



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO**

PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN ESTUDIOS  
MESOAMERICANOS

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOLÓGICAS

**LA SOCIALIZACIÓN DE GÉNERO Y COMUNITARIA A TRAVÉS DEL  
TRABAJO TEXTIL ARTESANAL. UNA ETNOGRAFÍA CON MUJERES  
P'URHEPECHA DE TURÍCUARO, MICHOACÁN**

TESIS

QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:  
DOCTORA EN ESTUDIOS MESOAMERICANOS

PRESENTA:

DIANA ALEJANDRA MANRIQUE ASCENCIO

TUTOR

DR. JORGE ARTURO ARGUETA VILLAMAR  
CENTRO REGIONAL DE INVESTIGACIONES MULTIDISCIPLINARES, UNAM

DRA. AÍDA CASTILLEJA GONZÁLEZ  
INSTITUTO NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA

DRA. MONICA LIZBETH CHAVEZ GONZÁLEZ  
ESCUELA NACIONAL DE ESTUDIOS SUPERIORES UNAM, MORELIA

CIUDAD DE MÉXICO SEPTIEMBRE DEL 2022



Universidad Nacional  
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

**Biblioteca Central**



**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.

**“Declaro conocer el Código de Ética de la Universidad Nacional Autónoma de México, considerado en la Legislación Universitaria. Con base en las definiciones de integridad y honestidad ahí contenidas, manifiesto que el presente trabajo es original y enteramente de mi autoría. Las citas de otras obras y las referencias generales a otros autores, se consignan con el crédito correspondiente”.**

*A todas las mujeres que con el cuerpo y el trabajo sostenemos este mundo*

*A Camilo, mi hijo.*

## AGRADECIMIENTOS

Esta tesis fue escrita a muchas voces, entre telares, risas, llanto y comidas en el fogón. Entre nacimientos y muertes. No pudo haber sido posible sin las mujeres que son protagonistas de las historias y autoras de los textiles de los que hablo y describo. Mi agradecimiento al pueblo de Turicuario, a las mujeres de la comunidad y a las integrantes de la cooperativa artesanal Tatsuni en especial a Maria Digna, Venustiana, Rosa, Esther, Magdalena, Rosario, Luz Elena, Natividad, Sandra, Tsitsiki, Sashenka, Matilde, Dora, Angelica, María Isabel, Salud, Concepción, Gloria, Fidelina, Sofía, Rosa Isela, Fulgencia, Maria Digna, Agapita, Herlinda, Natividad O., Hermelinda, Ursulina, Rosalina, Fidelina, Alica, Yuri y Olivia. Todas ellas, mujeres con quienes conversamos y con quienes pensamos- con y hemos caminado para sostener la vida digna, que nos de la posibilidad de estar felices, del *jucha tsipekua*.

Las discusiones que se vertieron en esta tesis, se deben al gran trabajo de mi comité tutorial, a quienes les extiendo mi profundo agradecimiento. En la dirección de esta tesis a mi director el Dr. Arturo Argueta Villamar por su guía, escucha, dialogo constante, su amistad y confianza en este proceso; a la Dra. Aida Castilleja Gónzales, por su cuidadoso y amoroso acompañamiento, lectura y sabios consejos. A la Dra. Mónica Chávez González mi respeto y agradecimiento por ayudarme a gestar este proyecto de investigación durante el diplomado en Antropología en la

ENES, Morelia; por guiarme, escucharme, brindarme su amistad, apoyo y escucha. A la Dra. Ana Bella Perez y a la Dra. Amalia Ramirez por sus observaciones y su lectura durante el proceso final de esta tesis y a la Dra. Margarita Martínez Pérez por su lectura y comentarios durante el proceso de candidatura.

A la Familia Estrada Serafin, en especial a Nana Gloria Serafin, Naty, Cuca y Jessi por abrir las puertas de la familia, por enseñarme la vida de las mujeres de la comunidad desde casa y pensar juntas esta investigación.

El proceso de escritura y campo, también fue posible gracias a las conversaciones con mis amigas. Un agradecimiento profundo Alicia Lemus, por desafiar y escuchar siempre, por las noches de platicas y reflexión, por todo tu apoyo, amor y sabiduría. Gracias por tu ejemplo y tu palabra. Yuri y Alicia T. por accionar, conspirar, por su tiempo, cariño y trabajo. Por construir juntas. A Karla, Calli, Anayatzin, Sofia G, Sofi M. por su cobijo amoroso, su amistad profunda. A las comadres y complices Enesianas, Claudia, Carlita, Nalle, Marce, Carla G. Eunice y Ale por las redes y el acompañamiento tejido junto con el cariño durante el posgrado y la vida docente.

Esta investigación no hubiera sido posible sin mi familia, Mi Mamá, Papá, César, Mariana, Luciano, Constanza, Avril, Edwin, Elisa, Domingo, Valentina, Isabel. Gracias por ser mi centro y creer en mi siempre. Ser la red primera con quienes he aprendido a ser. Agradezco a mis abuelas y a todas las mujeres que me han antecedido, por ser la inspiración para escuchar y escribir las historias de las mujeres que me rodean.

A mi pequeño núcleo. Juan por siempre estar, impulsarme acompañarme y cuidarme amorosamente, con quien comparti desvelos, carreteras y muchas horas

de conversación. A mi hijo Camilo le agradezco la vida y su presencia en la mía. Por ser mi compañerito de desvelos e inspiración en la escritura.

Finalmente, agradezco a la Universidad Nacional Autónoma de México y al Posgrado en Estudios Mesoamericanos por albergar y apoyar este proyecto de investigación, abrir el diálogo y la escucha a través de los seminarios, coloquios y charlas. A la representación y organización de estudiantes quienes siempre fueron puente acertivo y cálido.

Al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología por la beca otorgada durante el doctorado.

## ÍNDICE

<b>AGRADECIMIENTOS</b>	<b>4</b>
<b>INTRODUCCIÓN</b>	<b>10</b>
<b>OBJETIVO DE LA INVESTIGACIÓN</b>	<b>14</b>
<b>ESTRUCTURA CAPITULAR</b>	<b>15</b>
<b>METODOLOGÍA</b>	<b>17</b>
<b>CAPÍTULO 1</b>	<b>26</b>
<b>LA SOCIALIZACIÓN DEL SER MUJER PURÉPECHA. UNA APROXIMACIÓN TEÓRICA</b>	<b>26</b>
1.1.    SOCIALIZACIÓN, ENCULTURACIÓN Y APROPIACIÓN	26
1.2    SOCIALIZACIÓN E IDENTIDAD DE GÉNERO	33
1.2    LA SOCIALIZACIÓN COMUNITARIA P'URHEPECHA	35
1.3    IDENTIDAD E IDENTIDAD ÉTNICA	39
1.4    IDENTIDAD, TRABAJO TEXTIL ARTESANAL	42
CONCLUSIÓN	44
<b>CAPÍTULO 2. TURÍCUARO, UN PUEBLO P'URHEPECHA</b>	<b>45</b>
2.1 DATOS HISTÓRICOS	47
2.2 ORGANIZACIÓN SOCIAL Y POLÍTICA	49
2.3 ORGANIZACIÓN SOCIAL Y FESTIVIDADES	51
2.3.1 <i>Las pastorelas (Fiesta de Navidad)</i>	55
2.3.2 <i>Tsitsiki Pirani</i>	59
2.3.3 <i>El carnaval</i>	59
2.3.4 <i>La fiesta de Corpus Christi</i>	59
2.3.5 <i>La fiesta patronal a San Andrés</i>	61
2.3.6 <i>El Día de la Virgen de Guadalupe</i>	63
2.3.7 <i>La Marhuatspeni y la participación de las mujeres</i>	64
2.4 ACTIVIDADES ECONÓMICAS	65
2.4.1 <i>Actividades agropecuarias y forestales</i>	68



2.4.2 Artesanías	71
2.4.3 Trabajo de cuidados	73
2.4.4 Profesionistas	75
CONCLUSIÓN	77
3.1 HISTORIA Y TEXTILES P'URHEPECHA	79
3.2 LAS MUJERES TEJEDORAS EN LA COMUNIDAD DE TURÍCUARO.	86
3.3 LA TÉCNICA DEL TEJIDO EN TELAR DE CINTURA EN LA COMUNIDAD DE TURÍCUARO	98
3.4    PRODUCCIÓN Y COMERCIALIZACIÓN TEXTIL	104
1.5    ESTRATEGIAS DE COMERCIALIZACIÓN: LA COOPERATIVA ARTESANAL TATSUNI	110
CONCLUSIÓN	115
<b>CAPÍTULO 4. EL TEJIDO DE LA SOCIALIZACIÓN. APRENDER A HACER Y SER, Y EL TRABAJO TEXTIL EN EL TRAYECTO DE VIDA DE LAS MUJERES EN LA COMUNIDAD DE TURÍCUARO</b>	<b>118</b>
4.1 EL NACIMIENTO Y LOS PRIMEROS AÑOS DE CRIANZA. LO QUE SUCEDE DENTRO DE CASA	118
4.2    EL TRABAJO Y LA PARTICIPACIÓN COMUNITARIA EN LA INFANCIA Y LA ADOLESCENCIA FEMENINA P'URHEPECHA	125
4.2    LA SOCIALIZACIÓN DE LAS MUJERES JÓVENES PARA SER MUJER P'URHEPECHA. DE YURHITSKIRI A UARHITI	136
4.2.1 <i>Ser mujer P'urhepecha y el trabajo textil</i>	147
4.2.2 <i>El tránsito del trabajo textil hacia el trabajo jornalero</i>	155
CONCLUSIÓN	157
<b>CAPÍTULO 5. SABER HACER TEXTILES, SABER SER MUJER. LÍMITES DENTRO Y FUERA DE LA COMUNIDAD</b>	<b>159</b>
5.1 TRÁNSITOS DE VIDA FEMENINOS P'URHEPECHA EN CONTINUO: LA VIDA ENTRE LA <i>PARANHUA</i> Y EL TELAR	160
5.2 TRÁNSITOS DE VIDA FEMENINOS P'UHEPECHAS EN TENSIÓN: LA VIDA DEL MATRIMONIO AL "SER LIBRE"	168
5.3 TRÁNSITOS DE VIDA FEMENINOS P'URHEPECHA EN TRANSFORMACIÓN: DE LO DOMÉSTICO A LA AGROINDUSTRIA	183
CONCLUSIÓN	197
<b>CONCLUSIONES FINALES</b>	<b>202</b>
<b>REFERENCIAS</b>	<b>210</b>

