isabel es una mujer joven de no más de cuarenta años de edad, ella recibe las ofrendas a nombre del Santo Patrón y de su familia, así mismo agradece a los invitados su presencia. Da los sermones ante la comunidad guiada siempre por los integrantes del Cabildo y sus familiares.

Durante la celebración de los rituales se puede observar que doña Isabel en su cargo de *Nana Jendi* constantemente habla por teléfono celular con su esposo. Pareciera que su esposo el carguero *Tata Jendi* estuviera observando todo lo que pasa en los rituales. Ella le comenta sobre quienes asisten a la fiesta, la comida que se da, la contratación de la banda de música y sobre los obsequios que han dado los familiares. Doña Isabel funge un papel de intermediaria entre la comunidad y su esposo. Ella comunica a la familia y a la comunidad todo lo que va a pasar en los rituales por órdenes de su esposo. *Nana Jendi* en su papel de intermediaria, adquiere honorabilidad y prestigio para ella y su familia. Durante los rituales ella es quien los ejecuta y en quien se centra la atención de la comunidad, pero no recibe la imagen del Santo Patrón, ésta es una función que la desarrolla el hombre y es cuando su hijo en representación del padre toma en sus brazos al santo para llevarlo a la casa del carguero.



El hijo del *Tata Jendi* representando a su padre en el ritual de año nuevo. Diciembre de 2013.

Fuente: Archivo personal de la autora.



Esposa de migrante, *Nana Jendi*, en el ritual de recepción del cargo. Septiembre de 2013.

Fuente: Archivo personal de la autora.

En la actualidad en Araken ninguna mujer por si sola puede desempeñar el cargo del Santo Patrón. Para poder ingresar a este tipo de cargo ella debe cumplir con la normatividad del *sesi irekani* “vivir bien” en matrimonio. Aunque no siempre estén juntos al momento de las fiestas y los rituales. Este cargo está vetado para las solteras, viudas y separadas. *Nana Jendi* accede al cargo junto con su esposo una vez que el Cabildo valora su relación

conyugal. Aunque ellos no radiquen permanentemente en Araken, deben llevar a cabo el *sesi irekani* “vivir bien” en matrimonio para poder tener el honor de ser cargueros del Santo Patrón.

Doña Isabel en su investidura de *Nana Jendi* tiene que mostrar respeto y obediencia hacia el esposo migrante para que el Cabildo le otorgue autorización para representar a su marido y a la familia en las fiestas y rituales. Ella siempre es acompañada por sus suegros y sus padres. Sin embargo, uno de los principales argumentos del Cabildo para acceder a que ella represente y ejecute el cargo es porque económicamente ella, su esposo y su familia son los que actualmente puede solventar los costos que implican las festividades. El Cabildo en cierta medida se ve obligado a hacer este tipo de excepción en la ejecución del cargo, porque no todos los migrantes pueden llevarse al santo a su casa. Las parejas de migrantes indocumentados no solicitan el cargo porque regresar a la comunidad para ejecutar la responsabilidad, implica un retorno conflictivo y difícil a Estados Unidos.

En un contexto indígena con alta migración la resignificación dentro del sistema de cargos está fuertemente influenciada por los impactos que tiene la migración. No sólo en la forma de cómo mantener la identidad y mantener la tradición de las fiestas y rituales en honor al Santo Patrón. Es decisivo el estatus migratorio, la solvencia económica y las redes de parentesco para ejecutar el cargo, lo que quiere decir que el sistema de cargos no es estático ni mantiene las formas tradicionales al momento de la ejecución, sino que es cambiante y se resignifica constantemente. De tal manera que la mujer esposa de migrante actúan como carguera *Nana Jendi*, situación que hasta hace dos décadas atrás era impensable en la comunidad.

VI.4.6. El ritual de la *k'ani pikukua*/corte de hojas y el *parandi*/ofrenda al Santo Patrón desde la distancia

El ritual de la *k'ani pikukua* “corte de hojas” y el *parandi* “ofrenda” al Santo Patrón desde la distancia. La penúltima etapa del calendario festivo se lleva a cabo en la primera semana

de septiembre con la entrada del palo del castillo y la realización de la *k'ani pikukua* “corte de hojas”. El ritual tiene dos propósitos: la designación de quehaceres a los *Terunchi Jatsirati* “hacedores de comida”, y la formalización y entrega del *parandi* “ofrenda” al carguero.

El ritual se realiza en un paraje de cultivo de maíz, coincide con el ciclo agrícola en la localidad. El maíz y sus derivados cumplen una función simbólica, son el alimento base, tortillas, tamales y otros insumos que se preparan con él durante la fiesta. El Cabildo, el carguero del Santo Patrón y los *terunchi* se dirigen a la milpa que el carguero ha seleccionado para llevar a cabo la fiesta, ahí intercambian, comida, bebida y fruta.

El *Tata Jendi* contrata a una banda de música tradicional para que acompañe el evento. Para esta fecha los parientes en primer grado, tanto del carguero como de su esposa, regresan de los Estados Unidos a la comunidad para acompañarlos en las festividades y cumplir con las obligaciones familiares dentro del cargo. Una vez comenzado el ritual el Cabildo designa a los *Terunchi Mayori* como los recolectores de las hojas de la planta de maíz.¹⁴² Cuando los hombres terminan de recolectar las hojas los parientes del *Tata Jendi* y *Nana Jendi* los reciben con bebidas embriagantes y comida. En el ritual los integrantes del Cabildo son sentados en un lugar especial y a ellos se les entregan las hojas. Acto seguido se entregan las hojas a los *Terunchi Jatsirati* “hacedores de comida”. El Cabildo es quien designa los roles y tipo de servicio que los *Terunchi* tendrán en los días de la fiesta. Las mujeres en este cargo elaboran la comida para todos los asistentes los cinco días de fiesta.

Para culminar el ritual de los roles y el tipo de servicio que prestarán los *Terunchi Jatsirati* “hacedores de comida”, los parientes de los cargueros obsequian fruta y embriagan a los integrantes de este cargo en señal de agradecimiento. Es el único momento durante la fiesta donde el carguero *Tata Jendi* y su familia agradece el servicio que van a prestar los cargueros, el ritual y la fiesta es exclusivo para ellos.

La segunda función del ritual de la *k'ani pikukua* “el corte de hojas” es la entrega del *parandi* “ofrenda” al carguero por parte de sus familiares, los que viven en Araken y los

¹⁴² En esta etapa del ciclo agrícola en Araken la milpa está produciendo elotes, las hojas que recolectan son de la mata de maíz que están verdes. Cortan plantas con los mejores elotes para repartir a los *terunchi* con los que regresarán bailando al pueblo en señal de su servicio como hacedores de comida.

que se encuentran en Estados Unidos. El *parandi* “ofrenda” tiene dos depositarios principales: el *Tata Jendi* y el Santo Patrón. *Tata Jendi* lo recibe como un intermediario entre el la gente y el santo, el dinero y los bienes materiales que reúne no son para la iglesia o el sacerdote local, son gastados y usados para los rituales de la fiesta. El *parandi* “ofrenda” se da en dos momento, el primero en el ritual de la *k’ani pikukua* “corte de hojas” y el segundo en la procesión que realizan el santo el 21 de septiembre por las calles de la localidad -el segundo momento lo abordare más adelante.

Durante el ritual de la *k’ani pikukua* “el corte de hojas” los familiares de migrantes que viven en Araken entregan el *parandi* “ofrenda”. Una vez iniciada la fiesta toman el micrófono del grupo que ameniza el baile y comienzan a decir quién aportó qué cosa para el carguero. Algunos envían dinero en dólares que varían de 20 hasta 100, otros donan vacas, cerdos, gallinas para la comida, otros el pago o renta de mobiliario, algunos más el atuendo del Santo Patrón, el arreglo de la iglesia, los premios para los jinetes de los días de corridas de toros (el premio, lo que ellos llaman “la palma” es efectivo en dólares que va de 100 a 300 dólares), y los más el pago de los grupos y bandas que amenizan la verbena popular. El camarógrafo contratado por *Tata Jendi* graba el momento de entregar el *parandi* “ofrenda” porque el video es el testimonio para el migrante que envió el dinero, de esa manera él tendrá la certeza que su ofrenda fue entregada al *Tata Jendi*. Ante la cámara el *Tata Jendi* agradece a cada uno de sus familiares con nombre y apellido radicados en Estados Unidos que le han mandado el *parandi* “ofrenda” para la fiesta patronal.

VI.4.7. La fiesta patronal y la entrega del cargo

El momento cumbre del cargo es en el mes de septiembre, los días 19 al 23. En ese periodo el *Tata Jendi* hará los rituales que dan honorabilidad a su cargo. También se manifiesta la ayudanza familiar y comunal mediante el *parandi* “ofrenda”. Además de entregar el cargo a los nuevos cargueros.

La fiesta patronal comienza con la llegada de los pifaneros el 19 de septiembre por la tarde. Son recibidos por el carguero migrante y su familia en la entrada del pueblo. El sonido de la chirimía por las principales calles de la población es el anuncio de que

oficialmente la fiesta ha comenzado. El segundo día de fiesta se realiza el momento del *parandi* “ofrenda”. Se efectúa una procesión con la imagen del Santo Patrón por las principales calles de la localidad y se detiene en cada esquina o casa de migrantes para recibir el *parandi* “ofrenda”. Los migrantes o sus familiares detienen el cortejo para obsequiar al santo billetes de dólares o alguna prenda traída de Estados Unidos. Esa segunda recolección del *parandi* “ofrenda” tiene una función simbólica. La cantidad que se reúne es poca comparada con la que se realiza en el ritual de la *k’ani pikukua* “corte de hojas”. El objetivo es mantener la identidad religiosa de los migrantes con su Santo Patrón.

Los migrantes que regresan al pueblo para la fiesta patronal, vuelven para agradecer a su santo los favores obtenidos durante el año. Es una tradición que los migrantes, los que cuentan con documentos, vuelvan al pueblo para estas fechas y reafirmen los vínculos familiares y colectivos. La entrega del *parandi* “ofrenda” de un migrante en la procesión es distinta al que ofrenda un campesino que vive en Araken. Éste último ofrenda maíz al *Tata Jendi* para que la gente del pueblo coma durante los días de la fiesta, selecciona sus mejores mazorcas y las ofrece para los adornos del altar del santo, las mujeres tejen finas mantas y son donadas al Santo Patrón como parte de su indumentaria. El migrante por su parte ofrenda el dinero que ha obtenido producto de su trabajo en los Estados Unidos. En Araken es común observar las mazorcas en los adornos y altares del Santo Patrón, a su vez los familiares de los migrantes y ellos mismos hacen corbatas con billetes de un dólar y la colocan al santo en señal de ofrenda. La fusión entre un elemento y otro, (maíz y billetes de dólar) funcionan como ofrendas producto del trabajo de los individuos obtenidas uno en Araken y otro en Estados Unidos.

Ambos elementos, maíz y billetes de dólar, fusionan la identidad de las personas de Araken. El maíz representa su lugar de origen, es el producto de la tierra que se ofrenda al Santo Patrón, los dólares también son ofrendados, refleja la ofrenda de un migrante. Sin embargo, las cantidades mayores en billetes de dólar no son colocadas en la imagen de su Santo Patrón, dichas cantidades son entregadas en efectivo al carguero *Tata Jendi* en este caso. Los migrantes que dan este tipo de apoyo simbólicamente representan su arraigo a la comunidad. Una vez que sus nombres y cantidades son pronunciados en el evento público, la comunidad ratifica la pertenencia porque comparten lo que tienen con la gente del pueblo.

Es una forma de legitimar su estatus social en el pueblo, así el migrante que más cantidad aporta es quien goza de más reconocimientos y prestigio. Lo que significa que los aportes que hacen los migrantes para las fiestas comunales genera una estratificación dentro de la categoría de migrantes. Los que aportan y se mantienen en contacto con la comunidad son los reconocidos, respetados y tomados en cuenta. Quienes no lo hacen, adquieren una categoría de migrantes sin reconocimientos público y pasan desapercibidos en los rituales del colectivo.

El ciclo ritual termina con la entrega del Santo Patrón, se realiza el día 22 de septiembre. El ritual consiste en que *Tata Jendi* en funciones junto con su esposa entrega la imagen al nuevo carguero. El *Tata Jendi* carga entre sus brazos la imagen del Santo Patrón, la esposa porta un traste de barro en donde quema incienso durante todo el recorrido. En la casa del nuevo carguero, el Cabildo y los *T'arepitiecha* celebran el ritual de entrega del Santo Patrón. Uno de los *T'arepiti* del Cabildo pronuncia un ritual en donde encomienda a los nuevos cargueros, las responsabilidades que tienen con el santo y la comunidad. El nuevo carguero recibe la imagen en una manta finamente bordada. Su esposa recibe el traste en donde quemará incienso para el santo durante el resto del año. El *T'arepiti* encargado del sermón agradece al *Tata Jendi* saliente sobre el trabajo que realizó durante el año que mantuvo la imagen en su casa. Al momento de la entrega ambas parejas se arrodillan en el suelo, se saludan con reverencia tanto en el lado izquierdo como el derecho de cada persona. Con esta posición de arrodillamiento se hace el relevo y los cargueros salientes expresan su tristeza de entregar al santo y encargan a quienes lo reciben cuiden y adoren la imagen igual como ellos lo hicieron durante el año. Los *terunchiecha* y parientes del nuevo carguero avientan confeti a la imagen y a los cargueros en señal de alegría porque el Santo Patrón ingresa a la casa del nuevo *Tata Jendi*. El ritual de la entrega se celebra con un baile entre los cargueros, los que entregan y los que reciben al Santo Patrón. El baile del ritual es dirigido por los integrantes del Cabildo y en este momento no se permite comer ni beber. El significado de la danza es relevar del cargo cuidar y adorar a la imagen, por lo tanto el baile sella el compromiso entre los cargueros.