ILUSTRACIÓN 1. CAMINO A TURÍCUARO. FOTO: DIANA A. MANRIQUE ASCENCIO.....	46
ILUSTRACIÓN 2 MAPA DE TURÍCUARO. ELABORACIÓN PROPIA .....	46
ILUSTRACIÓN 3 CICLO FESTIVO DE TURICUARO ELABORACIÓN PROPIA CON INFORMACIÓN DE JUAN JOSÉ ESTRADA SERAFIN .....	52
ILUSTRACIÓN 4 : NANA ESTHER VALDEZ. FOTO: DIANA MANRIQUE ASCENCIO .....	87
ILUSTRACIÓN 5 ESQUEMA DEL TELAR DE CINTURA. FUENTE: TAPIA 2019.....	102
ILUSTRACIÓN 6 PROCESO DE ELABORACIÓN DE REBOZO. FOTOS: DIANA MANRIQUE ASCENCIO .....	103
ILUSTRACIÓN 7. LISTA DE PRIORIZADA Y MARCADA CON NIVEL DE DIFICULTAD PARA LA PRODUCCIÓN Y COMERCIALIZACIÓN DE ARTESANÍA TEXTIL ELABORADA POR LAS MUJERES DE TURÍCUARO (TAPIA, 2019, p. 72). .....	109
ILUSTRACIÓN 8. BALANCE DE TALLER DE TINTES NATURALES 2019. FOTO: DIANA MANRIQUE ASCENCIO .....	113
ILUSTRACIÓN 9. REUNIÓN DE ASAMBLEA DE LA COOPERATIVA ARTESANAL TATSUNI. FOTO: DIANA MANRIQUE ASCENCIO. ....	113
ILUSTRACIÓN 10. ABUELA CON NIÑOS DE REGRESO DE LA LEÑA. AUT. DIANA MANRIQUE. ....	127
ILUSTRACIÓN 12. NIÑAS EN CARNAVAL. FOTO: DIANA MANRIQUE.....	132
ILUSTRACIÓN 11. NIÑAS EN CARNAVAL. FOTO: DIANA MANRIQUE.....	132
ILUSTRACIÓN 13. NIÑAS BORDANDO. FOTO: DIANA MANRIQUE. ....	134
ILUSTRACIÓN 14. JÓVENES DE REGRESO DEL MANANTIAL. FOTO: DIANA MANRIQUE.....	138
ILUSTRACIÓN 15. GRUPO DE JÓVENES EN EL CORPUS. FOTO: DIANA MANRIQUE.....	145
ILUSTRACIÓN 16. JOVEN EN EL CORPUS. FOTO: DIANA MANRIQUE. ....	145

## INTRODUCCIÓN

El pueblo de Turícuaro se sitúa en la meseta P'urhepecha. Durante las primeras visitas de campo, observé cómo las mujeres portaban el rebozo en su cuerpo todo el tiempo: cargando un bebé, como enredo en sus caderas, enrollado en la cabeza, cargando una cubeta con ropa o agua, cubriéndose a sí mismas y los productos que acababan de comprar en la tienda, o doblados y acomodados hacia el frente los días de fiesta.

Junto con la versatilidad en el uso del rebozo, observé que ésta venía acompañada de un comportamiento que variaba según las personas presentes y el espacio en que se encontraran, ya fuera dentro de casa, en el espacio público o en día de fiesta, y entendí que había una relación estrecha entre las mujeres y los textiles que portaban. De estos momentos derivaron algunas preguntas que dirigieron esta investigación: ¿Qué vínculo existe entre los textiles artesanales y ser mujer? ¿Qué relación tiene el trabajo textil con la configuración del ser mujer en el contexto P'urhepecha? ¿Qué vinculación tiene el trabajo textil con el pertenecer a una comunidad? ¿Cómo se define el ser mujer en el contexto de la comunidad P'urhepecha de Turicuaró? ¿Qué es lo que determina el comportamiento de una mujer en la comunidad? ¿Qué sucede con las mujeres para que su trayecto de vida sea distinto a la norma?

La concepción de identidad es indisociable de la idea de cultura, ya que “las identidades sólo pueden formarse a partir de las diferentes culturas y subculturas a

las que se pertenece o en las que se participa” (Giménez, 2007, p. 54). Según Geertz (1992, p. 20), la cultura se representa como una “telaraña de significados”, por lo que la cultura-significado tiende a generar ciertas estructuras mentales llamadas representaciones sociales o esquemas<sup>1</sup>, esto es “redes de elementos cognitivos fuertemente interconectados que representan conceptos genéricos almacenados en la memoria” (Strauss & Quin p. 6 en Giménez, 2007). Desde esta idea, en el entramado de significados y representaciones de la identidad se tejen la socialización, el género y la etnicidad.

Para pensar la socialización en los distintos trayectos de vida para el contexto P’urhepecha, Márquez y Constancio (2007: 142 en Keyser, 2009) consideran que “existe una educación familiar-comunitaria en donde básicamente se enseña a trabajar”. El primer contacto con el trabajo se tiene desde la infancia, ya que su espacio físico es el que se comparte tanto con familia nuclear como con la extensa, -según las necesidades y posibilidades-, pero también puede servir para fines productivos.

La mayoría de las actividades se rigen por una división de género; en tal caso, los niños y las niñas crecen prácticamente con las actividades laborales de sus padres y madres, primero en su casa y, posteriormente, acompañando a familiares en otros contextos laborales como el campo o el comercio (Mejía-Arauz, et al., 2013).

---

<sup>1</sup> Velázquez (2019) se refiere a la fiesta de corpus en la comunidad de Cherán K’eri; sin embargo, hay elementos comunes de los significados y representaciones de la fiesta de corpus en todo el P’urhepecherio.

El tipo de aprendizaje que prevalece en los espacios familiares -y comunitarios en general- se caracteriza porque “el tiempo y el espacio del aprendizaje no están predefinidos, lo que permite una gran flexibilidad para combinar el aprendizaje con actividades sumamente diversas” (Chamoux, 1992: 75 en Mejía-Arauz, et al., 2013), desde “la práctica cotidiana del trabajo” (Torres, 1998: 81, en Mejía-Arauz, et al., 2013) hasta los contextos rituales y festivos.

La naturaleza es un espacio de socialización que, según Castilleja (2007), es donde las redes de relaciones adquieren concreción, donde se producen y reproducen, y donde también se concretan los aprendizajes vinculados a la cosmovisión, definida como una particular manera de comprender y actuar en el mundo en constante actualización, que se transmite y se reproduce dinámicamente entre generaciones dentro de la vida P’urhepecha.

La fiesta también resulta un espacio en el que desde temprana edad se participa, se aprende, se transita hacia su forma de estar en la comunidad (ritual de paso) y se entiende la compleja relación entre los distintos espacios de la comunidad. Para Velázquez (2013), la fiesta de Corpus es un espacio en el que se pueden identificar las representaciones identitarias y se reconoce la dimensión pueblo-territorio; es la fiesta que articula y cohesiona la comunidad con el territorio común: barrios-comunidad-bosques-milpas<sup>2</sup>.

---

<sup>2</sup> Velázquez (2019) se refiere a la fiesta de Corpus en la comunidad de Cherán K’eri; sin embargo, hay elementos comunes de los significados y representaciones de la fiesta de Corpus en todo el P’urhepecherio.

Respecto a los aprendizajes en el trayecto de vida de las mujeres, “aprender a hacer algo” o “enseñarse” en el trabajo artesanal son actos voluntarios y determinantes. Por ejemplo, hay elecciones que, según Ramírez (2016), es preferible que se tomen libremente, como aprender una actividad que les permita obtener recursos económicos extra, ya sea tejer o producir objetos de barro. En cambio, los aprendizajes que son de carácter “obligatorio” son los relacionados con el cuidado y el trabajo doméstico, ya que son considerados como indispensables para que la mujer P’urhepecha esté lista para el matrimonio (A. Ramírez, 2016).

Para las mujeres P’urhepecha, los espacios de socialización de género y comunitarios transitan principalmente entre los espacios doméstico, productivo y ritual-festivo, aunque durante los últimos 20 años se han transformado gracias a la incorporación de las mujeres en los espacios educativos formales.

La discusión alrededor del proceso de socialización en el pueblo P’urhepecha se ha enfocado primordialmente en los procesos que suceden en el espacio escolar, como la incorporación de los saberes comunitarios, los procesos de construcción de la identidad en la escuela desde una perspectiva intercultural, la participación comunitaria en los espacios educativos, así como el análisis temporal y espacial de los procesos de enseñanza-aprendizaje en relación con la construcción identitaria. Sin embargo -y sin restarles importancia-, estos aportes carecen de una conceptualización desde la perspectiva situada y de género sobre el papel de los trabajos tradicionales, así como de las prácticas comunitarias y rituales en el proceso de socialización durante los distintos trayectos de vida.

Para Chamoux (2013), la transmisión de los conocimientos y del saber-hacer (como se le ha denominado de manera “informal” o “tradicional”) aún no ha sido bien desarrollada desde la óptica de las relaciones sociales. Pérez-Bustos (2016) enfatiza el potencial que da el reconocer y escuchar las materialidades humanas y no humanas que constituyen el conocimiento, es decir, para este caso, la exploración del tejido como práctica del conocimiento, y del conocimiento como tejido, y de cómo cobran sentido a través de la dimensión corporal del conocimiento incorporado.

La importancia y el aporte de esta investigación con las mujeres P’urhepecha de Turícuaro radica en analizar el proceso de socialización de género y comunitario desde el espacio reproductivo y productivo, es decir, la unidad familiar, situando las experiencias de las mujeres tejedoras en un diálogo de saberes, mostrando la importancia de los saberes tradicionales en los procesos de socialización y la compleja trama que teje las estructuras comunitarias alrededor de ese proceso.

### **Objetivo de la investigación**

El objetivo central de este proyecto fue “analizar el proceso de socialización de género y comunitario través del trabajo textil en Turícuaro, Michoacán”. Los objetivos particulares versaron en lo siguiente: a) Realizar un análisis teórico sobre la socialización de género y comunitaria en el pueblo P’urhepecha, b) Realizar una descripción histórica y antropológica del trabajo textil P’urhepecha de Turícuaro, Michoacán, c) Explicar el proceso de socialización de género y comunitario de las

mujeres P'urhepecha de Turícuaro, Michoacán, en su trayecto de vida, d) Analizar las relaciones del trabajo textil de las mujeres P'urhepecha de Turícuaro, Michoacán, con las personas y los espacios involucrados en el proceso de socialización y, finalmente, e) Identificar las continuidades y rupturas del proceso de socialización, tanto de género como comunitario, a partir de las historias de vida de las mujeres.

Lo anterior fue realizado a partir de trabajo etnográfico, empleando entrevistas informales semiestructuradas y observación participante. Para el cruce teórico de la investigación desde una perspectiva interdisciplinar, abordé la socialización como un proceso no lineal y práctico, implicando participación, experimentación, observación y corporalización (Holland, Dorothy; Lave, 2009; Lave, 1996, 2012; Maria & Tassinari, 2015; Padawer, 2010b, 2013; Rogoff, 2014)

### **Estructura Capítular**

Esta investigación comprende trabajo de campo y de gabinete, y fue realizado de agosto de 2017 a mayo de 2021. Con ella pretendo analizar la socialización de género y comunitaria a través del trabajo textil de las mujeres P'urhepecha de Turícuaro, Michoacán.