Más allá de la entrega-recepción del cargo y la forma en cómo se realiza el ritual tiene la interpretación de la sucesión de honores entre los cargueros. El Cabildo en su

calidad de autoridad religiosa es quien dota de honor a los cargueros entrantes, mientras que reafirma y exalta el honor del carguero que ya cumplió sus funciones mediante el discurso. Actualmente quienes son dotados de honor mediante el cargo son los migrantes y sus familias. En Araken la población migrante concentra el capital simbólico y han desplazado otros sectores de la comunidad como los comerciantes, terratenientes y artesanos para acceder al cargo de *Tata Jendi*.

CONSIDERACIONES FINALES

El sistema de cargos religioso en Araken es una institución que se niega a desaparecer a pesar de los efectos que ha traído la migración transnacional. Ello se refleja en los múltiples cambios que se observan: es una institución pequeña en número, comparada con el sistema de cargos de otras localidades p'urhepecha, Capacuaro y Ocumicho, por ejemplo. Cada vez más las mujeres participan en los cargos menores y en muchas ocasiones los ejecutan sin la figura masculina. Uno de los cambios más importantes que se observa en los cargos mayores, es el cargo del Santo Patrón y como los migrantes acceden a este tipo de cargos para reafirmar su *kaxumbecua* "honorabilidad" familiar mediante una serie de competencias simbólicas entre excargueros.

Durante los últimos catorce años las parejas y los grupos familiares que han ocupado el cargo de *Tata Jendi* han sido los migrantes radicados en Estados Unidos. Mantienen la residencia en Araken por un año, que es el tiempo que están en el servicio y cuidado del Santo Patrón y la comunidad. Concluida la responsabilidad vuelven a su lugar de residencia en los Estados Unidos. El capital económico que posee el migrante invertido en la fiesta patronal se vuelve un bien simbólico porque está íntimamente relacionado a una economía de la ofrenda. Existe una transfiguración de los actos económicos en actos simbólicos, el obsequio deja de ser un objeto material para convertirse en un mensaje o símbolo adecuado para crear vínculos sociales. Estos vínculos en Araken se realizan mediante el *parandi* "ofrenda" entre el carguero *Tata Jendi* y sus familiares, los que viven en el pueblo y los que migran a Estados Unidos.

La ofrenda tradicional al Santo Patrón y al carguero se ha modificado para en el caso de migrantes. Incluso estas mismas personas antes de migrar, su ofrenda era la participación en cargos menores, se hacía mediante el servicio al santo y al carguero. En calidad de migrantes la ofrenda desde la distancia se materializa en objetos como en dinero en dólares. Las cantidades no son mayores a diez dólares para un migrante que no participa en algún cargo mayor, sin embargo, el significado que adquiere el billete por tener una procedencia extranjera aumenta su importancia en términos simbólicos, en calidad de migrante ofrece el fruto de su trabajo, el dólar. Los arakeños que no migran, también ofrendan objetos elaborados con sus manos y en otros casos productos de su oficio como campesinos o artesanos, lo mismo que el migrante, ofrenda dinero en billetes mexicanos, sin embargo, el carguero migrante no lo obsequia a la imagen y es utilizado para financiar los rituales, tampoco es exhibido en la corbata del santo. Por lo que la ofrenda del no migrante adquiere un valor secundario, no es simbólico. Esta determinación la toma el carguero migrante, puesto que se identifica con el tipo de ofrenda según su oficio.

La fiesta del Santo Patrón en Araken ha diluido las fronteras geográficas, la territorialidad va más allá del lugar de origen. Oehmichen menciona que la “comunidad continua operando en uno o más lugares, los migrantes tienen a mantener los vínculos que los une con su lugar natal.

La comunidad puede operar a través de redes dispersas en el espacio geográfico. No obstante, el lugar de origen constituye uno de los referentes fundamentales de su identidad grupal, de tal forma que la desterritorialización física que ocurre con la migración no significa, necesariamente, la desterritorialización de los migrantes en términos simbólicos afectivos [...] Se trata de comunidades que se ubican en más de un espacio y región y que, suelen gravitar en torno a un territorio ancestral o de origen” (Oehmichen, 2005; 30).

En Araken el sentido de pertenencia e identidad que les da a los habitantes de la comunidad se materializa cuando el migrante regresa a su pueblo, por el espacio de un año, a cumplir con cargos religiosos que lo identifican como indígena de Araken. El campo social transnacional genera vínculos de identidad entre los migrantes y su lugar de origen, parte fundamental de dichos vínculos son los medios de comunicación que utilizan los

arakeños: el video, los teléfonos celulares y ahora el espacio cibernético para mantener los intercambios de comunicación, así como de bienes y servicios entorno a la fiesta patronal.

La *kaxumbecua* “honorabilidad” familiar puesta en práctica en el sistema de cargos en Araken es un valor que ha cambiado. Si bien anteriormente tenían prioridad aquellos individuos que practicaban el *sesi irekani* “vivir bien” en la comunidad, actualmente no es ya la prioridad para acceder al cargo. Se han modificado las características de las personas para formar parte de la jerarquía del sistema de cargos para mantener la tradición de los rituales en torno al santo y preservar la institución. En este caso los migrantes de Araken mantienen arraigadas sus tradiciones festivas al volver a su comunidad. También es cierto que la generación más joven de migrantes, es decir, los hijos de quienes desempeñan los cargos, no necesariamente vuelven al pueblo de sus padres para continuar con la tradición. Adoptan nuevas costumbres y tradiciones en Estados Unidos y no encuentran sentido de pertenencia en las costumbres de los padres. Se observa que los migrantes que vuelven a la comunidad para desempeñar los cargos son los migrantes que fueron educados en Araken conforme al sistema de valores y creencias locales, mientras que sus hijos no encuentran sentido a los rituales y las fiestas, principalmente los adolescentes.

La tradición de los cargos religiosos muchas veces no funciona como mecanismos de cohesión social, para el caso de Araken, es decir, que el migrante participe activamente en la comunidad de origen con otros cargos similares dentro de la estructura del sistema de cargos. En el caso de los migrantes que ocupan el cargo de *Tata Jendi*, lo hacen en una sola ocasión y no vuelven a desempeñar otros cargos. Permanecen en el pueblo por el tiempo que dura el cargo y regresan a Estados Unidos a continuar con su vida de trabajadores migrantes. El hecho que participen en el cargo del Santo Patrón refuerza su honorabilidad individual y familiar ante el colectivo sólo por el año de servicio, sin embargo, con este acto la honorabilidad para la familia a la que pertenece es lo que perdura en el imaginario de la gente.

CONCLUSIONES

Para entender el complejo mundo de los p'urhepecha de Araken es necesario analizar los múltiples factores que determinan vivir en colectivo en una comunidad transnacional. En la investigación sólo se estudió un tema, la *kaxumbecua* en un contexto de alta migración a Estados Unidos y se dividió en tres subtemas: sexualidad, matrimonio, sistema de cargos religiosos. Realicé el estudio utilizando herramientas metodológicas de la etnografía, además de tener una postura *emic* a lo largo de la investigación la que permitió interpretar y entender el mundo de mis iguales. Esta postura llevó a cuestionarme en varias ocasiones sobre la objetividad de la investigación y los aportes a la misma y debo reconocer que entre más avanzaba la investigación observé que durante mi vida pasé por alto las normas de vivir en colectivo y una de las sanciones fue no tener categoría de señora, mucho menos de soltera, es decir, no había una denominación social para una mujer que había trasgredido las normas de la *kaxumbecua*. Por lo tanto, una de las consecuencias fue cuestionar y analizar la normatividad y preguntar el por qué se desarrollaban de una u otra manera. Lo que significó un recuento con la familia y la comunidad actual. Analizar la cultura p'urhepecha, no así la comunidad a la que pertenezco, me llevó a enfrentar muchos desafíos emocionales al momento de realizar y analizar las entrevistas puesto que las pláticas que escuché era iguales a la mía y a la de muchas otras personas muy cercanas.

Al trazar la parte teórica de la investigación e instruirme en estudios clásicos referentes al tema del honor se generaron incógnitas al investigar si en la lengua

p'urhepecha existía una palabra o concepto que designara el honor o su equivalente. Saltó al escenario el concepto *kaxumbecua* “buena crianza” el que definí como honorabilidad entre los p'urhepecha. Al ir indagando más sobre el tema descubrimos que es una categoría de análisis, porque está relacionada con otros conceptos importantes para la cultura estudiada, tales como el servicio, el respeto y la obediencia. El concepto se pone en práctica en los campos económico, político y social. En Araken el sistema de valores morales que acompañan a la *kaxumbecua* constituyen la base del “deber ser” masculino y femenino y se ponen en práctica en la vida familiar y comunitaria. La buena crianza, cortesía o buena educación, como describen los diccionarios coloniales de la lengua p'urhepecha a la *kaxumbecua*, se reflejan actualmente en valores que norman el comportamiento individual y colectivo, teniendo mayor importancia éste último. Desde mi comprensión la *kaxumbecua* tiene un fuerte vínculo con lo sagrado y su sistema de creencias, *jakajkukua*, y es parte de su cosmovisión, lo que demuestra que los p'urhepecha en contextos transnacionales siguen siendo personas profundamente religiosas y esto se refleja en sus acciones basadas en la honorabilidad. El sistema de creencias que actualmente sustenta a la *kaxumbecua* está compuesto por postulados ideológicos de diferentes creencias: el catolicismo, protestantismo, la creencia en la hechicería, en seres sobrenaturales y en la relación hombre-naturaleza. En Araken la *kaxumbecua* es una forma de ser de los individuos y las personas mayores son las encargadas de educar a su descendencia con esta cualidad.

La *kaxumbecua* al igual que el concepto de honor utilizado en occidente, tiene sus propias características y se aplica de manera distinta según el género. Es decir, al ser uno de los valores morales más altos tiene una connotación estrictamente colectiva. Los individuos realizan sus actos siempre pensando en los demás, ya sea en el campo sexual, matrimonial o en el sistema de cargos. En Araken los actos individuales, incluso la *kaxumbecua* individual incide directamente en el colectivo, primero en el grupo familiar de procedencia y después en los grupos familiares con los que el individuo tiene relación. Cada uno de los actos de la vida cotidiana están relacionados con la buena crianza que se enseña y practica en el núcleo familiar. Así como también todo individuo araqueño persigue el ideal del *sesi irekani* “vivir bien”, es decir, vivir bajo las normas y parámetros que llevan consigo vivir en comunidad. Las sanciones para quienes transgreden las normas varían, algunas son severas y en otros casos son flexibles. La deshonra individual y colectiva es la sanción más

grave, que incluso sanciona a los descendientes hasta la tercera generación de quienes han transgredido las normas.

Kaxumbecua tiene similitudes con el concepto de honor utilizado en occidente; primero, *kaxumbecua* y honor tienen una contraparte que es la vergüenza y la deshonra y segundo existen una serie de rituales simbólicos para dotar a los individuos de honor y honorabilidad y este viene de aquello que se considera sagrado. Una tercera semejanza es que el honor y la *kaxumbecua* no tienen razón de ser si no se alardea o expone ante el colectivo, en ambos se dan una serie de afrentas simbólicas para reafirmar aquellas personas o grupos familiares poseedores de honorabilidad u honor. Y por último, a lo largo de la investigación se demostró que honorabilidad y honor tienen reglas definidas tanto para hombres, mujeres e instituciones y quienes las cumplen son el modelo a seguir, así como aquellos que las infringen son el ejemplo de lo que no se debe hacer.

Kaxumbecua, como ideal de ser humano, no es un modelo reciente, es una característica de los p'urhepecha antiguos que ha perdurado en el tiempo. A pesar de la migración internacional de sus habitantes se conserva y ocupa la cúspide de los valores morales de esta cultura, no por el hecho de migrar se adopta otro sistema de valores y el ya establecido pase a segundo plano o deja de ser importante. Inicialmente partí de la hipótesis de que la migración generaba cambios y resignificaciones en la honorabilidad de los arakeños, sin embargo, llegué a la conclusión de que no es así. La migración ha influido en diferentes formas para mantener los valores morales al interrelacionarse con otros factores como el envío de remesas, el estatus migratorio, la situación económica local y la influencia cada vez más creciente de otras creencias religiosas. En donde se observan cambios es en la puesta en práctica de las normas que lo sustentan, la *kaxumbecua* y se hacen mucho más flexibles dependiendo del contexto y la temática que se quiera analizar. En contextos como Araken se agudizan las normas porque existe una resistencia a la desaparición de aquello que consideran el ideal o modelo a seguir específicamente en los temas de sexualidad y matrimonio. En otros casos hay flexibilidad, ajustes y adaptaciones a las normas que dan honorabilidad, como es el caso de los sistemas de cargos. Estas variaciones dependen de la delicadeza de los temas y de los grados de responsabilidad y honorabilidad que denote la acción.

La kaxumbecua “honorabilidad” y sexualidad

En Araken se observó que la *kaxumbecua* rige las conductas sexuales de hombres y mujeres. Para mantener la *kaxumbecua* en familias de migrantes se emplean dos estrategias principales, la rigurosidad de la norma en matrimonios a la distancia y la flexibilidad en aquellos donde no existe comunicación o se ha disuelto la unión conyugal. En un contexto como Araken la sexualidad sigue siendo un tema de adultos, se aborda una vez que se comienza con la relación conyugal y para referirse a él se hace de forma metafórica. Argumento que las normas en esta materia no cambian porque están entrelazadas con su sistema de creencias y con su religiosidad, de tal manera que para los araqueños las normas son buenas porque las asocian con lo que ellos consideran sagrado. En los casos en donde la pareja mantiene comunicación se observa una rigidez al momento de aplicar la normatividad para los casos de las esposas de migrantes, las reglas se vuelven mucho más estrictas para mantener la *kaxumbecua* familiar en ausencia del jefe de familia. La vigilancia del colectivo hacia la esposa de migrante se hace visible al designar a una persona, integrante de la familia del marido, como el “acompañante” en donde su función principal es vigilar y notificar al esposo migrante y a su familia sobre los actos de la esposa. Mientras que en los casos en donde se disuelven las relaciones conyugales existe una aparente flexibilidad a las normas sexuales, con la justificación de que ya no tienen marido a quien honrar y son los casos en donde las exesposas de migrantes mantienen relaciones de pareja, públicas o de manera clandestina, con otros hombres. Este tipo de relaciones, el colectivo no las acepta, se juzgan y critican a las mujeres que las realizan, sin embargo, es una práctica recurrente.

La permanencia de las normas de la sexualidad que determinan la *kaxumbecua* individual y colectiva depende de instituciones básicas como la familia extensa y el sistema de cargos, principalmente el Cabildo eclesiástico, son ellos los que constantemente insisten en cumplir y hacer cumplir las normas, utilizan distintos rituales y fiestas, que se han vuelto una costumbre para establecer lo que se debe hacer y lo que no. La *kaxumbecua* femenina se promueve mediante cargos religiosos fundamentados en la virginidad. De tal manera que la virginidad es un capital simbólico para las mujeres y su grupo familiar de procedencia.

La virginidad de las mujeres es exaltada y existen una serie de fiestas y rituales exclusivos para dotar de *kaxumbecua*. A pesar de la migración a Estados Unidos las mujeres en el pueblo guardan las normas con respecto al tema de la sexualidad y llegan vírgenes al matrimonio. Durante los rituales de los cargos para las mujeres vírgenes y en la boda se enaltece a las mujeres con esta característica ataviándola con elementos simbólicos, como el vestuario, regalos relacionados con “el pago de la novia”, la suntuosidad de la fiesta que denotan la pureza y *kaxumbecua*. Dichos elementos simbólicos ahora son financiados con remesas de migrantes y sus progenitores pueden o no estar en Araken, lo que no se debe pasar por alto es presumir y enaltecer la virginidad de las mujeres ante la comunidad.

En Araken, en donde las normas morales rigen la sexualidad, los individuos encuentran fisuras para realizar actos que son opuestos a la *kaxumbecua*, la fiesta del carnaval es el reflejo de la prohibición. En esta festividad los hombres hacen alarde de su virilidad con mujeres no indígenas y que son contratadas para desarrollar el papel de caporalas. Los varones emplean recursos, tiempo y su galantería para recibir los favores de dichas mujeres. Entre más recursos posea el hombre, mayor acceso tiene a la caporala, en el terreno de lo simbólico existe una competencia y alarde entre los hombres migrantes y los que no lo son, los primeros al contar con mayor recurso económico pasan más tiempo con las caporalas y quienes no poseen recursos disputan a las mujeres dándose momentos de enfrentamientos físicos entre hombres por las mujeres caporalas. En el lenguaje imaginario colectivo la caporala encarna las acciones y formas contrarias al deber ser femenino, son mujeres desposeídas de *kaxumbecua* y representan lo que no se debe hacer. Repudian a las caporalas mediante actos simbólicos en los espacios públicos, como la plaza y en las calles durante el tercer día de la fiesta, cuando ven pasar a las caporalas las mojan con agua, harina y confeti en señal de desaprobación a los actos que ellas realizan durante la festividad. Sin embargo, es por medio del ritual, donde los jóvenes y hombres en general experimentan sus primeros acercamientos a la vida sexual y con quienes mantienen relaciones extramaritales por corto tiempo fuera de la localidad.

Durante la investigación se encontró, que las normas de la *kaxumbecua* relacionadas con la sexualidad para el caso de los maridos migrantes, son más flexibles. El hombre, la mayoría de las veces, entabla relaciones extramaritales en Estados Unidos. En

algunos casos este tipo de relaciones se afianzan y procrean hijos, en otros, son transitorias y concluyen una vez que el migrante regresa a Araken y este hecho no causa la disolución del matrimonio. Las familias de migrantes explican que las relaciones extramaritales de los migrantes son naturales y si no lo hacen puede enfermar y morir, lo que demuestra que la *kaxumbecua* de un hombre no radica en su castidad sexual, sino en su rol de proveedor económico para el grupo familiar. En el imaginario de los hombres el tener varias mujeres, en su etapa de soltero o casado, exalta su hombría y tal parece que entre hombres compiten por llegar a tener el mayor número de mujeres fuera del matrimonio, el capital económico con que cuentan, determinan las relaciones extramaritales porque quien no lo posee, no puede tener la misma cantidad de mujeres que quien sí lo tiene, en estos casos son los migrantes documentados, los profesionistas y pequeños comerciantes, los que alardean de su virilidad poseyendo el mayor número de mujeres.

Las relaciones extramaritales en matrimonios en donde uno de ellos migra, se aceptan aparentemente para el caso de los varones, mientras que para las mujeres no y son severamente cuestionadas. Es decir, las relaciones extramaritales de mujeres se llevan a cabo de manera clandestina con hombres de la misma comunidad, por lo regular los encuentros son furtivos en la cabecera municipal o en alguna ciudad cercana. Existen los casos en los que familiares cercanos o amigos realizan la función de intermediarios, para que las relaciones extramaritales se den. Lo que indica que es una práctica recurrente entre hombres y mujeres. Es recurrente pero no se puede generalizar para todas las mujeres esposas o familiares de migrantes. Es decir, no por el hecho de que estén separadas de los maridos o entren en estado de viudez mantengan relaciones furtivas con hombres en la localidad. Mi hallazgo contrasta con el caso de las mujeres mixtecas (Asakura, 2005), principalmente en el caso de las viudas, en dicha cultura las mujeres tienen una posición controvertida porque están en desventaja para contraer matrimonio por segunda vez y porque son vistas como mentoras sexuales para los hombres jóvenes y amantes para los hombres casados, desde la percepción masculina son vistas como objetos sexuales. En Araken, siendo comunidad indígena no sucede así, incluso las viudas deben seguir las normas del *sesi irekani* para poder entablar una relación conyugal por segunda vez, más allá de controlar las prácticas sexuales, ellas guardan las reglas de la modestia sexual en la adultez para ingresar al sistema de cargos menores que dan honorabilidad incluso estando

viudas. Por lo que no todas las viudas fungen como mentoras sexuales o amantes de los hombres casados, por tal motivo no se puede generalizar la práctica sexual de las mujeres separadas o viudas.

En Araken las características de la mujeres esposas o familiares de migrantes que mantienen relaciones extramaritales, en su mayoría son mujeres jóvenes, de entre 25 a 50 años de edad, periodo que coincide con el ciclo reproductivo y la ausencia del marido migrante. Tienen bajo nivel educativo, básico principalmente. Se dedican a la elaboración de artesanías y son amas de casa. Lo que demuestra que son mujeres que a pesar de las normas de la *kaxumbecua* y el *sesi irekani* continúan con las prácticas sexuales con hombres que no son sus esposos, aunque lleve implícito la estigmatización, el rechazo y el no ser tomadas en cuenta en la vida comunitaria. Las trasgresoras de las normas son consideradas mujeres “sin vergüenza”. Ellas mantienen relaciones sexuales fuera del matrimonio con individuos de la localidad que no migran y en algunos casos con migrantes que vuelven al pueblo con regularidad. Existe una negociación entre los involucrados, la mayoría de las veces este tipo de relaciones sólo cumple la función de placer sexual, no son relaciones que puedan derivar en relación conyugal, por lo regular se dan entre individuos que ya están casados.

Tener relaciones sexuales con otra persona que no es el esposo o esposa es romper las normas de la *kaxumbecua* colectiva. El acto sexual de los individuos está regido por principios de la *kaxumbecua* vinculados al matrimonio y las alianzas familiares. Por esta razón los individuos niegan las relaciones extramaritales aunque las practiquen, la *kaxumbecua* familiar está por encima del placer o necesidades individuales y las relaciones extramaritales permanecen en la clandestinidad.

Las normas morales que dan honorabilidad son desiguales para las mujeres y la transgresión de las mismas lleva implícita violencia física, verbal y psicológica, la que se refleja en depresiones y enfermedades físicas. Pero sobre todo en las disputas o riñas entre las esposas de migrantes y las familias de sus maridos. Una de las formas en cómo se refleja la desigualdad entre los géneros es cuando a una mujer le hacen *minguarhini*, este concepto significa apartar para sí persona u objeto, mediante el discurso la persona que aparta a otra lo hace con la finalidad de que nadie más se acerque a quien es objeto de

minguarhini y tiene dos connotaciones. Cuando lo practica un hombre hacia una mujer exalta su hombría porque posee a una mujer que no es su esposa. Y en el caso de la mujer, en calidad de depositaria del *minguarhini*, en estado de soltería o casada, es una deshonra porque lleva implícita la práctica sexual. Las mujeres objeto de *minguarhini* son catalogadas como prostitutas, en muchos casos ellas no se enteran de los deseos sexuales que los hombres tienen hacia ellas.

La kaxumbecua “honorabilidad” y el matrimonio

En Araken hombres y mujeres son tomados en cuenta como parte de la comunidad y dotados de *kaxumbecua* una vez que contraen matrimonio o entablan relaciones conyugales. El proceso de alianza matrimonial entre familias de migrantes se ha prolongado, pueden durar desde meses hasta tres años, el argumento principal es que el novio y su familia debe ir a trabajar a Estados Unidos para solventar los gastos de los distintos rituales matrimoniales o porque en la mayoría de los casos los familiares de los novios no se encuentran en la localidad y esperan su regreso para efectuar las alianzas parentales. En Araken las familias de migrantes son las poseedoras de capital económico y simbólico y por consecuencia los arakeños realizan matrimonios para reforzar las alianzas matrimoniales por intereses económicos, para utilizar las redes de parentesco y emprender el proyecto migratorio y finalmente para reforzar la *kaxumbecua* y el estatus social de quienes emparentan por esta vía.

En los matrimonios en donde uno de ellos migra la esposa es quien cumple con los roles establecidos y desempeña los del marido ausente y se agrega bajo su responsabilidad mantener la *kaxumbecua* familiar. En ausencia de los jefes de familia la vigilancia a las mujeres se agudiza mediante el control simbólico desde la distancia, los mecanismos que emplean son diversos, desde los medios de comunicación por un lado hasta las amenazas de disolver las relaciones conyugales si no se respetan las decisiones del marido allende la frontera.

Uno de los hallazgos de la investigación es el cambio en los rituales matrimoniales y elementos que otorgan honorabilidad. El primero de ellos se relaciona con las uniones conyugales que se efectúan en Estados Unidos (el rapto y la boda) y es en Araken donde los

familiares de ambos contrayentes realizan rituales sin la presencia de los novios. Es decir, se celebran bodas sin los novios, ellos el mismo día se fugan o se casan en Estados Unidos, mientras que en Araken se llevan a cabo los rituales de pedir el perdón a la familia de la novia, en los días del casamiento se realiza el parentesco ritual mediante el compadrazgo, es decir, las alianzas familiares entre la familia del novio, la novia y los parientes del padrino de boda, éste último debe estar en Estados Unidos con los novios para que en Araken sus familiares lleven a cabo los rituales.

Los elementos simbólicos que se agregan a los rituales de la boda tienen una fuerte conexión con la migración. La red de parentesco con la que cuenta la familia de los contrayentes aumenta el pago de la novia. Las hijas de migrantes que se casan en Araken, el dote matrimonial contienen elementos propios de los migrantes como aparatos electrodomésticos, ropa tradicional mucho más costosa y en ocasiones confeccionadas con telas traídas de Estados Unidos. Pero sobre todo en el imaginario de la gente se cree que casarse en una familia de migrantes extiende la posibilidad de facilitar el proyecto migratorio y mejorar las condiciones de vida de la nueva familia. Los migrantes poseedores del capital simbólico establecen una serie de diferencias entre lo que es bueno y malo, correcto e incorrecto en los rituales de la boda y son ellos quienes marcan las tendencias y adhesión de elementos simbólicos a los rituales de la boda mediante las afrentas o competencias simbólicas entre las familias.