A partir del entretendido conceptual entre la socialización, el trabajo textil y la identidad étnica, muestro algunas continuidades del proceso en la vida de las mujeres P'urhepecha, pero también rupturas derivadas del contexto actual en tensión.



La investigación se presenta en 5 capítulos: 1) El contexto histórico, social, económico y político del pueblo de Turícuaro, Michoacán. Con este capítulo pretendo situar el trabajo de investigación y el contexto de las mujeres P'urhepecha, lo cual implicó un trabajo documental de fuentes primarias y secundarias, así como trabajo etnográfico; 2) Los antecedentes históricos del trabajo artesanal y, en particular, el tejido en el telar de cintura, así como las características actuales que tiene la técnica textil y la organización para el trabajo en Turícuaro, Michoacán. Este capítulo tuvo como objetivo realizar una descripción histórica y antropológica del trabajo textil P'urhepecha a través de trabajo documental y etnográfico; 3) Este capítulo se centra en vincular el trayecto de vida femenino desde la infancia hasta la adultez y la vejez, con la socialización y el trabajo textil, tejiéndolo con el sistema normativo P'urhepecha (*kaxúmbekua*) en el pueblo de Turícuaro, Michoacán, y 5) Finalmente, a partir de 3 historias de vida, abordo las particularidades, las continuidades y las rupturas en la conformación identitaria femenina. Este último capítulo lo desarrollé desde el relato de tres mujeres de la comunidad, articulando la conformación identitaria, el proceso de socialización, el trabajo textil y el sistema normativo como categorías de análisis para explicar las continuidades y las rupturas.

La antropología cultural y educativa con un enfoque feminista fueron disciplinas que rigieron la escritura y la reflexividad. El diseño metodológico implicado desde la etnografía feminista me permitió identificar mi posicionamiento frente y con las mujeres P'urhepecha de Turícuaro, así como situar los conocimientos de las

mujeres que estamos implicadas en este proceso de investigación en un contexto histórico y político determinado (Haraway, 1995; Harding, 2004).

## **Metodología**

En el 2013 tuve mi primer contacto con la comunidad de Turícuaro, a partir de la relación afectiva que sostengo con mi compañero, Juan José. Desde entonces me involucré en la comercialización textil; inicié, en un primer momento, con mi suegra y las mujeres de la familia nuclear y extensa.

En el 2016 colaboré en un trabajo de investigación-acción participativa con un gremio de 150 tejedoras realizado por Alicia Tapia (Tapia, 2019). A partir de esta experiencia pudimos conformar una cooperativa artesanal, que ahora tiene como nombre Cooperativa Artesanal Tatsuni.

Para el 2017 -una vez que ingresé al posgrado- inicié mi propio trabajo de campo con la mirada puesta en el trabajo textil y su relación con la socialización femenina y comunitaria.

El abordaje epistemológico de este proceso de investigación fue desde la perspectiva feminista. Harding (2004) plantea la *stand point theory* o teoría del punto de vista, que afirma que los temas feministas no pueden ser infantilizados e ignorados como sólo un asunto de mujeres, en cambio, deben ser vistos como información valorable desde una perspectiva teórica, metodológica y política; asimismo, supone que cualquier investigación habla -y debe hablar- desde una posición particular histórica y social, lo cual ha estado sistemáticamente fuera de los

estándares de las normas de investigación. También consideró que la epistemología feminista ayuda a los grupos oprimidos a producir conciencia común de oposición, en donde los grupos son sujetos colectivos de investigación, más allá de ser sólo objetos de observación de otros, nombrados y manejados como un número.

Abonando a lo anterior, Haraway (1995) habla de “conocimientos situados” (*situated knowledges*), que reconocen el contexto histórico y social desde el cual se está percibiendo la realidad y, a su vez, no renuncian a la posibilidad de conocer ni de relativizar el valor ético y explicativo de cualquier conocimiento. Para ella, crear conocimiento tiene consecuencias importantes en el esbozo de distintos mundos, y éstos están interconectados. Afirma que el cuidado importa en la producción de conocimiento y está sostenido por él. Además, hace un llamado a poner atención al trabajo y a las consecuencias del uso de tecnologías semióticas, es decir, las prácticas y las artes de la fabricación de significantes con signos, palabras, descripciones y teorías.

Pensar desde el planteamiento de Haraway es crear la posibilidad de otras relaciones y otras posibilidades de existencia al saber de otros seres, es decir, se crean nuevos patrones sin suponer categorías preexistentes, sino realidades múltiples.

Este “pensar-con”, para Puig de Bellacasa (2012) revela un compromiso con un colectivo de productores y productoras de conocimiento; es construir desde el amor, lo cual implica y apela a pensar con y para lo que nos importa. Es una visión no idealizada de prácticas basadas en compromisos. Supone que donde hay una

relación, tiene que haber cuidado. Pensar-con pertenece y crea comunidad, registrando el pensamiento y el conocimiento en los mundos que nos importan.

Para Gregorio (2011, 2014 p. 299), la antropología feminista ha estado preguntando desde hace décadas por las implicaciones del antropólogo/a como conocedor *generizado*, trazando un camino dialógico e intersubjetivo entre sujeto-conocedor/objeto-de-conocimiento, entre el yo y el otro desde posiciones políticas situadas. Desde esta perspectiva, lo emocional y lo personal no pueden ser separados de lo conceptual. Estas aportaciones han llevado, en algunos casos, a la marginación de las antropólogas, que han sido ignoradas o juzgadas de “perniciosas para el bienestar epistémico de la disciplina” (Gregorio, 2014, p. 299).

Considero que la tarea antropológica, entonces, se convierte en una experiencia antiexótica en la medida en que no supone una visión fugaz y estética de los “otros”, sino una convivencia que compromete nuestra cotidianidad y nos involucra en redes personales, políticas, simbólicas, afectivas y culturales que ya nunca más nos podrán ser ajenas (Bartolomé, 2003: 207; Gregorio, 2014).

Para este trabajo, una guía importante fue la “antropología del contacto”, enunciada por Pérez-Bustos (2016a) como una práctica en dos dimensiones: la primera hace referencia al acto de tocar, literalmente, otras materialidades; de esta manera, el contacto puede ser reconocido como implícito en la etnografía. La segunda comprende el contacto en un sentido más amplio, asociado con las sensaciones que tienen lugar más allá de la piel y que se manifiestan en nuestros cuerpos en forma de emociones (Paterson 2009, p. 768; Pérez-Bustos, 2016b).

Para Gómez y Ojeda (2019, p. 41), las etnografías feministas intentan dar vida a lo que significa ser mujer en otros lugares y en diferentes condiciones, y exploran lo que significa trabajo, matrimonio, maternidad, sexualidad, educación, poesía, televisión, pobreza o enfermedad para otras mujeres.

Según las consideraciones de Gregorio (2011, 2014) etnografiar no es sólo escribir posicionándose una misma en un contexto determinado, también implica el reconocer los privilegios que el espacio académico otorga y ser interlocutoras, es decir, dar espacio a las voces que necesitan ser escuchadas, construir conocimientos nuevos de manera colectiva y ética.

Desde aquí considero que la práctica antropológica debe estar acompañada de un cuestionamiento constante desde el binomio desigualdad-privilegio, el cual me hace tener una mirada desde la ética feminista y pensar en el diálogo de saberes como sólo una posibilidad que nos permite posicionarnos epistémicamente hacia la descolonización del saber, así como realizar un ejercicio intercultural en la construcción del conocimiento y el re-conocimiento de los saberes tradicionales indígenas. Este diálogo de saberes supone el intercambio de conocimientos, apreciaciones y valores (Argueta, 2011; M. L. Pérez & Argueta, 2011, p. 44)

El trabajo de campo que hizo posibles las reflexiones anteriores fue realizado en la comunidad de Turícuaro, Michoacán, con estancias de diciembre del 2017 a febrero del 2020. Durante esta temporada se llevaron a cabo entrevistas informales, entrevistas semiestructuradas, una entrevista grupal y observación participante en el ámbito cotidiano y ritual de las mujeres artesanas.

En particular para los capítulos 2 y 3 realicé investigación documental en fuentes secundarias y trabajo etnográfico; lo referente al análisis del trabajo textil en el segundo apartado del capítulo 2 lo abordé desde la antropología y la economía feminista, lo cual significa mirar a las mujeres desde la unidad doméstica y la relación con el trabajo artesanal, la organización que supone, las contribuciones que tiene para la reproducción de la vida de la familia y de la comunidad y, finalmente, las relaciones e interacciones que se tienen en el oficio entre las mismas mujeres a cargo.

Retomé la información empírica del trabajo de campo realizado con mujeres tejedoras, primero desde mi acercamiento como integrante de una familia del pueblo desde 2013, lo cual me otorgó información de la vida cotidiana y de la venta textil; posteriormente, realicé visitas frecuentes durante agosto del 2017 a marzo del 2018, acudí a reuniones relacionadas con la Cooperativa Artesanal Tatsuni<sup>3</sup> y acompañé a estudiantes de licenciatura y posgrado de la Universidad Nacional Autónoma de México.

Para el capítulo 4 realicé observación participante durante una estancia en agosto y visitas cortas durante septiembre, octubre y diciembre del 2018, así como enero, febrero, marzo y mayo del 2019. Durante esos periodos también realicé entrevistas semiestructuradas a 15 mujeres tejedoras, 5 jóvenes y un grupo focal de 6 jóvenes.

---

<sup>3</sup> Abordaré la descripción de la Cooperativa Artesanal en el capítulo 3 de este trabajo.

Para el capítulo 5 realicé trabajo de campo y de gabinete entre julio y diciembre del 2019, y febrero y agosto del 2020. Para el trabajo de campo tuve el acercamiento con mujeres tejedoras con quienes ya había hecho contacto en el pueblo, así como la vinculación con la cooperativa artesanal Tatsuni, la cual me ayudó a tener otro tipo acercamiento hacia los distintos perfiles del grupo de artesanas, su percepción sobre las mujeres más jóvenes que no son tejedoras, el trabajo fuera de la comunidad, el reconocimiento entre ellas, la vinculación alrededor del trabajo y la relación de colaboración. A partir de ese acercamiento realicé 3 entrevistas informales a mujeres vinculadas con el trabajo textil, lo cual derivó en la elección de tres perfiles para el desarrollo de las historias de vida: una mujer adulta mayor, casada, de oficio tejedora y con reconocimiento por parte del gremio, de la familia extensa y de la comunidad; una mujer de edad adulta, casada, quien era tejedora pero no practica actualmente, con ocupación laboral fuera de la comunidad y con reconocimiento de la familia extensa alrededor de su trabajo; una mujer joven, madre soltera, vinculada al trabajo textil, con estudios profesionales y con tensiones familiares y comunitarios por su trayecto de vida.