Durante la investigación se observó que a pesar de la migración transnacional las normas morales que denotan *kaxumbecua* en el matrimonio se siguen conservando y son llevadas a cabo por las mujeres en Araken a pesar de contraer matrimonio con familias de migrantes. Las esposas de migrantes guardan las normas del *sesi irekani* en matrimonio porque es la forma en cómo ellas adquieren honorabilidad. El *sesi irekani* en el matrimonio se modifica, ya no se lleva a cabo en pareja, como es el ideal del valor moral, es en la mujer en quien recaen las normas a ella socialmente se le presiona para que las guarde y respete los valores morales.

En un contexto de migración transnacional cuando las normas del *sesi irekani* en el matrimonio no se cumplen, expone las desigualdades de género, específicamente en el caso de las esposas de migrantes, son mujeres que viven supeditadas a la toma de decisiones del

marido y a la familia de éste, principalmente de los suegros. Las mujeres que disuelven la unión conyugal pierden la *kaxumbecua* femenina que se adquiere sólo mediante el matrimonio, porque da el estatus de ser vista socialmente como señora. Una mujer separada no entra en la categoría de señora, mucho menos en la de soltera, la primera se relaciona con el matrimonio, mientras que la segunda con la virginidad, la separada no tiene categoría social, por lo tanto es rechazada en la familia y en la comunidad. La *kaxumbecua* femenina se recupera una vez que la mujer vuelve a establecer una relación de pareja y es tomada en cuenta en la vida comunitaria. Aunque en la mayoría de las ocasiones las relaciones intrafamiliares son tensas y problemáticas en este tipo de uniones, no se permite la separación con el segundo conyugue y se afianzan una vez que se procrean hijos.

En Araken a raíz de la migración, la disolución de la unión conyugal es una práctica recurrente, lo que no se permite es el divorcio, la gente en la comunidad tiene la creencia que el matrimonio es una alianza que perdura porque involucra a grupos familiares y son éstos los que indirectamente obligan a los contrayentes a restablecer las uniones conyugales aunque hayan pasado años sin comunicación. Por lo regular es el hombre quien procrea hijos con otras mujeres, la esposa siempre será reconocida socialmente y es por quien el marido adquiere *kaxumbecua* y participación social. Si el matrimonio o la unión conyugal es el medio para tener presencia social, esto ha generado que los individuos, hombres y mujeres, migrantes y no migrantes sostengan más de dos relaciones conyugales a lo largo de su vida, si el ideal es el vivir en pareja, esta se cumple y es donde funcionan los arreglos matrimoniales y alianzas parentales entre grupos familiares.

Kaxumbecua “honorabilidad familiar”, migrantes y sistema de cargos religiosos

El presente estudio parte de la idea que la *kaxumbecua* familiar y en general el sistema de valores morales es flexible y se ajusta a los contextos y procesos sociales que viven los arakeños para permitirles continuar con las costumbres y tradiciones locales a pesar de la migración transnacional. Esto ha logrado que tanto las instituciones en el sistema de cargos religiosos, rituales y fiestas continúen en Araken. El Cabildo eclesiástico como institución ha desempeñado un papel central en la permanencia del sistema de valores morales,

principalmente en la preservación de la *kaxumbecua* familiar, mediante discursos en los rituales que reafirman las normas que dotan de *kaxumbecua* a los individuos y grupos familiares. El Cabildo eclesiástico está representado por personas que gozan de *kaxumbecua*, en cierta manera son los guardianes de la tradición en el pueblo, ellos son quienes deciden e invitan a tomar los cargos y en casos de contingencia son los que solucionan o dan salida a los problemas, como en los casos en que no hay cargueros para los santos a pesar de la migración ellos son una pieza central para mantener tradiciones y costumbres, además de ser *kaxumbitiecha* poseen poder y autoridad local.

La migración transnacional no reconfigura de manera drástica la *kaxumbecua* en el sistema de cargos religioso, los cambios son paulatinos y visibles sólo a través del tiempo. Los arakeños tienen poco más de siete décadas de historia migratoria a Estados Unidos y podemos observar transformaciones de forma y fondo. Las transformaciones de forma se visualizan en los rituales y fiestas. Existe una sustitución de elementos y objetos simbólicos en las ofrendas producto de la migración de los arakeños. Por ejemplo, el maíz para los adornos de los altares de los santos es sustituido por dinero en dólares, las flores que anteriormente eran silvestres y recolectados en la comunidad, ahora son artificiales y traídas de Estados Unidos porque algún migrante las donó, en otros casos los vestuarios de los santos son confeccionados con telas traídas de Estados Unidos. Y no solamente es en el rubro de lo religioso, incluso la materia prima con que se elaboran las artesanías de telar de cintura son traídas de California, Tennessee o algún otro estado norteamericano.

En las afrentas simbólicas se observa el dominio del capital económico de los migrantes. Cada vez más se involucraron elementos a los rituales y festividades, ropa, música, comida y adornos traídos o que mantienen fuerte influencia con la cultura de mexicana en Estados Unidos. Los grupos que amenizan en las verbenas populares son los mismos que amenizan en los bailes donde radican los mexicanos en Estados Unidos, sólo por poner algún ejemplo. Es decir, hay una mezcla cultural constante y se han adoptado nuevas prácticas de consumo en Araken producto de la movilidad de sus habitantes. La migración a Estados Unidos ha llevado un proceso de diferenciación social y realineamiento de sectores de clase. Las familias o linajes que cuentan con mayor número de migrantes son quienes se han posicionado en el sistema de cargos, desplazando aquellos

grupos familiares que no cuentan con migrantes o que no mantienen comunicación con ellos.

Los cambios que son de fondo respecto al sistema de cargos y los valores morales, en este caso la *kaxumbecua* familiar se observan en dos puntos: los migrantes como poseedores del capital simbólico y como centralizadores de los cargos mayores y la transfiguración del *parandi* “ofrenda” producto de la migración. En el primer caso a lo largo de dos décadas de migración los migrantes y sus familias son quienes acceden al cargo del Santo Patrón, primero porque poseen un capital económico que se invierte en las fiestas para transfigurarse en un capital simbólico. De esta manera ellos mismos son los que han elevado los costos de los cargos y por consiguiente sólo entre ellos pueden competir mediante las afrentas simbólicas. Un arakeño que no migra, difícilmente accede al cargo de *Jendi* porque sus ingresos no pueden costear la suntuosidad de las fiestas y rituales. Se traduce que el sistema de cargos mayores depende directamente del envío de remesas de los migrantes, lo que significa que las crisis económicas de los últimos años y el desempleo de los arakeños en Estados Unidos, afectan directamente en las fiestas y rituales en la localidad.

A lo largo de los años las remesas de migrantes fueron tomando importancia y llevó a una transfiguración del *parandi* al Santo Patrón y al carguero-migrante. Los poseedores de capital económico basados en la tenencia de la tierra y la producción agrícola era quienes accedía a cargos mayores, porque la forma de cómo financiar la fiesta derivaba en parte de los bienes materiales poseídos, se ofrendaba trabajo y productos agrícolas propios de la localidad. En los últimos años esos elementos cambiaron y fueron sustituidos por las remesas de quienes acceden al cargo mayor, actualmente se ofrenda dinero en dólares, y adquieren un simbolismo que da estatus social a quien lo aporta. El objetivo es mantener la *kaxumbecua* familiar utilizando recursos obtenidos del trabajo individual y colectivo.

El Cabildo eclesiástico accede a realizar cambios de fondo para mantener la tradición. Permiten que las mujeres esposas de migrantes desarrollen cargos que anteriormente les eran negados, pero esas familias son las que financian y por eso aceptan que lleven a cabo los cargos. Varios son los factores que inciden, la parte económica, pero también la creciente conversión de arakeños al protestantismo. En una población

demográficamente pequeña como Araken de no hacer excepciones a las normas para ingresar al sistema de cargos en poco tiempo desaparecerían. Ejemplo de ello fue el año 2014, por primera vez en la historia de la comunidad no hubo persona alguna que ostentara el cargo mayor de *Jendi*, lo migrantes se negaron por la difícil situación económica actual (después de que años anteriores pedían el cargo y se les otorgaba hasta tres o cuatro años después), los lugareños que no migran, tampoco accedieron por los costos que representa, el Cabildo y las autoridades civiles entraron en pánico y desesperación. Los rituales no se llevaron a cabo y se percibió un estado de desánimo en la población. A finales de noviembre las autoridades civiles y religiosas convencieron a un artesano, no migrante, a tener el cargo con la consigna de que las autoridades y el pueblo ayudarían a solventar los gastos.

Lo que significa que hay una negociación y adaptación en las formas de acceder a los cargos y preservar la *kaxumbecua* familiar incluso el honor de una comunidad. En el imaginario de la gente no es posible no cumplir con los rituales y fiestas a los santos porque según sus creencias, de ello dependen la estabilidad social, las buenas cosechas, la salud, la cuestión laboral de los que están en el pueblo y de los que migran, de eso depende la vida misma. Esto ha llevado a que se modifique constantemente el sistema de cargos y sus normas y accedan migrantes, hombres, mujeres, *kaxumbetiechas* o no, el objetivo es cumplir con lo que los santos y humanos necesitan para existir en este mundo.

Tareas pendientes

A lo largo de la investigación varios temas fueron anotados como futuras tareas por realizar. La primera de ellas surge por estudiar cómo se aplican las normas de la *kaxumbecua* en los lugares de residencia de los arakeños en Estados Unidos. Esto porque la investigación se centró en Araken, y constantemente saltaba la pregunta sobre qué sucede con los arakeños en un contexto culturalmente distinto, donde las normas morales no tienen como fin último la honorabilidad. Habrá que estudiar si los hijos de arakeños nacidos en Estados Unidos aprenden y practican los valores morales como sus iguales en Araken o

existen modificaciones a las normas en una generación que tiene poco o nulo contacto con las costumbres y forma de vida de sus padres.

En segundo lugar un futuro tema de investigación es realizar un estudio comparativo entre el sistema de cargos religioso y el sistema de cargos de lo civil. Por falta de tiempo no se sistematizó la información en este rubro. La migración de arakeños incidió de manera directa en este rubro. Quienes ingresan al sistema de cargo de lo civil no necesariamente lo hacen por mantener la *kaxumbecua* familiar, sin embargo, sí se les exige cumplir con las normas del *sesi irekani* “vivir bien”, teniendo como principal base el servicio y respeto a la comunidad. En este sentido, contrario a lo que sucede en los cargos religiosos, quienes acceden a los cargos son arakeños exmigrantes o que radiquen en la comunidad por más de dos años. Sin embargo, los arakeños migrantes cada vez más reclaman dichos espacios y de manera indirecta tienen participación, designan recursos e ideas políticas con aquellos ex migrantes que son autoridad y con quienes mantienen comunicación directa. Por otro lado, al realizar el capítulo VI de la tesis me di cuenta de que en esta comunidad existen elementos para analizar un tercer sistema de cargos vinculado con el parentesco, los linajes y las fiestas familiares. “El sistema de cargos intrafamiliar” tiene las mismas características que el religioso y civil, en las fiestas y rituales familiares existe toda una jerarquía que se rige por un sistema de creencias y roles estrictamente designados para mantener la ayudanza, reciprocidad, servicio hacia las familias involucradas. Por ahora sólo se anuncia en este párrafo porque faltan elementos y trabajo de campo para demostrar la hipótesis aquí planteada.

Debido a que el análisis estuvo orientado a la *kaxumbecua* en familias de migrantes no fue posible ahondar el tema de la medicina tradicional y hechicería en un contexto de migración transnacional. En el capítulo segundo se dedicó un apartado para abordar el tema, sin embargo hay mucho que analizar en este rubro porque se relaciona con el sistema de creencias, la parte de los rituales simbólicos en la hechicería y cómo a través de las fronteras nacionales los p'urhepecha migrantes reproducen las prácticas para obtener sanación a sus padecimientos físicos y espirituales. Los medios de comunicación y la tecnología facilitan el intercambio de prácticas y rituales, al igual que la honorabilidad éstas

no se modifican a corto plazo por la influencia de la migración, sino al contrario se fortalecen y se adaptan a las necesidades de los araqueños en movimiento.

BIBLIOGRAFÍA

Aguirre Beltrán, Gonzalo, 1992, *El proceso de aculturación y el cambio sociocultural en México*, México, Universidad Veracruzana, Instituto Nacional Indigenista, Gobierno del Estado de Veracruz, Fondo de Cultura Económica.

-----, 1995, *Problemas de la población Indígena de la Cuenca del Tepalcatepec*, vol. I y II, México, Fondo de Cultura Económica, Universidad Veracruzana, Instituto Nacional Indigenista, Gobierno del Estado de Veracruz.

Alarcón, Rafael, 1999, “Migración internacional y región: El Bajío Zamorano en la década perdida”, en: *Papeles de Población*, vol. 5, núm. 22, octubre-diciembre, México, Universidad Autónoma del Estado de México.

Alcalá, Jerónimo de, 2008, *Relación de Michoacán. Estudio introductorio* Jean-Marie G. Le Clézio, Premio Nobel de Literatura, México, El Colegio de Michoacán.

Álvarez Pérez, Micaela, Gabriela Robledo Hernández y Georgina Sánchez Ramírez, 2012, “Migrar, cambiar y continuar. Dos generaciones de mujeres indígenas en la búsqueda de autonomía”, en: Tuñón Pablos, Esperanza y Martha Luz Rojas Wiesner, coordinadoras, *Género y migración*, vol. II, México, ECOSUR, El Colegio de la Frontera Norte, El Colegio de Michoacán, CIESAS.

Anguiano Téllez, María Eugenia y Miguel J. Hernández Madrid, Editores, 2002, *Migración internacional e identidades cambiantes*, Zamora, Michoacán, El Colegio de Michoacán.

Arias, Patricia y Ofelia Woo Morales, coordinadoras, 2007, *¿Campo o ciudad?: nuevos espacios y formas de vida*, Guadalajara, Jalisco, Universidad de Guadalajara, Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades.

Ariza, Marina y María Eugenia D’ Aubeterre, 2009, “Contigo en la distancia, Dimensiones de la conyugalidad en migrantes mexicanos internos e internacionales”, en: Rabell Romero, Cecilia, *Tramas familiares en el México contemporáneo. Una perspectiva sociodemográfica*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, El Colegio de México, pp. 357-391.

-----, 2000, *Ya no soy la que dejé atrás...Mujeres migrantes en República Dominicana*, México, IISUNAM-Plaza y Valdés editores.

Arizpe S., Lourdes, 1979, *Indígenas en la ciudad de México: el caso de las “Marías”*, México, SEP/Diana.

Asakura, Hiroko, 2005, *Cambios y continuidades: el empoderamiento de las mujeres mixtecas en la sexualidad y la maternidad en el contexto migratorio transnacional*,

México, Centro de investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social. Tesis doctoral.

Bade, Bonnie, 2004, “Aquí estamos: trabajo agrícola, enfermedad y alternativas a la biomedicina entre las familias mixtecas migrantes en California”, en: Fox. Jonathan y Gaspar Rivera-Salgado, coordinadores, *Indígenas mexicanos migrantes en los Estados Unidos*, México, Cámara de Diputados, LIX Legislatura, *University of California*, Universidad Autónoma de Zacatecas, Porrúa.

Barabas Alicia M., 2003, coordinadora, *Diálogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México*, volumen I, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

-----, 2008, “Los migrantes indígenas de Oaxaca en Estados Unidos: fronteras, asociaciones y comunidades”, en: Velazco Ortiz, Laura, coordinadora, *Migración, frontera e identidades étnicas transnacionales*, México, El Colegio de la Frontera Norte, Miguel Ángel Porrúa.

Barrera Bassols Dalia y Cristina Oehmichen Bazán, 2000, *Migración y relaciones de género en México*, México, Gimtrap, UNAM.

Barrientos Pereira, Patricio, 2005, *La construcción social del indígena en espacios urbanos latinoamericanos*, Zamora, Michoacán, El Colegios de Michoacán.

Bautista Ramírez, Macario Lauro, 2011, *Walapaxkit/El noviazgo entre los jóvenes de bachillerato en San Andrés Tlayehualancingo, Pue.*, México, Centro de Investigación y Estudios Superiores en Antropología Social, Unidad Golfo, tesis de maestría.

Bayona Escat, Eugenia, 2011, “Migración en Pamatácuaro. La participación inversión de los hijos ausentes”, en: *Gaceta de Antropología*, núm. 27/2 Valencia, España, Universidad de Valencia, Departamento de Antropología.

Beals, Ralph Larson, (1992), *Cherán: un pueblo de la sierra tarasca*, México, El Colegio de Michoacán.

Berruecos, Luis, 1976, *El compadrazgo en América Latina. Análisis antropológico de 106 casos*, México, Instituto Indigenista Interamericano, serie Antropología Social, núm. 15.

Boruchoff, Judith A., 2009, “Equipaje cultural: objetos, identidad y transnacionalismo, en Guerrero y Chicago”, en: Mummert, Gail, editora, *Fronteras fragmentadas*, México, El Colegio de Michoacán, CIDEM.

Bourdieu, Pierre, 1968, “El sentimiento de honor en la sociedad de Cabília”, en: Peristiany, J. G., *El concepto de honor en la sociedad mediterránea*, Barcelona, Editorial Labor S.A.

-----, 1988, *La distinción. Criterios y bases sociales del gusto*, Madrid, Taurus.

-----, 1990, *Sociología y cultura*, México, Grijalbo-Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

-----, 1991, *El sentido práctico*, Madrid, Taurus Humanidades.

-----, 1997, *Razones prácticas sobre la teoría de la acción*, Barcelona, España, Editorial Anagrama S. A.

Brettell, Caroline y R. J. Simon, 1986, *International Migration. The Female Experience, USA*, Rowman & Allanheld Publishers.

Calderón Chelius, Leticia, 1994, “Migración indígena a Estados Unidos y la frontera norte”, en: *El Cotidiano. Revista de la realidad mexicana actual*, México, núm. 62, año, 10, UAM-Azcapotzalco.

Cámara Barbechano, Fernando, 1996, “Organización religiosa y política en Mesoamérica”, en: Korsbaek, Leif, *Introducción al sistema de cargos*, (antología), México, Universidad Autónoma del Estados de México.

Canales Alejandro I., e Israel Montiel Armas, 2003, “Vivir del dólar: hogares, remesas y migración”, en: López Castro, Gustavo, coordinador, *Diáspora michoacana*, México, El Colegio de Michoacán, Gobierno del Estado de Michoacán.

-----, 2004, “Vivir del Norte: perfil sociodemográfico de los hogares perceptores de remesas en una región de alta emigración”, en: Ariza, Mariana y Orlandina de Oliveira, coordinadoras, *Imágenes de la familia en el cambio de siglo*, México, Instituto de Investigaciones Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México.

Cancian, Frank, 1976, *Economía y prestigio en una comunidad maya. El sistema religioso de cargos en Zinacantán*, México, SEP-INI.

Carol Zabin, coordinadora, 1992, *Migración oaxaqueña a los campos agrícolas de California*, México, *University of California*, Instituto Nacional Indigenista.

Carrasco Rivas, Guillermo y David Robichaux, 2005, “Parentesco, compadrazgo y ayuda: el caso de las fiestas de quinceañeras en Tlaxcala”, en: Robichaux, David, compilador, *Familia y parentesco en México y Mesoamérica. Unas miradas antropológicas*, México, Universidad Iberoamericana.

Carrillo, Jorge H. y Alberto Hernández H., 1988, “La migración femenina hacia la frontera norte y los Estados Unidos”, en: *Migración en el occidente de México*, Gustavo López Castro (editor), Sergio Pardo Galván, coordinador, México, El Colegio de Michoacán.

Castro Gutiérrez, Felipe, 2002, “Alborotos y siniestras relaciones: la república de indios en Pátzcuaro colonial” en: *Relaciones*, núm. 89, invierno de 2002, vol. XXIII, Zamora, Michoacán, El Colegio de Michoacán.

Chávez Blancarte, Marina, 2003, “Enfermarse y curarse en Chicago: la practicas de autoatención”, en: López Castro, Gustavo, coordinador, *Diáspora michoacana*, México, El Colegio de Michoacán, Gobierno del Estado de Michoacán.

Chávez Rivadeneyra, David Alberto, 2014, *Y tú ¿cuándo vas a ir al Norte? Consecuencias de la migración en el lenguaje verbal y no verbal de los purépecha*, México, Centro de Investigación y Estudios Superiores en Antropología Social, tesis de doctorado.

Cira Gómez, Yadira, 2003, “Identidad étnica y Genero. Entre la permanencia y el cambio”, en: Estudios Michoacanos XI, México, El Colegio de Michoacán.

Córdova Plaza Rosío, 2003, Los peligros del cuerpo. Género y sexualidad en el centro de Veracruz, México, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Plaza y Valdez Editores.

-----, 2003 “Reflexiones teórico-metodológicas en torno al estudio de la sexualidad”, en: Revista Mexicana de Sociología, año 65, núm. 2, abril-junio, Instituto de Investigaciones Sociales, México.

Correa, Castro Yolanda, 2009, Ahora las mujeres se mandan solas. Migración transnacional y relaciones de género, México, Universidad Autónoma de Querétaro, Plaza y Valdés.

Cucchiari, Salvatore, 2013, “La revolución de género y la transición de la horda bisexual a la banda patrilocal: los orígenes de la jerarquía de género”, en: Marta Lamas, compiladora, *El género. La construcción cultural de la diferencia sexual*, 4ª reimpresión, México, Porrúa, Programa Universitario de Estudios de Género, UNAM.

D'Aubeterre Buznego, María Eugenia, 2000, *El pago de la novia. Matrimonio, vida conyugal y practicas transnacionales en San Miguel Acuexcomac, Puebla*, México, El Colegio de Michoacán, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades.

-----, 2002, "Migración transnacional, mujeres y reacomodos domésticos, en: Marroni, María da Gloria, y María Eugenia D'Aubeterre Buznego, coordinadoras, *Con voz propia, mujeres rurales en los noventas*, México, Instituto de Investigaciones Sociales y Humanidades, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

-----, 2003, "Los múltiples significados de robarse la muchacha: el robo de la novia en un pueblo de migrantes del estado de Puebla", en: Robichaux, David, *El matrimonio en Mesoamérica ayer y hoy. Unas miradas antropológicas*, México, Universidad Iberoamericana.

-----, 2006 "Mujeres y espacio social transnacional: maniobras para renegociar el vínculo conyugal, en: Barrera Bassols Dalia y Cristina Oehmichen Bazán (editoras), *Migración y relaciones de género en México*, México, GIMTRAP, UNAM/IA.

-----, 2007, "Aquí respetamos a nuestros maridos". Migración masculina y trabajo femenino en una comunidad de origen nahua del estado de Puebla", en: Ariza Marina y Alejandro Portes, coordinadores, *El país transnacional: migración mexicana y cambio social a través de la frontera*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Sociales.

Dávalos López, Enrique, 2005, "La sexualidad entre los pueblos mesoamericanos prehispánicos. Un panorama general", en: Szasz Ivonne y Susana Lerner, compiladoras, *Sexualidades en México. Algunas aproximaciones desde la perspectiva de las ciencias sociales*, México, El Colegio de México.

De León, Torres María Soledad, 2010, *Palabra de mujer. Familia, género y narrativa en Totatiche, Jalisco*, México, El Colegio de Michoacán.

DeWalt, Billy, 1974, “Cambios en los sistemas de cargo en Mesoamérica”, *América Indígena*, vol. 34, núm. 2.

Diccionario Grande de la Lengua de Michoacán, 1991, tomo I español-tarasco, tomo II tarasco-español. Fímax Publicistas, Morelia, Michoacán, México. (Introducción, paleografía y notas de J. Benedict Warren).

Dimas Huacuz, Néstor, 2013, *Sési irekani juramukua jukaratini/ El buen vivir y el mandato*, ponencia presentada en el II Seminario de Cultura P’urhepecha. *Juramukua* (governabilidad de la casa), Zamora, Michoacán, El Colegio de Michoacán, A.C.

Dinerman, Ira, R., 1978, “Ritual y realidad: auto-imagen de las mujeres tarascas sobre el papel económico”, en: *América Indígena*, Col. XXXVIII, núm. 3. Julio-septiembre.

Durand, Jorge, 1994, *Más allá de la línea. Patronos migratorios entre México y Estados Unidos*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

-----, 2007, “Origen y destino de una migración centenaria”, en: Ariza, Marina y Alejandro Portes, *El país transnacional: migración mexicana y cambio social a través de la frontera*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Sociales.

-----, y Douglas S. Massey, 2003, *Clandestinos. Migración México-Estados Unidos en los albores del siglo XXI*, México, Universidad Autónoma de Zacatecas, Miguel Ángel Porrúa.

Escalante Betancourt, Yuri, 2005, “La dimensión política del mitote tepehuano. Flujos del simbolismo de poder en el contacto intercultural”, en: Pérez-Taylor, Rafael, editor, *IV Coloquio Paul Kirchhoff. Las expresiones del poder. Homenaje al Doctor Claudio Esteva Fabregat*, México, Universidad Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas.

Espinosa, Víctor M., 1998, *El dilema del retorno: migración, género y pertenencia en un contexto transnacional*, Zamora, Michoacán, El Colegio de Michoacán.

Fernández-Ruíz, Guillermo, 2003 “Crónica sincrónica de la migración michoacana”, en: López Castro, Gustavo, coordinador, *Diáspora michoacana*, México, El Colegio de Michoacán, Gobierno del Estado de Michoacán.

Flores, Enrique y Mariana Masera (coords.) Claudia Carranza, Santiago Cortés H., Berenice Granados, Cecilia López R. y José Manuel Mateo (eds.), 2010, *Relatos populares de la inquisición novohispana. Ritos, magia y otras “supersticiones”, siglos XVII-XVIII*, Madrid, España, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Universidad Nacional Autónoma de México.

Foucault, Michel, 1986, *Historia de la sexualidad 2. El uso de los placeres*, Siglo XXI, México.

-----, 1977, *Historia de la sexualidad 1. La voluntad de saber*, Siglo XXI, México.

Fox, Jonathan y Gaspar Rivera-Salgado, 2004, coordinadores, *Indígenas mexicanos migrantes en los Estados Unidos*, México, Cámara de Diputados, LIX Legislatura, University of California, Universidad Autónoma de Zacatecas, Porrúa.

Franco Mendoza, Moisés, 2012, “La formación de líderes en la meseta p’urhepecha”, en: Martínez Gracián, Francisco y Álvaro Ochoa Serrano, editores, *Espacios y saberes en Michoacán*, Zamora, Casa de la Cultura del Valle de Zamora, Ediciones Palenque, Editorial Morevallado.