El análisis de las historias de vida está planteado a partir de las siguientes categorías: a) La socialización de género y comunitaria durante el trayecto de vida, vinculada con el trabajo textil; b) La construcción de la identidad étnica femenina a partir de la normatividad P'urhepecha, y c) Las rupturas al continuo de la socialización femenina, como la educación formal, la migración; el trabajo asalariado fuera de la comunidad y los hijos fuera de matrimonio.

El enfoque biográfico implica un abordaje desde desde tres tipos de narrativa diferentes: relatos de vida (biografías tal y como son contadas por las narradoras), biogramas (registros biográficos de un amplio número de biografías personales) e historias de vida (reconstrucciones biográficas a través de relatos y otras fuentes complementarias), por lo que la historia de vida resultó una estrategia indispensable de obtención de datos en un trabajo cualitativo que ayuda a estudiar procesos (Pujadas, 1992).

Los casos que analicé fueron abordados a partir del relato biográfico obtenido a través de tres entrevistas a profundidad, las cuales, por un lado, explican la vida y la conformación identitaria femenina a partir de las formas de socialización y las expectativas asociadas al deber ser femenino, y por otro, la implicación de la continuidad del deber ser femenino, las rupturas y tensiones alrededor de su trayecto de vida, y el rumbo de ésta ante las expectativas familiares y las normas comunitarias(Pujadas, 1992)

Con la investigación biográfica desde la historia de vida busqué dar relevancia a la dimensión discursiva de la individualidad, a las formas en cómo las mujeres vivencian y dan significado a su mundo mediante el lenguaje. El relato es un esquema fundamental para conjuntar acciones humanas y acontecimientos y, en su carácter reconstructivo de la experiencia que da significado de lo vivido, requiere trama argumental, secuencia temporal, personal y situacional, y es así como la narrativa de las mujeres entrevistadas y la mía se funden para analizar una realidad determinada.



La investigación biográfico-narrativa se focaliza en casos ejemplares o singulares, y se configura como estudio de caso en la medida en que pretende develar un contexto de vida específico (Bolívar, 2002, p. 561,562). Se trata de una identidad narrativa que se construye y reconstruye a través de relatos que dan sentido a las acciones y a los eventos vividos (Riccœur 1983-1985 en Cornejo et al., 2018).

De Souza Bragança (2012) considera que la historia de vida funciona como una especie de memoria, como una forma de reproducción de conocimiento y también de práctica, y que da posibilidades de comprensión del sentido de vida propio, así como de la historia personal y colectiva.

Las historias de vida que describo son el punto de partida para reflexionar sobre el papel de la memoria en la construcción de identidades sociales. Al aplicar el enfoque narrativo en las historias orales, busco no sólo trabajar con los datos precisos de la vida de cada mujer, sino conocer estas experiencias desde los sentidos y los significados que tienen para las que las viven (Chávez, 2014). Al privilegiar las entrevistas se posibilitan las reflexiones de los sujetos sociales. Desde una metodología feminista, esto potencia la agencia, la autocrítica y la reflexión de las personas de un proceso dialógico que, además, es profundo (Güereca, 2016).

En este trabajo, las posibilidades que me dieron la proximidad y el contacto con las mujeres tejedoras y los textiles fue el difuminar las fronteras entre el *yo* y *lo otro*, lo que me supone una inmersión en la cotidianidad y su vinculación (Puig de Bellacasa, 2012) con el trabajo artesanal. Vincularme activamente con su trabajo no sólo en la producción textil, sino también en el ámbito de la comercialización a través de la cooperativa Tatsuni, también hizo posible hacer esta reflexión desde el ámbito

subjetivo-afectivo. Este contacto supone un esfuerzo por entender las vivencias en contexto y en interdependencia con otros humanos (M. L. Pérez, 2015), lo que para Pérez-Bustos (2016 p. 51) favorece el acceso al mundo de otras maneras que nos hacen partícipes de las realidades de los actores.

Durante la última fase de reflexivo a inicios del 2021, otro aspecto que influyó en mi abordaje metodológico y cercanía fue el proceso de embarazo y parto de mi hijo Camilo, ya que durante ese proceso el vínculo con las artesanas y la familia política se concreta al poder proveer un nuevo miembro a la familia y a la comunidad. También, la declaración de una pandemia por COVID-19 afectó la escritura para atender el trabajo con la Cooperativa artesanal, ya que por el encarecimiento y cierre de los espacios de venta provistos por el estado, como son las ferias artesanales. Un gran tiempo de trabajo, fue dedicado al impulso de estrategias solidarias de venta en redes sociales, tandas y conversaciones sobre el impacto de una pandemia en la actividad artesanal.

## **Capítulo 1**

### **La socialización del ser mujer Purépecha. Una aproximación teórica**

El proceso de socialización de género y comunitaria de las mujeres P'urhepecha de Turícuaro, requiere un análisis teórico y conceptual que nos permita entender los procesos, las continuidades, las transformaciones y las rupturas que han experimentado las mujeres; de igual manera, es necesario situar el proceso de trabajo de investigación que desarrollé con las mujeres tejedoras y enunciar cómo se construyó la investigación que presento.

#### **1.1. Socialización, enculturación y apropiación**

La antropología sobre socialización y transmisión cultural en las sociedades no occidentales tuvo entre sus figuras más reconocidas a Margaret Mead, Ruth Benedict y Franz Boas en los Estados Unidos. La aportación de Margaret Mead toma relevancia, en este caso, por su trabajo con niñas y adolescentes en Samoa, con el que analiza la socialización vinculada con las relaciones de sexo-género, situación familiar, estándares de amistad, de lealtad y de responsabilidad familiar (Mead, 1928).

Mead empareja el concepto de educación con el de socialización; sin embargo, Schwartz (1976) considera que ninguno de estos dos conceptos describe precisamente lo que buscaba estudiar, sino que el término que mejor lo describe es “enculturación”<sup>4</sup>, que apareció hasta 1948 y fue acuñado por Melville J. Herskovits. Este término -empleado comúnmente en la antropología cultural- se refiere al proceso de aprendizaje de principios culturales del grupo social al que pertenece un individuo.

En este sentido, para Mead (1928) la socialización versa en las interacciones sensibles al contexto entre padres e hijos, compañeros, jóvenes y adultos. Para ella, el canal de comunicación es en ambas direcciones, por lo que el proceso no sucede desde un agente hacia niños y niñas; por el contrario, ellos van incorporando a las personas adultas a su aprendizaje a partir de preguntas y de sus propias necesidades (Langness L.L., 1976).

Para Berger y Luckmann (1972), la socialización es la interiorización de normas, valores y pautas culturales necesarias para la vida en sociedad en un tiempo y en un espacio específicos, es decir, se asimilan y se admiten por los individuos, las normas, los sentimientos, las creencias, los valores, las actitudes, los estereotipos,

---

<sup>4</sup> “Los aspectos de la experiencia de aprendizaje que marcan el rol de otras criaturas, y por medio de los cuales, inicialmente, y en la vida posterior, logra competencia en su cultura, tal vez llamada enculturación. Esto es, en esencia, un proceso de acondicionamiento, consciente o inconsciente, ejercido dentro de los límites sancionados por un determinado cuerpo de costumbre. De este proceso no sólo se logra todo ajuste a la vida social, sino también todas aquellas satisfacciones que, aunque por supuesto forman parte de la experiencia social, derivan de la expresión individual”. Herskovits 1948:39, en Schwartz, 1976, p. 9.

las conductas, el lenguaje y las creencias de una sociedad particular, e involucra tanto procesos intrapsíquicos como la relación entre el individuo y los diferentes agentes de socialización (Moulin, 1975; Sikim, Hugo; Berrera, 2013;Chávez, 2014).

Para Pierre Bourdieu, la socialización es “la incorporación de los *habitus*” o “sistemas de disposiciones” transponibles, estructuras estructuradas presupuestas a funcionar como estructuras estructurantes, es decir, en tanto que principios generadores y organizadores de prácticas de representación (Bourdieu, 2007).

Estas disposiciones las define como actitudes o inclinaciones para percibir, sentir, hacer y pensar, interiorizadas por los individuos partiendo de las condiciones objetivas de su existencia y que funcionan como principios inconscientes de acción, de percepción y de reflexión:

De esta manera, el *habitus* designa “los sistemas de disposiciones para actuar y percibir, sentir y pensar de una cierta manera, interiorizada e incorporada de manera durable por los individuos en el curso de su historia; se manifiestan fundamentalmente por el sentido práctico, es decir, la aptitud de moverse, actuar, orientarse según la posición ocupada en el espacio social”. Esta teoría del *habitus* reposa sobre el postulado de la libre iniciativa de los “agentes sociales” dentro de un mundo lleno de obligaciones sociales ante las cuales deben supeditarse (Bourdieu, 2007, p. 86).

El *habitus*, entonces, es la estructura generadora de prácticas dentro de las “posibilidades e imposibilidades, las libertades y las necesidades, las facilidades y las prohibiciones” inscritas en las condiciones pasadas de producción y adaptadas a sus exigencias objetivas. “Las prácticas más improbables se encuentran

excluidas, ante todo examen, a título de impensable, por esta suerte de sumisión inmediata al orden que inclina hacerla necesidad de virtud” (Bourdieu, 2007).

La acción del individuo es considerada como una simple obediencia de una regla; su propia lógica, le permite analizar las prácticas como generadoras por disposiciones subjetivas producto de su historia. De esta forma, el *habitus* constituye un “un pasado actuante” que, por un proceso dialéctico, se alimenta de las prácticas que dicho pasado produce.

Bourdieu aclara que son “las condiciones sociales en las cuales se ha engendrado el *habitus* y estas mismas en que se pone en obra las situaciones sociales en las que se desarrolla la infancia de un individuo”, o bien, el resultado de una trayectoria social definida sobre varias generaciones (Bourdieu, 2007, p. 90).

Como producto de la historia, el *habitus* origina prácticas individuales y colectivas y, por ende, historia, de acuerdo con los esquemas engendrados por esta misma; es el *habitus* el que asegura la presencia activa de las experiencias pasadas, registradas en cada organismo bajo la forma de esquemas de recepción, de pensamientos y de acciones, lo cual tiende a garantizar la conformidad de las prácticas y su constancia a través del tiempo. Es el pasado que sobrevive en lo actual, y que tiende a perpetuarse en el porvenir actualizándose en prácticas estructuradas (Bourdieu, 2007, p. 88)..

Por su parte, Padawer (2010) coincide en que es necesario repensar el concepto de socialización y complejizar el proceso de aprendizaje humano para dejar de verlo como una simple interiorización; asimismo, considera la coexistencia de experiencias formativas de la infancia y de la juventud dadas por la escolarización

y la participación periférica en procesos productivos paralelos a la reproducción familiar doméstica; además, propone retomar el concepto de “apropiación” (Heller,1997, en Padawer, 2010b), el cual se centra en la relación activa entre el sujeto particular y la multiplicidad de recursos y usos culturales objetivados en los ámbitos heterogéneos que caracterizan a la vida cotidiana. Dicho concepto vincula la cultura tanto a la reproducción del sujeto como a la reproducción social, a la vez que da margen a la selección, reelaboración y producción colectiva de los recursos.

A diferencia de las nociones de transmisión e internalización, la apropiación y la participación periférica permiten entender el proceso de aprendizaje, compartiendo la naturaleza conflictiva de las prácticas sociales, de manera que las relaciones entre quien aprende y quien enseña son parte de procesos de transformación social que suceden a nivel cotidiano. No se trata solamente de ser capaz de involucrarse en nuevas actividades, desarrollar nuevas tareas o dominar nuevos conocimientos sin poder establecer nuevas relaciones habilitadas por ese dominio, por las cuales el sujeto participa en la producción y reproducción de las estructuras de las comunidades de práctica en las que se ve involucrado. (Padawer, 2010b).

En ese mismo sentido, Vanderstraeten (2000) considera que la socialización debe contar con sistemas de referencia más amplios y, por lo tanto, no considerarse como la inculcación de los valores y normas sociales o la realización de talentos individuales, sino que tendría que contemplar cómo se desarrolla un individuo y cuáles son sus posibilidades en un mundo de cambios individuales que dependen de los sistemas sociales en que se desenvuelva (familia, grupo social, escuela, etc.), por lo que su participación activa debería ser tomada en cuenta.

Es importante situar a los sujetos en el contexto histórico y sociopolítico, además de incorporar los criterios de clasificación y principios de diferenciación específicos de cada sociedad para definir miembros y clases de edad, así como actualizaciones subjetivas de los sujetos concretos. En este sentido, los sujetos no pueden considerarse desde una existencia autónoma, sino que se encontrarán inmersos en una red de relaciones e interacciones múltiples y complejas (Padawer, 2010b).

De acuerdo con lo anterior, Lave (2015 p.40) considera que el aprendizaje y la cultura son indivisibles. Propone la noción de aprendizaje situado como participación periférica legitimada (Chaiklin; Lave, 1993; Lave, 1988; Lave; Wenger, 1991 en Lave, 1996, 2015). Esta noción enmarcada en la teoría de la práctica social sugiere que toda actividad (lo que sin duda incluye el aprendizaje) se sitúa en las relaciones entre las personas, los contextos y las prácticas. Esto lleva a la noción de que el aprendizaje se sitúa en complejas comunidades de práctica (culturales y cambiantes, como parte del proceso histórico que constituye la vida social). Considera que las cosas están constituidas por, y constituidas como, sus relaciones; y así la producción cultural es aprendizaje que es producción cultural.

Sumado a ello, Rogério Correia da Silva, Ana Maria R. Gomes y Antonella Tassinari hacen énfasis en la agencia de quien se socializa a través de la búsqueda de aprendizaje en todas sus fases de vida. Consideran el aprendizaje al interior de los espacios, lo que sucede a través de la exploración, la experimentación, la observación y la imitación. (Correia & Gomes, 2015; Tassinari, 2015, 2019). Retoman el planteamiento de Mauss (1979), quien considera que, para muchos de



los pueblos originarios, este conocimiento pasa por el cuerpo, por lo que se le prepara y cuida a través de las prácticas rituales y medicinales locales.

Bourdieu (2010) también considera que aprendemos por el cuerpo y que el orden social se inscribe en los cuerpos, es decir, que en las posturas y los pliegues del cuerpo se aprende a ser mujer o a ser hombre, entonces, lo que se recuerda con el cuerpo es producto de la historia. El *habitus*, en este sentido, es lo social incorporado que se encarna de manera duradera en el cuerpo como una segunda naturaleza socialmente construida; le llaman un “estado del cuerpo” al adoptar las condiciones objetivas incorporadas y convertidas en disposiciones duraderas, maneras duraderas de mantenerse y de moverse, de hablar, de caminar, de pensar y de sentir que se presentan con todas las apariencias de la naturaleza (Bourdieu, 2010, p. 14).

Pensar la socialización desde el trabajo textil remite a la producción del conocimiento dentro de ese espacio, así como formas de ser y de entenderse en un contexto determinado.

En este sentido, Pérez-Bustos (2016a) considera que, al utilizar el tejido para pensar el conocimiento, tendría que hacerse visible el trabajo detrás, es decir, los sujetos y las relaciones que se generan en un determinado espacio-tiempo.

Para la noción del *habitus* como un pasado actuante en la realidad estructurada de las mujeres tejedoras P'urhepecha, considero que ellas son el resultado de una trayectoria social que se define sobre varias generaciones, es decir, este *habitus* se

estructura a partir de lo que van apropiando e incorporando en su trayecto de vida (Ames & Padawer, 2016a; Padawer, 2010a, 2010b, 2013) y en su contexto como mujeres P'urhepecha, a partir de una estructura social particular, de un sistema normativo y dentro del espacio en que esta forma de ser se reproduce.

## **1.2 Socialización e Identidad de género**

Desde un análisis antropológico de la cultura, es importante reconocer que todas las culturas elaboran cosmovisiones sobre los géneros y, en ese sentido, cada sociedad, cada pueblo, cada grupo y todas las personas, tienen una particular concepción de género, basada en la de su propia cultura. El género ha sido una categoría amplia que ha posibilitado la comprensión de las realidades e interacciones sociales y ha hecho posible el reconocer cómo se construye el sujeto en todas sus dimensiones socioculturales, constituyendo así unas dinámicas relacionales en torno a la mismidad, la otredad y la alteridad (Lagarde, 1996).

A partir de estas aproximaciones se ha discutido conceptualmente el género como construcción cultural, que determina las acciones y comportamientos humanos y que designa la forma como se construyen las relaciones sociales basadas en la diferencia y en el poder; en palabras de Scott (1986): “El género es un elemento constitutivo de las relaciones sociales, las cuales se basan en las diferencias percibidas entre los sexos, y el género es una forma primaria de las relaciones simbólicas de poder” (Scott, 1986, p. 65).

Este se compone de cuatro elementos: los símbolos disponibles, los conceptos normativos transmitidos (oposiciones binarias), las instituciones y organizaciones sociales, y la identidad subjetiva.

El género ha sido conceptualizado por Bourdieu (2000) como una posición ocupada dentro de una estructura de relaciones de fuerza, y no como un atributo de los individuos. Esta estructura fue definida históricamente y objetivada en instituciones y esquemas mentales y corporales que contribuyen a su diferencia, justificada en la biología y llevada a la sexualidad socialmente construida.

La posición de los agentes es compartida con una clase, en tanto se vivencian grupalmente las condiciones materiales de existencia similares que determinan las posibilidades de acción; depende del volumen del capital simbólico apropiado, que determina, a su vez, acciones materiales y procesos de otros campos. Hablamos, por tanto, de una dominación simbólica hacia las mujeres por el mayor reconocimiento social otorgado a los hombres, y su posibilidad de definir e imponer estilos de vida, asegurando la perpetuación del orden social establecido (Bourdieu, 2000).

Si bien las identidades se construyen a partir de la interiorización de la norma social imperante y son los roles sociales de género los mecanismos que responden a la imposición de una norma a través de los mecanismos externos de control, las identidades de género representan la interiorización más o menos crítica de la norma y la creación de la propia individualidad (Gomez Bueno, et al. 2001, p. 52, en Rodríguez, 2016).

La socialización de género es un proceso de incorporación de lo que se entiende como mujeres y hombres en una sociedad determinada (Chávez, 1997). Depende de la normatividad, de la estructura social y del espacio, adquiriéndolo así a través de la experimentación, la observación y la imitación. En dicho proceso se aprenden -y se apropian- el comportamiento, la performatividad, los valores, los intereses y las emociones que son consideradas socialmente adecuadas para las personas asignadas a algún género en específico.

## **1.2 La socialización comunitaria P'urhepecha**

Rogoff et al. (2003) plantean que las formas de aprendizaje en comunidades suceden a través de la observación, la participación y la escucha en la comunidad y con relaciones e interacciones horizontales entre sus miembros.

Dentro de la sociedad P'urhepecha, la estructura que define el proceso de socialización es el sistema normativo y de valores, el cual se explica fundamentalmente por la *kaxumkekua*, la cual también forma parte del entramado identitario P'urhepecha y, por lo tanto, de las mujeres de Turícuaro de quienes hablo en esta investigación.

La *kaxúmbekua*, denominado por Lemus (2016, p. 27) como un “etnoconcepto central del sistema de creencias y valores P'urhepecha”, también vincula otros dos etnoconceptos que se explican entre sí y tienen correlación: el *sesi irekani* “vivir bien” y el *minguarhini* “poseer persona u objeto”.

Lemus (2016, p. 27) le define:

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<sup>5</sup>.

Este etnoconcepto es aplicable en todo el trayecto de vida y en cada momento se aplican normas que tienen como fin regular la conducta. Éstas, según Lemus (2016), se entretajan para perfilar el ideal de persona a ser.

La *kaxúmbekua* tiene dos niveles de aplicación: lo individual y lo colectivo. La primera, tanto para hombres como para mujeres, se aplica en la etapa de la soltería y en la vida de casados, reflejándose en actos específicos, es decir, en la puesta en práctica de las reglas del matrimonio o la aspiración al vivir bien en el matrimonio. En el ámbito colectivo, se vincula al espacio familiar e incluye a la pareja de casados, a la familia extensa y a la ritual. La *kaxúmbekua* individual se relaciona con la colectiva, lo mismo que la colectiva tiene su base en la individual (Lemus, 2016).

---

<sup>5</sup> Este término lo empleo para referenciar la estructura normativa en que las mujeres P'urhepecha crecen y se desarrollan.

Las normas de la *kaxúmbekua* se adquieren durante la socialización a través de la familia, y ésta se aspira a lo que Álvarez (2019) considera que son valores que están vinculados a la *kaxúmbekua*: *janhánharhperakua* (respeto), *kurhájchpekua* (obediencia), *p´amójkpekua* (bondad y benevolencia), *pimpinháxekua* (higiene), *kueroókata erátakua* (protección al ambiente), *jurhímbekua* (honestidad), *erokpérakua* (tolerancia), *uadákua jupikakua* (compromiso), *úkua* (obligación), *xenchpérakua* (amor), *kurhánkutsiperakua* (entendimiento), *latsitakárfu uándani* (hablar en voz baja), *uandájpekua* (saludo); *no k´eri amákuarhekua* (humildad), *erátsekua* (conciencia), *sesi jánkua* (buenas acciones), *p´ampojkperakua* (compasión), *tekóntsiperantsikua* (perdonar).