Franco Pellotier, Victor M., 2003, “El ritual de petición matrimonial entre los amuzgos: arreglo de relaciones interfamiliares”, en: Robichaux, David, *El matrimonio en Mesoamérica ayer y hoy. Unas miradas antropológicas*, México, Universidad Iberoamericana.

Gallardo Ruiz, Juan, 2005, *Medicina tradicional p'urhépecha*, México, El Colegio de Michoacán, Universidad Indígena Intercultural de Michoacán.

García, Mora, Carlos, 2014, *Indicios etnográficos de la jakájkukwa (la creencia purépecha)*, Sociedad Mexicana de Antropología, XXX Reunión de Mesa Redonda, Querétaro, Ponencia.

<https://dl.dropboxusercontent.com/u/4569787/CREENCIA%20PUR%C3%89PECHApone ncia.pdf>

Garma, Carlos y Alberto Hernández, 2009, “Los rostros étnicos sobre las adscripciones religiosas”, en: Hernández, Alberto y Carolina Rivera (coords), *Regiones y religiones en México: estudios de transformación socioreligiosa*, México, El Colegio de la Frontera Norte, CIESAS.

Gilberti, Fray Maturino 1997, *Vocabulario de la lengua de mechuacan*, transcripción de Agustín Jacinto Zavala, Zamora, Michoacán, México, El Colegio de Michoacán, Fondo Teixidor.

Giménez Gilberto, 2007, *Estudios sobre la Cultura y las identidades sociales*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, ITESO, México.

Glick Schiller, Nina y Georges E. Fouron, 2003, “Los terrenos de la sangre y la nación: los campos sociales transnacionales haitianos”, en: Portes Alejandro, Luis Guarnizo y Patricia Landolt, coordinadores, *La globalización desde abajo: transnacionalismo inmigrante y desarrollo. La experiencia de Estados Unidos y América Latina*, México, FLACSO-México, FLACSO, Miguel Ángel Porrúa.

Glick Schiller, Nina, Linda Basch y Cristina Blane Szanton, 1992, “*Transnationalism: A new analytic framework for understanding migration*”, en N. Glick Schiller, L. Basch y C. Blane-Szanton, eds., *Towards a transnational perspective on migration: race, class,*

ethnicity and nationalism reconsidered. New York, Annals of the New York Academy of Sciences, vol. 645.

Goloubinoff, Marina, 2003 “¿Por qué se roba la novia? Las razones de una costumbre negada pero viva”, en: Robichaux, David, *El matrimonio en Mesoamérica ayer y hoy. Unas miradas antropológicas*, México, Universidad Iberoamericana.

González Becerril y Juan Gabino, coordinadores, 2007, *Migración internacional: efectos de la globalización y las políticas migratorias*, Toluca, Edo., de México: Gobierno del Estado de México.

González Montes, Soledad, 2006, “La violencia conyugal y la salud de las mujeres desde la perspectiva de la medicina tradicional en una zona indígena”, en: Torres Falcón, Marta, compiladora, *Violencia contra las mujeres en contextos urbanos y rurales*, México, El Colegio de México.

González-López, Gloria, 2009 *Travesías eróticas. La vida de mujeres y hombres migrantes*, México, Instituto Nacional de Migración, Centro de Estudios Migratorios, Miguel Ángel Porrúa.

Grammont, Hubert C. de, Sara María Lara Flores, Martha Judith Sánchez Gómez, 2004, “Migración rural temporal y configuraciones familiares (los casos de Sinaloa, México; Napa y Sonoma, EE.UU.)”, en: Ariza, Mariana y Orlandina de Oliveira, coordinadoras, *Imágenes de la familia en el cambio de siglo*, México, Instituto de Investigaciones Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México.

Hamersley, Martyn y Atkinson Paul, 1994, *Etnografía-métodos de investigación*, Paidós, México.

Héritier, Françoise, 2002, *Masculino/femenino. El pensamiento de la diferencia*, España, Ariel Antropología.

Hernández Lara, Itzel, 2013, *Prácticas familiares transnacionales en familias indígenas con hijos (as) migrantes de los Valles Centrales de Oaxaca*, México, El Colegio de México, tesis de doctorado.

Hernández, Madrid, Miguel J., 2002 “Creyentes religiosos en movimiento. La intersección de búsquedas identitarias entre México y Norteamérica”, en: Anguiano Téllez, María Eugenia y Miguel J. Hernández Madrid, editores, *Migración internacional e identidades cambiantes*, México, El Colegio de Michoacán, El Colegio de la Frontera Norte.

-----, Madrid, Miguel J., 2003, “Diversificación religiosa y migración en Michoacán”, en: López Castro, Gustavo, coordinador, *Diáspora michoacana*, México, El Colegio de Michoacán, Gobierno del Estado de Michoacán.

Holland, W.R., 1963, *Medicina maya en los Altos de Chiapas*, México, Instituto Nacional Indigenista, SEP-IN, núm. 2.

Hondagneu-Sotelo, Pierrette, 2007, “La incorporación del género a la migración: ‘no solo para feministas’ - ni sólo para la familia”, en: Ariza Marina y Alejandro Portes, *El país transnacional: migración mexicana y cambio social a través de la frontera*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Sociales.

Huacuz Elías, María Guadalupe y Anabella Barragán Solís, 2003, *Diluyendo las fronteras: género, migración internacional y violencia conyugal en Guanajuato*, Guanajuato: Instituto de la Mujer Guanajuatense.

Jacinto Zavala, Agustín y Kambe Tamiyo, 2002, “Entrevista con Tata Máximo (Maxwell Dwight Lathrop, M. A.)”, en: *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, núm. 89, vol. XXIII, México, El Colegio de Michoacán.

Juchari Anapu, 1946, año 1, número 3, Cherán, Michoacán.

Kemper, Robert V., 2011, “Estado y Antropología en México y Estados Unidos: Reflexiones sobre el Proyecto Tarasco”, en: *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, núm. 128, vol. XXXII, México, El Colegio de Michoacán.

Korsbaek, Leif, 1996, *Introducción al sistema de cargos (Antología)*, México, Universidad Autónoma del Estado de México.

Kuthy, Lourdes, 2003, “Parentesco y matrimonio en la sociedad tarasca prehispánica”, en: Robichaux, David, *El matrimonio en Mesoamérica ayer y hoy. Unas miradas antropológicas*, México, Universidad Iberoamericana.

-----, 2003, “El control de los puestos políticos. La elite tarasca en el siglo XVI”, en: Paredes Martínez Carlos y Marta Terán, coordinadores, *Autoridad y gobierno indígena en Michoacán*, volumen I, México, El Colegio de Michoacán, Centro de Investigación y Estudios Superiores en Antropología Social, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.

Lamas, Marta, 2005, “Sexualidad y género: La voluntad del saber feminista”, en: Ivonne Szasz y Susana Lerner, compiladoras, *Sexualidades en México. Algunas aproximaciones desde la perspectiva de las ciencias sociales*, 1ª reimpresión, México, El Colegio de México.

-----, 2013, “La antropología feminista y la categoría ‘género’”, en: Marta Lamas, compiladora, *El género. La construcción cultural de la diferencia sexual*, 4ª reimpresión, México, Porrúa, Programa Universitario de Estudios de Género, UNAM.

Leco Tomás, Casimiro, 2009, *Migración indígena a Estados Unidos: purhépechas en Burnsville, Norte Carolina*, Morelia, Michoacán, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.

Lemus Jiménez Alicia, 2013, *Las mujeres p'urhepecha y la toma de decisiones (estudio de casos)*, ponencia presentada en el II Seminario de Cultura P'urhepecha. *Juramukua* (Gobernabilidad de la casa), Zamora, Michoacán, El Colegio de Michoacán, A.C.

-----, 2008, *Migración en la Sierra P'urhépecha a los Estados Unidos de Norteamérica durante la primera y segunda etapa del Programa Bracero, 1942-1954*, México, D. F., Universidad Iberoamericana, tesis de maestría.

Levitt, Peggy y Nina Glich Schiller, 2006, “Perspectivas internacionales sobre migración”, en: Portes, Alejandro y Josh DeWind, coordinadores, *Repensando las migraciones. Nuevas perspectivas teóricas y empíricas*, México, Instituto Nacional de Migración, Universidad Autónoma de Zacatecas, Miguel Ángel Porrúa.

Ley de División Territorial del Estado de Michoacán de Ocampo, 1910 Talleres de la Escuela Industrial Militar Porfirio Díaz. Morelia, Michoacán.

López Austin, Alfredo, 2012, *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas.

López Castro, Gustavo, 1986, *La casa dividida. Un estudio de caso sobre la migración a Estados Unidos en un pueblo michoacano*, Zamora, El Colegio de Michoacán, Asociación Mexicana de Población.

Lutz Bruno e Ivonne Vizcarra Bordi, 2007, “Entre el metate y el sueño canadiense: representaciones femeninas mazahuas sobre la migración contractual transnacional”, en: *Amerique Latine Histoire et Memoire. Les Cahies ALHIM*, 14, [en línea] URL: <http://alhim.Revues.org/index2592.html>.

Maldonado, Centolina y Patricia Artía, 2004, “Ahora ya despertamos”: participación política de las mujeres en el Frente Indígena Oaxaqueño Binacional”, en: Fox Jonathan y Gaspar Rivera-Salgado, coordinadores, *Indígenas mexicanos migrantes en los Estados*

Unidos, México, Cámara de Diputados, LIX Legislatura, *University of California*, Universidad Autónoma de Zacatecas, Porrúa.

Malkin, Victoria, 2009, “La reproducción de relaciones de género en la comunidad de migrantes mexicanos en New Rochelle, Nueva York”, en: Mummert, Gail, editora, *Fronteras fragmentadas*, México, El Colegio de Michoacán, CIDEM.

Márquez Joaquín, Pedro, Editor, 2007, *¿Tarascos o Purhepecha? Voces sobre antiguas y nuevas discusiones en torno al gentilicio michoacano*. El Colegio de Michoacán, Instituto de Investigaciones Históricas de la UMSNH, Universidad Intercultural Indígena de Michoacán, Grupo *Kwaniskwiarani* de Estudiosos del Pueblo P’urhepecha. Fondo editorial Morevallados.

-----, 1986 “El casamiento en Cheran-atzicurini”, en: *Revista Relaciones*, núm. 28, vol. VII, México, El Colegio de Michoacán.

-----, 2003, “Gobierno, organización social y retos del pueblo p’urhepecha en el fin del milenio. El caso de Cheranatsikurini”, en: Paredes Martínez Carlos y Marta Terán, coordinadores, *Autoridad y gobierno indígena en Michoacán*, volumen II, México, El Colegio de Michoacán, Centro de Investigación y Estudios Superiores en Antropología Social, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.

-----, 2004, “*Temunkurhini sesi irekani*, ‘Vivir en matrimonio’” en: *Tlalocan. Revista para el conocimiento de las culturas indígenas de México*, vol. XIV, UNAM.

-----, 2015, *Amberiequa-Haxequa religioisidad en el Yrechequa. Una visión endógena de la Relación de Michoacán en el siglo XVI*. México, UNAM, tesis de doctorado.

Martínez González, Roberto, 2013, *Cuiripu: cuerpo y persona entre los antiguos p’urhépecha de Michoacán*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.

Martínez Gracián, Francisco, 2011, “*Na enga diosì xarhatakuarhijka juchantsini jingoni ireta p’urhepecharu*”, en: *Kaxumbikua, pensamiento e identidad p’urhépecha*, núm. 1, vol. I, México, Ediciones Palenque.

Martínez Medrano, Elvia Rosa, 2006, “Incidencia de la migración en las prácticas culturales de las uniones conyugales en una comunidad de migrantes (San Juan Mixtepec), en: Barrera Bassols Dalia y Cristina Oehmichen Bazán (editoras), *Migración y relaciones de género en México*, México, GIMTRAP, UNAM/IIA.

Massey, Douglas S., Joaquín Arango, Hugo Graeme, Ali Kouaci, Adela Ellegrino y Edward Taylor, 2000, “Teorías sobre la migración internacional: una reseña y una evaluación”, en: *Trabajo*, núm. 3, vol. 2.

Maturana Medina Sergio y José Sánchez Cortés, 1970, *Las comunidades de la meseta Tarasca. Un estudio socioeconómico*, México, Centro de Investigaciones Agrarias.

Mayorga Sánchez, Juana Leticia, 2003, *El respeto a la costumbre: conflictos y sistema de cargos en la comunidad p’urhépecha de Capacuaro, Michoacán*, Zamora, El Colegio de Michoacán, A. C., tesis de maestría.

Mead, Margaret, 2006, *Sexo y temperamento en tres sociedades primitivas*, España, Paidós, colección Surcos 32.

Medina Pérez, Alberto y Jesús Alveano Hernández, 2000, *Vocabulario español-p’urhépecha p’urhépecha-español*, México, Plaza y Valdez Editores.

Millán, Saúl, (2005), “Jerarquía y estructura. Las relaciones ocultas de un sistema de cargos”, en: Pérez-Taylor, Rafael, editor, *IV Coloquio Paul Kirchhoff. Las expresiones del poder. Homenaje al Doctor Claudio Esteva Fabregat*, México, Universidad Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas.

Moctezuma Llano, Patricia, 1995, “La migración y la agricultura comercial en Patamban: sus impactos en la toma de decisiones frente a los cambios macroeconómicos”, en: Gabriel Muro González, *Estudios Michoacanos VI*, Zamora, El Colegio de Michoacán.