Mejía-Arauz et al. (2013) apuntan que, para los pueblos indígenas, el ser educado y socializado significa la emergencia de la persona, traer el alma al cuerpo, brotar, despertar; para los P’urhepecha, la *kaxúmbekua* “generalmente se traduce como cortesía, buenas maneras, buena educación, y designa, por implicación, al que sabe comportarse en la sociedad P’urhepecha de acuerdo con las enseñanzas de los mayores”.

Para Márquez (2015, p. 246), *la kaxúmbekua* es un modo de ser, de comportarse, de ver la vida y lo que está en su entorno, personas, animales y plantas, pero, ante todo, es un modo de relacionarse con las divinidades, lo que significa que es una forma de practicar su religiosidad o espiritualidad. Es una forma de cumplir con las “obligaciones” ante las divinidades, como una manera de establecer el bienestar social de la comunidad; presenta en la Figura 1 las distintas acepciones lingüísticas de la *kaxúmbekua*.

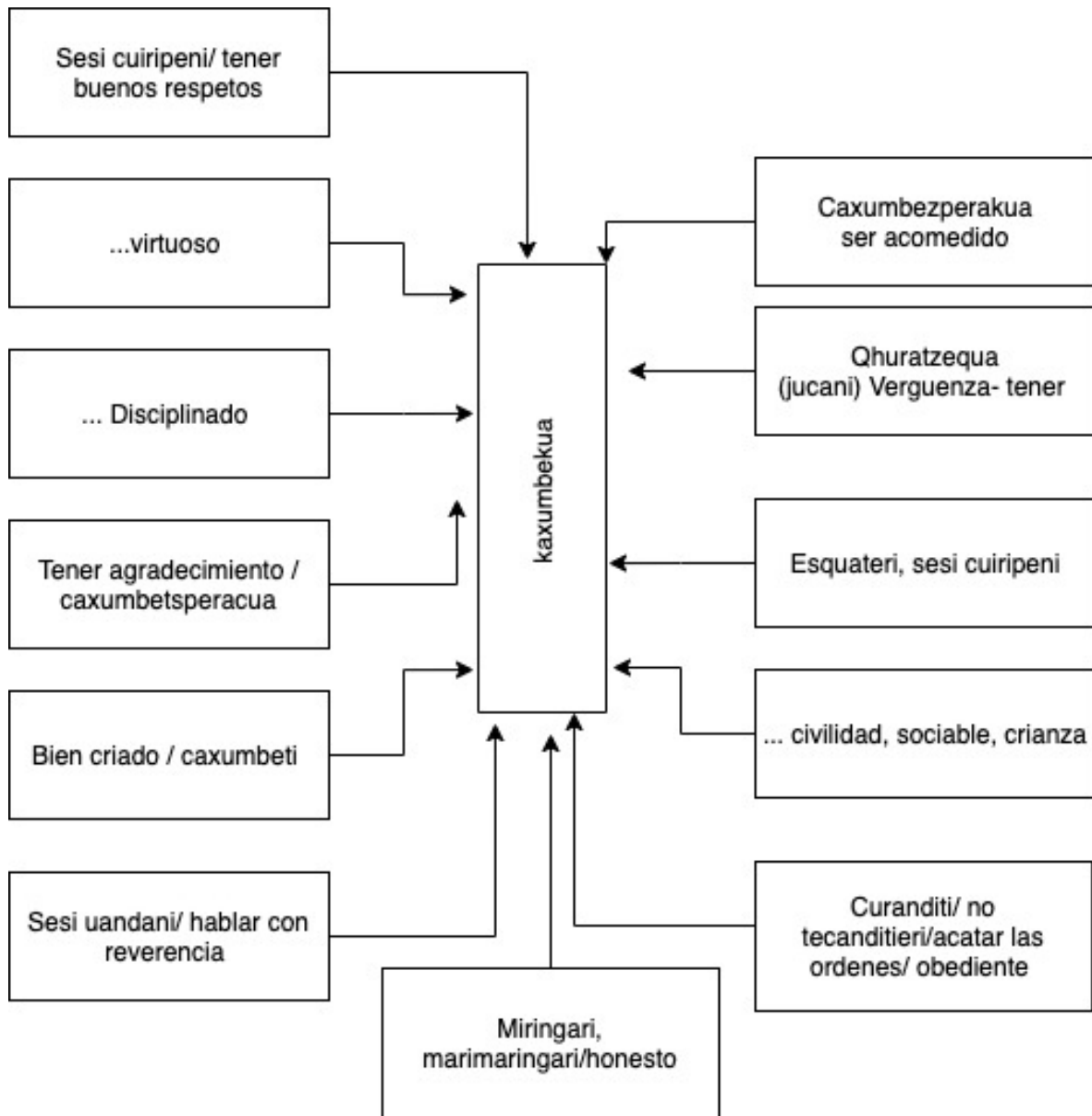


Figura 1: Acepciones lingüísticas de la kaxúmbekua. Fuente: (Márquez, 2015, p. 246).

La *kaxúmbekua*, entonces, define y da estructura a las normas y a los valores que rigen el comportamiento en el trayecto de vida de la sociedad. En particular, para las mujeres recae en los siguientes principios: obediencia, respeto y servicio; cuando la mujer es soltera, debe aplicar estos principios a sus padres y a su familia.

La *kaxúmbekua* individual de una mujer soltera recae en el cuerpo, es decir, en su modestia sexual: debe conservar la virginidad hasta el matrimonio. El rol como cuidadora, madre y esposa está fuertemente arraigado y es parte de su buena crianza. Es procurar a su familia, así como participar en los rituales que afianzan y garantizan su honor en la familia del marido, por lo que la mujer *kaxumbeti* realiza acciones de servicio a sus suegros y a su marido, lo que reflejará la buena crianza y evitará problemas en la familia (Lemus, 2016).

### **1.3 Identidad e identidad étnica**

Para el concepto de identidad, considero que éste es inseparable de la idea de cultura, debido a que las identidades sólo pueden formarse a partir de las diferentes culturas y subculturas a las que se pertenece o en las que se participa. La gente echa mano de recursos culturalmente disponibles en sus redes sociales inmediatas, por lo que las contradicciones y disposiciones del entorno cultural ejercen un profundo impacto sobre el proceso de construcción de identidad.

La cultura puede representarse como una “telaraña de significados”, haciendo alusión a la metáfora de Clifford Geertz (1992, 20, en Giménez, 2007), aunque no todos los significados pueden llamarse culturales, sino sólo una clase particular de



ellos. Un significado cultural es la interpretación típica, recurrente y ampliamente compartida de algún tipo de objeto o evento, evocada en cierto número de personas como resultado de experiencias de vida similares, por lo que la cultura-significado tiende a generar, en los individuos que la interiorizan, ciertas estructuras mentales que los psicólogos sociales llaman “representaciones sociales”. La socialización la ubica dentro dentro de esta telaraña de significados o representaciones sociales.

En este sentido, la identidad es definida por M. L. Pérez (2019, p. 117) como:

Una categoría de pertenencia en la que intervienen procesos de identificación y de exclusión, así como de autoadscripción y de heterorreconocimiento, por lo que su construcción se asocia con la existencia real o simbólica de la alteridad y, por tanto, un proceso de contrastación y evaluación entre individuos y grupos sociales que se perciben y se construyen como diferentes. Al ser una construcción social, es histórica y siempre contextualmente situada, por lo que su permanencia y su actuación son variables en el tiempo. Las identidades pueden ser individuales y colectivas, pero siempre son sociales (Barth, 1976; Bordieu, 1980; Giménez, 2000; Hall y Du Gay, 2003; Pizzorno, 2006).

Entonces, la identidad implica autonombrarse y ser nombrado, reconocerse como parte de un colectivo y ser reconocido como parte de éste a través de mecanismos de inclusión-exclusión, donde también existen e intervienen relaciones de poder, ya que se pone en el campo la capacidad de algunos de nombrar/establecer fronteras y decidir inclusión o exclusión (M. L. Pérez, 2015, p. 84). Esta misma autora considera que la pertenencia en cada grupo identitario se fundamenta en

representaciones sociales que le asignan a cada quien un valor, una posición social y ciertos atributos y elementos diacríticos estereotipados. Esos estereotipos sirven para recordar a cada quien su lugar, su valor y su papel, por lo que las identidades son construcciones sociales que se constituyen dentro de la representación y el discurso, a través de narrativas en torno al yo y el nosotros, que surgen y se moldean en ámbitos históricos e institucionales, dentro de formaciones y prácticas discursivas e inmersas en estrategias enunciativas particulares (M. L. Pérez, 2019).

Los individuos pueden crear y compartir dimensiones identitarias comunes al pertenecer a colectivos con los que se identifican y por los que sienten afinidad y lealtad, por lo que la pertenencia puede darse por especificación a determinada categoría (como sexo y edad), con un cierto grupo formalmente establecido con ciertos colectivos de interacción coyuntural. Entonces, las identidades colectivas se construyen, se nombran y se interiorizan en los individuos y se proyectan en el tiempo mediante prácticas sociales (Pérez, 2015).

Ser mujer es producto de una construcción social relativa, histórica e ilegible en sí misma, ya que forma parte de las estrategias de producción y reproducción de una sociedad determinada, en particular, aquellas relacionadas con la manera en cómo cada sociedad organiza las diferencias sociales relativas a los tránsitos de lo que se considera infancia a la vida adulta (M. Pérez, 2015).

Para Chávez (2014), la identidad étnica -a diferencia de otras identidades sociales- se distingue por ser imperativa o terminal, es decir, que abraza en sí misma una serie de identidades “menores” como la de género o clase. Para la misma autora, existen aspectos psicosociales que afectan la identidad étnica, como la afectividad,

que se manifiesta en la cercanía y juega un papel muy importante, ya que a través de la misma se recurre a experiencias pasadas, privadas y cargadas de sentidos para identificarse a sí mismo y seleccionar entre alguna gama de posibilidades de la memoria (Bartolomé, 1997, en Chávez, 2014). También es mediante la socialización en la vida cotidiana, que los sujetos adquieren experiencias significativas para definir su identidad étnica en un espacio concreto (Chávez, 2014).

#### **1.4 Identidad, Trabajo textil artesanal**

Un elemento importante en la definición del ser mujeres P'urhepecha *kaxumbeti* es el servicio y el trabajo (*maruatsperi, anchikurini*). En este sentido, el trabajo artesanal cobra relevancia, ya que demuestra la buena crianza a través de la habilidad y la dedicación (McCafferty, Sharisse, D.; McCafferty (1991).

Moctezuma (2011) considera que la producción artesanal provee una base para inferir otras formas de trabajo en la sociedad, especialmente en el conjunto doméstico, ya que fue un componente importante de las antiguas sociedades mesoamericanas.

Novelo (1974) define el trabajo artesanal en términos de producción artesanal, en donde hay poca inversión de capital, una tecnología simple, en la que los artesanos y las artesanas realizan sus productos en forma principalmente manual, dominando todo el proceso productivo y siendo, además, propietarios de los medios de producción. Asimismo, le considera un repertorio cambiante de reglas de un oficio, fundamentalmente manual, que requiere de un conjunto de cualidades físicas e intelectuales y una suma de hábitos culturales que incluyen el conocimiento íntimo

de los materiales y las herramientas, así como las maneras de hacer las cosas con destrezas y habilidades desarrolladas por experiencia y hábito (Novelo, 2015).

Por su parte, Moctezuma (2012) analiza las formas de producción y reproducción artesanal, y afirma que éstas son posibles debido a las relaciones de parentesco y de organización de la casa desde una perspectiva patriarcal, donde hay jerarquías que obedecen a un orden de género. También, que la especialización se debe a la socialización de la persona como artesana, inicia en la niñez y su participación sucede de manera progresiva y constante.

En la producción artesanal, las y los artesanos recurren a la memoria, en lo que Cardini (2015) llama un “doble sentido”: la evocación de aspectos de su vida personal y de su identidad, y el recuerdo de pasos técnicos y formas de organización de trabajo. Entonces, la memoria posee una estrecha relación con la identidad -sea individual o colectiva-, haciéndose interdependientes; por ello, se visualizan claramente en un contexto muy específico: lo cotidiano familiar (Candau, 2001).

En casi todas las comunidades P'urhepecha, el trabajo textil tiene una presencia importante y un fuerte nexo con la identidad étnica, que se ven materializados en la indumentaria. Tan es así, que en localidades donde el uso de la indumentaria P'urhepecha ha dejado de ocurrir, aún se producen algunos textiles para su comercio regional o para mantener vigentes los requerimientos de la vida social comunitaria (A. Ramírez, 2014b, p. 1).

## Conclusión

En este capítulo de la investigación busqué entretener la discusión de categorías principales de análisis: la socialización, la identidad étnica y el sistema normativo indígena. Dentro de este diálogo, encontré necesario repensar el concepto de socialización y complejizar el proceso de aprendizaje humano. Este proceso está íntimamente vinculado al desarrollo de la persona en una sociedad y sucede bajo estructuras particulares obtenidas de interacciones sensibles al contexto (Ames & Padawer, 2016b; Padawer, 2010b, 2013).

La socialización, en una compleja definición, puede pensarse como la experiencia formativa en todo el trayecto de vida de un sujeto, su posibilidad en el mundo para cambios individuales, y depende de los sistemas sociales en que se desenvuelve, es decir, forma parte de una red de relaciones e interacciones múltiples y complejas. En este proceso están inmersas la experiencia y la participación de los sujetos, su involucramiento en las prácticas cotidianas y el aprendizaje a través del cuerpo.

La estructura que define el proceso de socialización se explica desde la *kaxúmbekua*, y este sistema de valores y de normas también estructura el *habitus*, el cual define el ser mujer indígena tejedora en Turícuaro, que tiene qué ver con la historicidad de las otras mujeres en su pasado y con las estructuras estructurantes que parten de la historicidad de las otras mujeres indígenas tejedoras en Turícuaro.

## **Capítulo 2. Turícuaro, un pueblo P'urhepecha**

En este capítulo, es de mi interés abordar el contexto del espacio de estudio y de la comunidad de Turícuaro; para ello, haré una breve descripción geográfica, histórica, social, económica y política de la comunidad, con la intención de dimensionar el ambiente en el que se insertan las mujeres de la comunidad y del trabajo textil.

Turícuaro tiene un aproximado de 3 mil habitantes. Se encuentra en las inmediaciones de las comunidades de Arantepakua, Comachuén y Quinceo. Actualmente, tiene una vía de acceso por el camino Nahuatzen-Arantepakua. Según sus habitantes, apenas hace una década se pavimentó el camino y sólo circulan taxis colectivos para el transporte hacia afuera de la comunidad.

Cuenta con dos escuelas primarias, una telesecundaria y una clínica pequeña que da algunos servicios básicos de salud. El servicio de agua potable, drenaje y alcantarillado sólo está instalado para el primer cuadro del pueblo, por lo que el abastecimiento de agua y el drenaje para uso doméstico son una problemática recurrente.

Comparte linderos con Arantepakua, Comachuén, Quinceo, Sevina, Capacuaro, San Juan Coruo, San Francisco Uruapan y San Ángel Tzurumucapio. La relación con sus vecinos ha variado a lo largo del tiempo, sin embargo, en los últimos 20 años las tensiones, en su gran mayoría, han sido por tierra con los ejidos cercanos

San Ángel Tzurumucapio y San Juan Coruo, debido a la venta ilegal de tierras comunales, invasión u “ocupamiento<sup>6</sup>” para la siembra de aguacate.



Ilustración 1. Camino a Turícuario. Foto: Diana A. Manrique Ascencio.

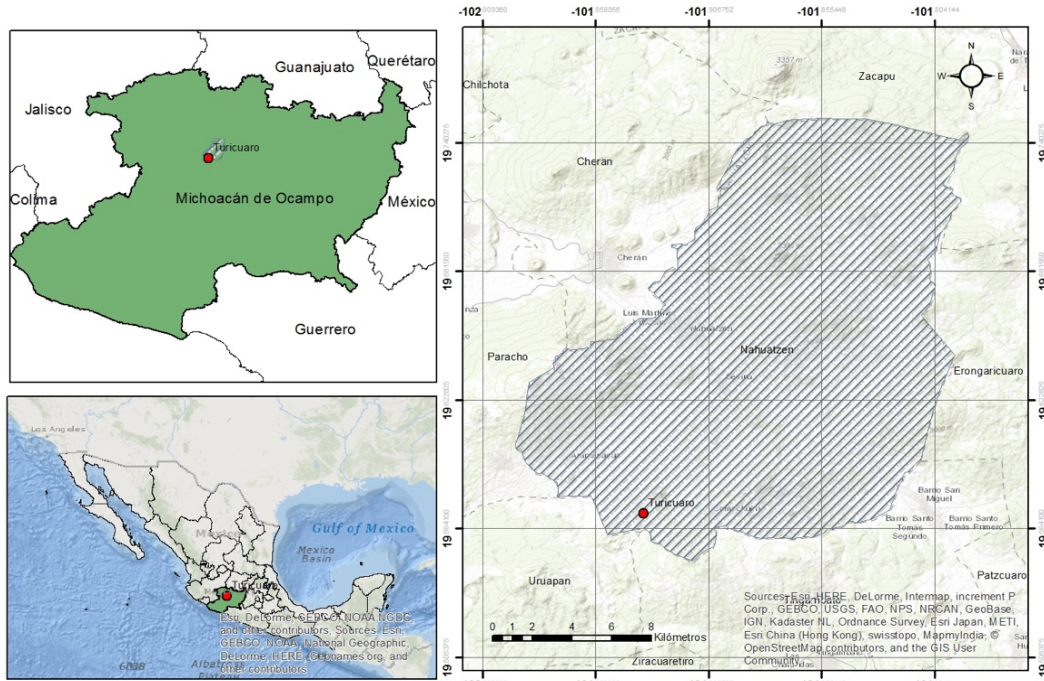


Ilustración 2 Mapa de Turícuario. Elaboración propia

<sup>6</sup> Este “ocupamiento” se refiere a usufructo de tierras de manera ilegal por parte de ajenos a la comunidad o de las autoridades en turno, debido al impulso de la producción y exportación de aguacate en los últimos años del siglo XXI en el estado de Michoacán, actividad que ha colocado al estado como principal exportador de aguacate en el mundo, tendiendo, al 2017, 51 de los 113 municipios del estado involucrados en la industria, con un cultivo total cerca de 140 mil hectáreas y un valor de la producción de 64 mil millones de pesos. Esto significa que, en la zonas aguacateras y aledañas, como la meseta P’urhepecha, el cambio de uso de suelo ha sido un factor de deterioro ambiental y de conflictos inter e intra comunitarios, así como atribuido a propietarios (particulares, ejidos y comunidades) o por grupos del crimen organizado. (Vilar, 2017)

## 2.1 Datos históricos

El origen de la comunidad data de alrededor del año 1425, cuando fue asentada al oeste de donde está ubicada actualmente, cerca del poblado de Arantepakua. Según el cronista de la comunidad, Jerónimo Solórzano Sánchez (2015), los primeros habitantes que llegaron le llamaron *Turhicularu Jatsicurin* o “Turícuaro sobre una mesita”, y fue ubicada en un ojo de agua denominado *Takulan* (“el de en medio”), pero después llegaron los *kuin jupiri* (“pajareros”), que cazaban aves para su comercio y ocuparon el espacio.

El encuentro generó conflicto entre los dos grupos, por lo que los habitantes de *Turhicularu Jatsicurin* decidieron desplazarse hacia el sur. Su destino fue un ojo de agua llamado *Itsí Ueratilu* (“donde nace el agua”), localizado a un kilómetro de distancia cerca del Cerro del Valiente.

Cuentan que la denominación del pueblo se relaciona con el *Acha Turi* (“Señor Negro”), que tenía su sede donde se encuentra asentada ahora la comunidad. Durante la Colonia, este jefe P’urhepecha escondía de los españoles a las mujeres y a los niños en una cueva en el Cerro del Valiente, que estaba conectada con Tzintzuntzan, lugar donde tenían relaciones de tributo y de alianza bélica.

La relación del pueblo con su actual cabecera, Nahuatzen, se explica en gran medida por la historia que les vincula. Durante la época colonial, en 1526, tras la



llegada de los franciscanos posterior a los conquistadores, inició la acción doctrinal por Martín de Valencia en la región denominada el Imperio Tarasco<sup>7</sup>.

Para 1530 -y después de una inicial colaboración con la cristianización-, el Rey Caltzonzin fue quemado y traicionado por Beltrán Nuño de Guzmán; en ese mismo año llegó Vasco de Quiroga, quien -bajo la idea de la cristianización y la castellanización- creó los hospitales en cada uno de los pueblos, establecimientos destinados a acoger enfermos y también viajeros, además de ser lugares donde los pobres, las viudas y los huérfanos podrían encontrar descanso (Cipriani, 2010).