Morales, Patricia, 1987, *Indocumentados mexicanos. Causas y razones de la migración laboral*, México, Grijalbo.

Morin, María Gloria, 2006 “ ‘Él siempre me ha dejado con los chiquitos y se ha llevado a los grandes...’ Ajustes y desajustes familiares de la migración”, en: Barrera Bassols Dalia y Cristina Oehmichen Bazán (editoras), *Migración y relaciones de género en México*, México, GIMTRAP, UNAM/IIA.

Mujeres afectadas por el fenómeno migratorio en México: una aproximación desde la perspectiva de género: memoria, 2007, México, Instituto Nacional de las Mujeres.

Mummert, Gail, 2003, “Dilemas familiares en un Michoacán de migrantes”, en: López Gustavo, coordinador, *Diáspora michoacana*. Zamora: El Colegio de Michoacán/Gobierno del Estado de Michoacán.

-----, 2003, “Del metate al despate: trabajo asalariado y renegociación de espacios y relaciones de género”, en: Vaughan, Mary Kay y Heather Fowler Salamini (eds.), *Mujeres del Campo Mexicano*. Zamora, El Colegio de Michoacán/Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad Autónoma de Puebla.

-----, 2009, “‘Juntos o despartados’: Migración transnacional y la fundación del hogar”, en: Mummert, Gail, editora, *Fronteras fragmentadas*, México, El Colegio de Michoacán, CIDEM.

Navarro Ochoa Angélica, 2007, *Relaciones de género y trabajo femenino, en dos localidades del Municipio de Tangamandapio, Michoacán*, (recurso electrónico), Zamora, Michoacán.

Núñez Sánchez, Jorge ed., 1992, *Migraciones y vida urbana*, Quito, Editora Nacional; ADHILAC.

Ochoa Serrano, Álvaro, 2003, “Michoacanos en la migra... traque-te-andando en California”, en: López Castro, Gustavo, (coordinador editorial), *Diáspora michoacana* México, El Colegio de Michoacán, Gobierno del estado de Michoacán.

Oehmichen Bazán, Cristina, 2005, *Identidad, género y relaciones interétnicas. Mazahuas en la ciudad de México*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Programa Universitario de Estudios de Género.

----- 2011, “Fronteras simbólicas, redes y capital social. Estudios de una red de vínculos fuertes”, en: Oehmichen Bazán, Cristina y Hernán Salas Quintal, *Migración diversidad y fronteras culturales*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas.

Orientador, *Boletín de Información*, 1958, año I, núm. 01, Paracho, Michoacán.

Orientador, *Boletín de Información*, 1959, año I, núm. 02, Paracho, Michoacán.

Ortiz Aguirre, Víctor Manuel, 2008, *Mujer ante todo (s). Trabajadoras sexuales y psicología sexual*, Zamora, El Colegio de Michoacán.

Ortner, Sherry B., y Harriet Whitehead 2013, “Indagaciones acerca de los significados sexuales”, en: Marta Lamas, compiladora, *El género. La construcción cultural de la diferencia sexual*, 4ª reimpresión, México, Porrúa, Programa Universitario de Estudios de Género, UNAM.

Padilla Pineda, Mario, 2000, *Ciclo festivo y orden ceremonial. El sistema de cargos religiosos en San Pedro Ocumicho*, México, El Colegio de Michoacán.

Palacios, Julia, 1987, *Mujeres migrantes*, Zamora, Michoacán, El Colegio de Michoacán, 1 cassette de 60 minutos.

Pámpiri, boletín de información, 1958, año XII, núm. 1 y 2, Paracho, Michoacán.

Parella, Sónia y Leonardo Cavalcanti, 2008, “Aplicación de los campos sociales transnacionales en los estudios sobre migraciones”, en: Solé, Carlota, Sónia Parella y Leonardo Cavalcanti, (coordinadores), *Nuevos retos del transnacionalismo en el estudio de las migraciones*, España, Gobierno de España, Ministerio de Trabajo e Inmigración, Observatorio Permanente de la Inmigración.

París Pombo, María Dolores, 2006, *La historia de Marta*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco.

-----, 2007 “Relatos de vida de mujeres indígenas en Estados Unidos: Subjetividades, género y etnicidad”, en: *Amerique Latine Histoire et Memoire. Les Cahiers ALHIM*, 14, [en línea] URL: <http://alhim.Revues.org/index2362.html>.

Pauli, Julia, 2002, “Residencia posmarital y migración en un grupo doméstico de Valle de Solís, estado de México”, en: *Papeles de población*, octubre-diciembre, núm. 34, México, Universidad Autónoma del Estado de México.

Peristiany, J. G., 1968, “Honor y vergüenza en una aldea chipriota de montaña”, en: Peristiany, J. G., *El concepto de honor en la sociedad mediterránea*, Barcelona, Editorial Labor S.A.

-----, 1968, *El concepto de honor en la sociedad mediterránea*, Barcelona, Editorial Labor S.A.

Pessar Patricia R. y Sarah J. Mahler, 2003, “*Transnational Migration: Bringing Gender In*”, en: *International Migration Review*, vol. 37, núm. 3.

Pitt-Rivers, Julian, 1968, “Honor y categoría social”, en: Peristiany, J. G., *El concepto de honor en la sociedad mediterránea*, Barcelona, Editorial Labor S.A.

Portal, María Ana, 1996, “Características generales del sistema de cargos de mayordomía urbana”, en: *Iztapalapa. Revista de ciencias sociales y humanidades*, año 16, núm. 39, enero-junio, Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Iztapalapa.

Portes, Alejandro, Luis Guarnizo y Patricia Landolt, 2003, “El estudio del transnacionalismo: peligros latentes y promesas de un campo de investigación emergente”, en: Portes Alejandro, Luis Guarnizo y Patricia Landolt, coordinadores, *La globalización desde abajo: transnacionalismo inmigrante y desarrollo. La experiencia de Estados Unidos y América Latina*, México, FLACSO-México, FLACSO, Miguel Ángel Porrúa.

-----, y Patricia Landolt, coordinadores, 2003, *La globalización desde abajo: transnacionalismo inmigrante y desarrollo. La experiencia de Estados Unidos y América Latina*, México, FLACSO México.

Pozas Arciénegas, Ricardo, 1987, *Chamula: un pueblo de indios en los altos de Chiapas*, I-II, México, Instituto Nacional Indigenista, Clásicos de la Antropología, núm.1.

Quezada Noemí, 1997, “Religión y sexualidad. Amor y erotismo”, en: Quezada Noemí, coordinadora, *Religión y sexualidad en México*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Universidad Autónoma Metropolitana, Instituto de Investigaciones Antropológicas.

-----, 1996, *Sexualidad, amor y erotismo. México prehispánico y México colonial*, México, Plaza y Valdez Editores.

Ramírez Garayzar, Amalia, 2006, *Tejiendo la identidad. El rebozo entre las mujeres purépechas de Michoacán*, El Colegio de Michoacán, Zamora, Michoacán, tesis de maestría.

Ramírez Herrera, Ana María, 2001, *La vida cotidiana de las mujeres púrhepecha de Cherán y la construcción de identidades de género*, México, El Colegio de Michoacán, tesis de maestría.

Ramírez Leyva, Edelmira, 1997, “Sexo, culpa y deleite en un proceso inquisitorial del siglo XVIII”, en: Quezada, Noemí, (coordinadora), *Religión y sexualidad en México*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Universidad Autónoma Metropolitana, Instituto de Investigaciones Antropológicas.

Ramos Silva, Carlos, 2009, *Determinación de propiedades dinámica de la iglesia de San Mateo Ahuirán*, Morelia, Michoacán, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Tesis de licenciatura.

Rendón, Silvia, 1982, *Notas sobre el curanderismo en la meseta tarasca*, Cuadernos de trabajo/C.I.D., núm. 3, México, SEP, Dirección General de Culturas Populares.

Rivermar Pérez, María Leticia, 2002, “Migración y reorganización de las relaciones conyugales y familiares en una comunidad nahua”, en: Marroni, María da Gloria y María Eugenia D’Aubeterre Buznego, coordinadoras, *Con voz propia, mujeres rurales en los noventas*, México, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

Robichaux, David, 2005, “Principios patrilineales en un sistema bilateral de parentesco: residencia, herencia y sistema familiar mesoamericano”, en: Robichaux, David, compilador, *Familia y parentesco en México y Mesoamérica. Unas miradas antropológicas*, Universidad Iberoamericana, México.

-----, 2005, “La naturaleza y el tratamiento de la familia y el parentesco en México y Mesoamérica”, Introducción, en: Robichaux, David, compilador, *Familia y parentesco en México y Mesoamérica. Unas miradas antropológicas*, Universidad Iberoamericana, México.

-----, 2010, “Familia, grupo doméstico y grupos localizados en parentesco”, en: Jiménez Hernández, Nora Edith, Editora, *Familia y tradición, herencias tangibles e intangibles en escenarios cambiantes*, México, El Colegio de Michoacán, pp. 83-108.

Rodríguez Estrada, Dulce Neri, 2005, *La importancia y rescate de las plantas medicinales en el medio indígena*, Escuela Normal Indígena de Michoacán, Cherán, Michoacán, tesis de licenciatura.

Rodríguez Lazcano, Catalina, 1975, *Los jornaleros agrícolas en la sierra Tarasca*, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia.

Rodríguez Nicholls, Mariángela, 2010, *Esclavitud posmoderna: flexibilización, migración y cambio cultural*, México, Publicaciones de la Casa Chata, CIESAS.

Romer, Marta, 2009, *¿Quién soy? Estrategias identitarias entre hijos de migrantes indígenas*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Rosales Mendoza, Adriana Leona, 2003, “Seducción, cortejo y sexualidad en las mujeres mayas inmigrantes en Cancún”, en: Santa Rivas, Landy y Georgina Rosado Rosado, coordinadoras, *Género y sexualidad en contextos culturales*, México, Universidad Autónoma de Yucatán.

Rubin, Gayle, 2013 “El tráfico de mujeres: notas sobre la ‘economía política’ del sexo”, en: Marta Lamas, compiladora, *El género. La construcción cultural de la diferencia sexual*, 4ª reimpresión, México, Porrúa, Programa Universitario de Estudios de Género, UNAM.

Rubio, Miguel Ángel y Saúl Millán, Javier Gutiérrez coordinadores, 2000, *La migración indígena en México: estado del desarrollo económico y social de los pueblos indígenas de México*, México: INI: PNUD.

Sánchez Gómez, Martha Judith, 2007, “La importancia del sistema de cargos en el entendimiento de los flujos migratorios indígenas”, en: Ariza Marina y Alejandro Portes, *El país transnacional: migración mexicana y cambio social a través de la frontera*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Sociales.

-----, y Raquel Barceló Quintal, 2007, “Mujeres indígenas migrantes: cambios y redefiniciones genéricas y étnicas en diferentes contextos de migración”, en: *Amérique Latine Histoire et Mémoire. Les Cahiers ALHIM*, 14/2007, *Femmes latino-américaines et migrations*.

Sangabriel García, Bertha Esmeralda, 2009, *Mujeres solas pero no solas: redes, interacciones y acceso a recursos en dos localidades con migración a Estados Unidos, 1980-2006*, Zamora, Michoacán, El Colegio de Michoacán.

Santana Rivas Landy, 2009, “Sexualidad indígena versus moral religiosa”, en: Santa Rivas, Landy y Georgina Rosado, coordinadoras, *Género y sexualidad en contextos culturales*, México, Universidad Autónoma de Yucatán.

Schaffhauser, Philippe, 1994, “Indígenas e identidad en México: reflexiones acerca la migración y la etnicidad en Tarecuato, Michoacán”, en: *Relaciones, Estudios de Historia y sociedad*, vol. XV, núm. 58, México, El Colegio de Michoacán.

Sault, Nicole, 2005, “Parentesco y género en Mesoamérica: el caso de las madrina zapotecas”, en: Robichaux, David, compilador, *Familia y parentesco en México y Mesoamérica. Unas miradas antropológicas*, México, Universidad Iberoamericana.

Sebastián Felipe, Pablo, 2010, *Impacto de la comisión del Tepalcatepec en la meseta P’urhépecha. Planes, acciones y reacciones, 1947-1960*, Morelia, Michoacán, Instituto de Investigaciones Históricas, UMSNH, tesis de maestría.

Serna Jiménez, Alfonso, 1996, *La migración en la estrategia de la vida rural: los migrantes y las unidades domésticas de la microrregión San Ildefonso Tultepec, Amealco, Querétaro*, México, Universidad Autónoma de Querétaro.

Solís H., Oliva, 2009, “El papel de la mujer en la moralización de la sociedad: Querétaro 1950-1960”, en: Palacios Sierra, Patricia, (coordinadora), *Una visión polisémica de la mujer en Querétaro*, México, Universidad Autónoma de Querétaro, Plaza y Valdez.

Sol Tax, 1996, “Los municipios del Altiplano Mesooccidental de Guatemala (1937)”, en: Korsbaek, Leif, *Introducción al sistema de cargos (Antología)*, México, Universidad Autónoma del Estado de México.

Stephen, Lynn, 1998, *Mujeres zapoteca*, Oaxaca, Oaxaca, Instituto Oaxaqueño de las Culturas, Fondo Estatal para la Cultura y las Artes.

Suárez Cervantes, Georgina, 2008, *Entre ires y venires reposicionamiento en el grupo familiar de mujeres migrantes despulpadoras de jaiba del municipio de Jalpa de Méndez, Tabasco*, [recurso electrónico], Zamora, Michoacán, El Colegio de Michoacán.

Szasz Pianta, Ivonne, 1999, “La perspectiva de género en el estudio de la migración femenina en México”, en: García, Brígida (coord.). *Mujer, género y población en México*, México, El Colegio de México, Sociedad Mexicana de Demografía.

Tapia Ladino, Marcela, 2011, “Género y migración: trayectorias investigativas en Iberoamérica”, en: *Revista Encrucijada Americana*, año, 4, núm. 2, primavera-verano, Santiago, Chile, Universidad Alberto Hurtado, Departamento de Ciencias Políticas y relaciones internacionales.

Tapia Santamaría, Jesús, 1991, “San Mateo Ahuirán. Un acercamiento etnográfico a la fiesta patronal”, en: *Revista Relaciones*, vol. XII, núm. 48, 1991, Zamora, Michoacán.

Taylor S. J. y R. Bogdan, 2009, *Introducción a los métodos cualitativos de investigación. La búsqueda de significados*, Barcelona, Paidós.

Téllez Iregui, Gustavo, 2002, *Pierre Bourdieu conceptos básicos y construcción socioeducativa. Claves para su lectura*, Colombia, Universidad Pedagógica Nacional.

Título Virreinal, Copia paleografiada, fechado a 23 de abril de 1535. Araken, Michoacán, junio de 2013.

Thompson, J. Paul, 1994, “Las transmisiones culturales entre generaciones. Un acercamiento basado en historias de vida”, en: *Historia y Grafía*, núm. 3, año 1.

Trigueros Paz y Javier Rodríguez Piña, 1988, “Migración y vida familiar en Michoacán, (un estudio de caso)”, en: *Migración en el occidente de México*, Gustavo López Castro (editor), Sergio Pardo Galván, coordinador, México, El Colegio de Michoacán.

Van Zantwijk R. A. M., 1974, *Los servidores de los santos. La identidad social y cultural de una comunidad tarasca en México*, México, Instituto Nacional Indigenista, Secretaría de Educación Pública.

Vázquez Flores, Erika Julieta y Horacio Hernández Casillas, 2004, *Migración, resistencia y recreación cultural: el trabajo invisible de la mujer indígena*, México, INAH.

Velasco Ortiz, Laura coord., 2005, *Desde que tengo memoria: narrativas de identidad en indígenas migrantes*, Tijuana, B.C., El Colegio de la Frontera Norte, CONACULTA.

-----, 2002, *El regreso a la comunidad: migración indígena y agentes étnicos. Los mixtecos en la frontera México-Estados Unidos*, México, El Colegio de México, El Colegio de la Frontera Norte.

Velásquez C., María Cristina, 2004, “Comunidades migrantes, género y poder político en Oaxaca”, en: Fox, Jonathan y Gaspar Rivera-Salgado, coordinadores, *Indígenas mexicanos*

migrantes en los Estados Unidos, México, Cámara de Diputados, LIX Legislatura, *University of California*, Universidad Autónoma de Zacatecas, Porrúa.

Vertovec, Steven, 2003, “Concebir e investigar el transnacionalismo”, en: Portes Alejandro, Luis Guarnizo y Patricia Landolt, coordinadores, *La globalización desde abajo: transnacionalismo inmigrante y desarrollo. La experiencia de Estados Unidos y América Latina*, México, FLACSO-México, FLACSO, Miguel Ángel Porrúa.

-----, 2006, “Transnacionalismo migrante y modos de transformación”, en: Portes, Alejandro y Josh DeWind, *Repensando las migraciones. Nuevas perspectivas teóricas y empíricas*. México, Instituto Nacional de Migración, Universidad Autónoma de Zacatecas, Porrúa.

Warren, D., Anderson, 2004, “La migración p’urépecha en la región rural del centro-oeste de Estados Unidos: historia y tendencias actuales”, en: Fox, Jonathan y Gaspar Rivera-Salgado, coordinadores, *Indígenas mexicanos migrantes en los Estados Unidos*, México, Cámara de Diputados, LIX Legislatura, *University of California*, Universidad Autónoma de Zacatecas, Porrúa.

Weeks, Jeffrey, 1998, *Sexualidad*, México, Paidós.

Wolf, Eric, 1996, “El sistema de cargos en la comunidad mesoamericana”, en: Korsbaek, Leif, *Introducción al sistema de cargos*, (antología), México, Universidad Autónoma del Estado de México.

Woo Morales, Ofelia, 2002, “Mujeres y familias migrantes mexicanas en Estados Unidos”, en: Anguiano Téllez, María Eugenia y Miguel J. Hernández Madrid, editores, *Migración Internacional e identidades cambiantes*, México, El Colegio de Michoacán, El Colegio de la Frontera Norte.

Yanes Pablo, Virginia Molina, Óscar González, coords., 2004, *Ciudad, pueblos indígenas y etnicidad*, México: Universidad de la Ciudad de México.

Zebadúa Carbonell Juan Pablo, 2009, *Culturas Juveniles en contextos globales: cambios y construcción de identidades*, México, Universidad Veracruzana Intercultural.

Zeid, Abou A.M., 1968, “Honor y vergüenza entre los beduinos de Egipto”, en: Peristiany, J. G., *El concepto de honor en la sociedad mediterránea*, Barcelona, Editorial Labor S.A.

ANEXOS

ENTREVISTAS:

Ana P. S., 52 años de edad, Araken, Michoacán, 2014.

Angélica S. R., 42 años de edad, Araken, Michoacán, 2013.

Arturo P. Araken, 49 años de edad, Michoacán, julio de 2013.

Caporala 2, Araken, Michoacán, 2015.

Carolina E. N., 36 años de edad, Araken, Michoacán, 2014.

Concepción R. R., 56 años de edad, Araken, Michoacán, 2013.

Consuelo T. A., 37 años de edad, Araken, Michoacán, 2014.

Digna E. S., 29 años de edad, Araken, Michoacán, 2013 y 2014.

Elena E. R., 42 años de edad, Araken, Michoacán, 2013 y 2014.

Elías R. H., 36 años de edad, Araken, Michoacán, 2014.

Florentina C. R., 44 años de edad, Araken, Michoacán, 2013.

Gabriela E. H., 40 años de edad, Araken, Michoacán, 2014.

Guadalupe S. P., 65 años de edad, Araken, Michoacán, 2013 y 2014.

Juana J. L., 62 años de edad, Araken, Michoacán, 2014.

Juanita M. J, 23 años de edad, Araken, Michoacán, 2014.

Julián P. S., 65 años de edad, Araken, Michoacán, 2013 y 2014.

Licha L. M., 27 años de edad, Araken, Michoacán, 2013.

Luis J. T., 76 años de edad, Araken, Michoacán, 2013.

Luisa C. T., 58 años de edad, Araken, Michoacán, 2013.

María de la Luz L. V., 58 años de edad, Araken, Michoacán, 2013 y 2014.

Mateo E. R., 35 años de edad, Araken, Michoacán, 2014.

Miguel, T. S., 92 años de edad, Araken, Michoacán, 2013

Rita M. E., 19 años de edad, Araken, Michoacán, 2013.

Rosa G. L., 28 años de edad, Araken, Michoacán, 2013.

Rosa S. N., 44 años de edad, Araken, Michoacán, 2013.

Rosa S. P., 73 años de edad, Araken, Michoacán, 2013 y 2014.

Salvador G. F., 32 años de edad, Araken, Michoacán, 2013.

Silvia S. G., 40 años de edad, Araken, Michoacán, 2013.

Tsitsiki S. R., 23 años de edad, Araken, Michoacán, 2013 y 2014.

Verónica H. R., 35 años de edad, Araken, Michoacán, 2013).

Wenceslao E., 82 años de edad, Araken, Michoacán, 2013.

ÍNDICE DE CUADROS, GENEALOGÍAS Y ESQUEMAS

a) Archivos consultados:

Archivo General e Histórico del Poder Ejecutivo de Michoacán. AGHPÉM

Archivo General de la Nación. AGN

b) Cuadros:

Cuadro 1. Etapas de la migración de Araken a Estados Unidos.

Cuadro 2. Migración y grados de parentesco.

Cuadro 3. Grupos familiares que reciben remesas para gasto familiar, fiestas comunitarias y fiestas familiares.

Cuadro 4. Comparativo entre prestigio y *kaxumbecua*.

Cuadro 5. Clasificación de los *Terunchi* del carguero *Priosti*, año 2014.

Cuadro 6. Lista de cargueros *Tata Jendi* del Santo Patrón.

Cuadro 7. Jerarquía y funciones de los cargos menores: *Terunchiecha* de *Tata Jendi*.

c) Genealogías:

Genealogía. Año de migración y estatus migratorio de la familia de María Guadalupe S.

Genealogía. Relaciones de pareja en una familia de migrantes.

Genealogía. Relaciones de pareja en familia de migrantes 2.

d) Esquemas:

Esquema 1. Jerarquía de los cargos religiosos en Araken.

Esquema 2. Descripción de los cargos religiosos.

GLOSARIO

Araken= Nombre del sitio o asentamiento antiguo de los pobladores de la comunidad p'urhepecha en estudio.

Combate= ritual/fiesta cuando se termina de techar una casa o habitación.

Cués= yacatas, templos prehispánicos.

Curicaveri= antigua deidad de los p'urhepecha.

Ekuario= patio de la casa y nombre de un llano o campo agrícola.

Irekua= lugar donde se vive, territorio.

Iskujandi= Persona que no respeta las normas de la honorabilidad relacionadas a la sexualidad.

Iurhixio= Casa de la virgen, doncella.

Jakajkukua= creencia.

Japingua= Espíritu sobrenatural. Tesoro, dinero, bienes.

Jarojpikua= ayudanza, solidaridad, cooperación en especie.

Jatsipeni= estar al servicio de la comunidad.

Juchari anapu= Lo que es nuestro.

K'ani pikukua= temporada de corte de hojas de maíz.

K'uratsekua= vergüenza social.

Karari = escribano.

Karhatakuarhu= lugar donde barrer.

Kaxumbecua= honorabilidad.

Kaxumbeti= persona honorable.

Kaxumbetiecha= personas honorables.

Kengue/Kenhe= Cargo de cuidador de la iglesia. En Araken es considerado un cargo menor.

Kokoni= nombre de cerro ubicado al sur de la localidad.

Korunda= tamal de maíz para consumir en rituales y fiestas.

Kurhanditieni= obediente.

Kuruku = guajolote.

Kutsĩmiti= anciana.

Marhuatspekua= dar servicio a la gente o comunidad.

Mínguarhikata= algo apartado para sí.

Mínguarhini= adueñarse para poseer persona u objeto.

Mirhinga= Espíritu sobrenatural.

Mitakua= llave.

Nana Cabido= Presidenta del Cabildo.

Nana Chichiua= Carguera del Santo Niño.

Nana Jendi= carguera del Santo Patrón. En época prehispánica de los p'urhepecha el cargo era de cuidador del pueblo.

Nana kutsĩ= luna.

Nandi= Madre.

Orénarikuecha= gobernantes.

P'urhepecha= gentilicio con que se autodesignan los descendientes y la cultura p'urhepecha actual.

Pampiri= acompañar.

Parandi= ofrenda a los santos.

Patakua= telar de cintura.

Péchintani= sin vergüenza.

Petamuti= sacerdote mayor en tiempos prehispánico.

Pirekua = canto, canción.

Priosti= carguero de la virgen María y cuidador de la iglesia.

Sesi irekani= vivir bien.

Sikuame= hechicero.

Sikuamiecha= hechiceros.

Sipajperakua= robo o rapto.

T'arhepiti = anciano.

T'arhepitiecha= ancianos.

Tariakuri= Emperador p'urhepecha. Personaje más importante en la antigua historia.

Tata Cabildo= Presidente del Cabildo.

Tata Chichiua= Carguero del Santo Niño.

Tata Jendi= Carguero de Santo Patrón.

Tata K'ériecha= ancianos.

Tata K'uerajpiri= padre creador.

Tati= Padre, señor.

Terunchi = carguero de santo.

Terunchi jatsirati = carguero encargado de elaborar la comida.

Terunchi katapi= Carguero que encarcela

Terunchi mayori= carguero mayor.

Terunchiecha = cargueros de los santos.

Uakusecha= águilas.

Unacha candela pari = Doncella encargada de prender y portar veladoras a la virgen María.

Unancha tiosĩ xunhanda pari = doncella encargada de poner incienso a la virgen María.

Unancha= Doncella carguera de la virgen María.

Unanchecha= Doncellas cargueras de la virgen María.

Uandari = Persona adulta que habla de dios y el sesi irekani.

Uanengo= blusa tradicional bordada en punto de cruz.

Uantakua= discurso.

Uapatsekua = barrio.

Uaxumbapio= antiguo caserío en época prehispánica.

Uintsajperhakuecha = agujeros.

Ureti= el mayor en el cargo.

Uretspeti= gobernante.

Utusi= persona no p'urhepecha.

Xantijaskurhini= Nombre de un cerro.

Xaratanga= Antigua deidad femenina asociada con la luna.

Xumu sapichu= Niebla pequeña.