Entre 1520 y 1570, la población de la región Tarasca<sup>8</sup> fue golpeada por enfermedades como el tifus, la viruela y el sarampión, por lo que los hospitales se convirtieron en centros donde se fundaron aldeas y ciudades, y donde se

---

<sup>8</sup> Existe todo un debate en relación con la terminología y la escritura entre lo P'urhepecha y lo tarasco. Tarasco fue el término más común para referirse a la etnia p'urhé hasta hace relativamente pocos años. Los autores de estudios etnohistóricos y etnográficos de las últimas décadas se inclinan por usar el vocablo P'urhepecha, sobre todo para referirse a la etnia a partir de la época colonial y hasta la actualidad, ya que para la época prehispánica muchos estudiosos siguen prefiriendo la palabra "tarasco". El origen de este término se remonta a la época de la conquista, en la cual los españoles comenzaron a referirse a los habitantes de Michoacán como "tarascos". No se sabe el nombre que ellos se daban a sí mismos, pero pronto se generalizó este apelativo. Los dos significados más aceptados de la palabra tarasco son: cuñado o suegro (debido a que los españoles tomaron a algunas mujeres indígenas y empleaban esta palabra con un sentido de burla y desprecio hacia los hombres de su familia) o "adoradores del dios Taras o Tares". Por su parte, P'urhepecha - que es el término que ha cobrado mayor vigencia últimamente- quiere decir "gente del pueblo", es decir, corresponde más a un sustantivo que a un nombre propio. En la antigüedad, P'urhepecha era un término contrapuesto a uacúsecha, que correspondía a la clase gobernante; sin embargo, actualmente los indígenas prefieren llamarse a sí mismos y ser llamados P'urhepecha. De hecho, en algunos lugares llegan a utilizar la palabra tarasco cuando quieren ofenderse entre ellos, o para referirse a alguien que es "bárbaro, bruto o indio" (Ojeda, 2006, p. 25).

concentraban actividades de convalecencia, evangelización, educación, lectura y enseñanza, así como residencia provisional. Alrededor de los hospitales se construyeron casas, con lo que se dio una reorganización de los poblados que, en el siglo XVI, se convirtieron en congregaciones. En 1550, Nahuatzen estuvo bajo la jurisdicción de Valladolid, y para 1598 se crearon congregaciones en Pátzcuaro, donde un juez congregador debía decidir cuáles poblaciones mantener y cuáles “reorganizar” (Cipriani, 2010), como un eufemismo para disolver.

En 1603, grupos indígenas de la zona serrana fueron convocados a Nahuatzen y Sevina, pero muchos huyeron y no formaron parte de la congregación; en ese mismo año, se creó la congregación de Capacuaro, de la cual formaron parte Turícuaro y Arantepakua, mismos que antes se habían opuesto a una congregación en Cherán.

Para 1700, Turícuaro ya formaba parte de los pueblos que participaban de las observaciones o inspecciones parroquiales, donde se evaluaba y se rendía informe a la Corona sobre las condiciones y necesidades de los pueblos pertenecientes a la sede parroquial, ubicada en Nahuatzen. En esos informes se cuenta que el número de tributarios era de “19 laboriosos, dóciles y un poco latinizados”, y que no contaba con escuela que, según los datos, fue instalada 100 años después (Cipriani, 2010).

## **2.2 Organización social y política**

Durante muchos años, la relación de Nahuatzen con Turícuaro se mantuvo distante, por lo que son pocas las referencias sobre la vida del pueblo durante el siglo XIX.

En la actualidad, la comunidad mantiene un vínculo administrativo, a diferencia de Arantepakua y Comachuén, con momentos de tensión por diferencias políticas y de seguridad dentro de los pueblos que pertenecen a Nahuatzen, lo cual ha conducido a un descontento social de los habitantes de Turícuaro, Arantepakua y Comachuén hacia las administraciones del municipio en los últimos 10 años.

Según las autoridades locales del pueblo, su resolución presidencial data del 23 de octubre de 1987, ahí se le reconoce y ratifica como comunidad indígena con los linderos ya antes mencionados.

La organización política de la comunidad está determinada por una autoridad civil, comunal y religiosa; la Jefatura de Tenencia y un Comisariado de Bienes Comunales, con su mesa de presidente, secretario, tesorero y comisiones de vigilancia; la Asamblea, constituida por 501 comuneros varones censados, misma que funge como el órgano de mayor poder para la toma de decisiones en términos agrarios, lo cual significa que todas las actividades que están relacionadas con el territorio de la comunidad, pasan a la Asamblea y al Comisariado. Las actividades que les corresponden son el resguardo y la organización de las tierras comunales, la resolución de conflictos intercomunitarios e intracomunitarios, la gestión del agua, la organización y dote de tierras de cultivo y vivienda, así como la seguridad de las tierras de la comunidad.

Las labores de la Jefatura de Tenencia están relacionadas con asuntos del municipio, como la gestión de servicios públicos y conflictos familiares, y participan en algunas actividades de las fiestas de la comunidad, como la patronal y la de Corpus.

Turícuaró se encuentra conformado por tres barrios: *Karakua* (“el de arriba”), *Ketsikua* (“el de abajo”) y *Kenikua* (“el de en medio”). El barrio más grande es el *Karakua*, y en *Kenikua* es donde se encuentran concentrados la Jefatura de Tenencia, el Comisariado, la iglesia y la plaza principal del pueblo.

Las autoridades religiosas tienen un papel importante, estos son, en orden jerárquico: el *prioste* -que es elegido para la fiesta del 24 de diciembre-, el *keinhi* y el *viscal*, que son quienes ayudan al *prioste*. Son “cargueros” que se eligen cada año, dependiendo de “cómo se vayan apuntando”; en ocasiones hay dos, o sólo uno, para organizar las fiestas religiosas de la iglesia. Sus labores en la Fiesta de Navidad (conocida como “las pastorelas”) son principalmente dar comida y contratar la música.

### **2.3 Organización social y festividades**

Desde tiempos prehispánicos, las fiestas se organizaban de acuerdo con un calendario festivo fijo, ininterrumpido y sustentado en el ciclo agrícola, con la intención de que la población participe en las festividades (como en la guerra) y consolidar, así, las relaciones sociales. “Las fiestas agrícolas o religiosas tenían su corolario en la guerra, puesto que la finalidad de la guerra era menos política que mística, a fin de proveer sangre y carne para los altares de los dioses (Le Clézio p. 238 y 239 en Ojeda, 2006).

Este ciclo festivo se entiende como la forma en que se organizan las festividades a lo largo del año; a partir de la Colonia y del trabajo de cristianización, el calendario

católico quedó superpuesto. El ciclo festivo es, por lo tanto, el resultado de un proceso de apropiación y control cultural de los antiguos P'urhepecha, donde identificaron imágenes y festividades católicas con nativas, dando con ello un solo calendario. Estas fiestas y ceremonias tradicionales P'urhepecha son indispensables para mantener los ritos y costumbres de sus antepasados, con lo que otorgan el sentido de identidad étnica, que ha fungido como un mecanismo de defensa ante factores externos que le amenazan (Ojeda, 2006, p. 25).

En Turícuaro, este ciclo festivo puede visualizarse con la siguiente ilustración (ver Ilustración 3), que fue construida con ayuda de los habitantes del pueblo. En el primer círculo, el interno, se ilustran las actividades relacionadas con la milpa; en el segundo, se vinculan las actividades festivas, y en el tercero se indican los meses que corresponden al calendario gregoriano. En el calendario se puede observar cómo muchas de las fiestas coinciden con la petición de lluvia para el inicio del ciclo agrícola, o la fiesta al santo patrono San Andrés, con la temporada de cosecha.

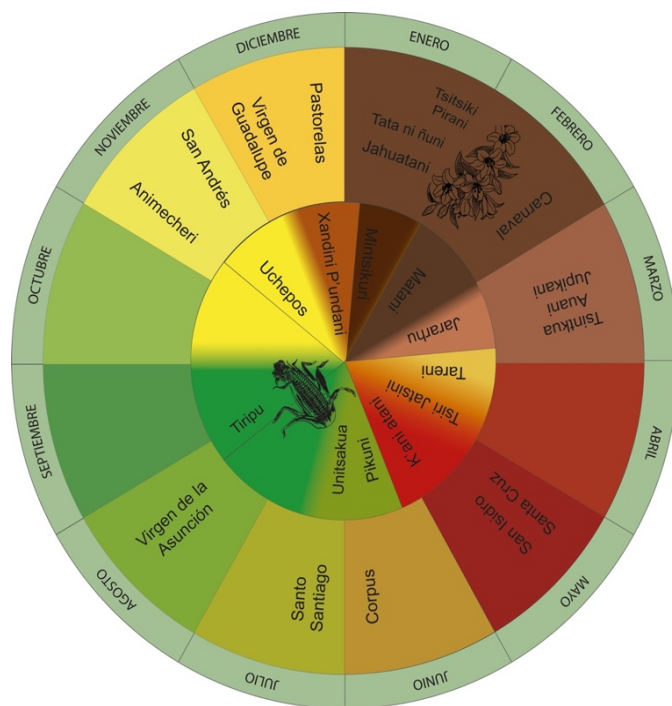


Ilustración 3 Ciclo festivo de Turícuaro elaboración propia con información de Juan José Estrada Serafin

Cuando un pueblo de la meseta P'urhepecha está de fiesta, se pueden ver desde lo lejos los hilos de humo que salen de las casas, todas las *paranhua* (fogones) están prendidas: las familias del pueblo están preparando alimentos para recibir la visita de parientes y amigos.

Así fue el primer día que visité Turícuaro: rumbo al pueblo, al pasar el entronque de Arantepakua para tomar el camino que conducía a mi destino, pude ver el pequeño pueblo entre cerros. Al entrar por la calle principal, llamaron mi atención esos hilos de humo y tantas personas caminando por sus calles: mujeres vestidas con sus faldas de rollo brillantes, portando rebozos de múltiples colores, con flores en mano; *chiquigüites* con fruta; hombres con cajas de refresco; niños, jóvenes. Se celebraba la *Tsintsikua* (Domingo de Resurrección).

Para finalizar los días santos, al caer las 12:00 del día, el pueblo acostumbra visitar el panteón en familia y compartir con los difuntos; ahí, los niños, entre juegos y con mucha algarabía, llevan cántaros pequeños de agua adornados con listones de colores y lo que asemejaría un pequeño delantal o una pequeña servilleta bordada.

Todos los niños entregan el cántaro a las abuelas y a las mujeres mayores; después de dar un trago o tirarlo a la tierra para ofrendar a sus muertos como símbolo de resurrección, dan a cambio fruta y/o un refresco.

El ambiente que percibí era de reunión, de convivencia; un espacio para el encuentro de familias y de recuerdo con los familiares, y así, en medio de miradas y de risas tímidas, fue mi primer encuentro con este pueblo en medio de la Meseta P'urhepecha.

La organización de la comunidad está fuertemente regida por el citado ciclo festivo y otras actividades comunitarias (faenas, limpieza y ayuda en actividades particulares). Cada familia se organiza para contribuir al deber dentro de la comunidad, y cada integrante tiene un papel que desarrollar.

Las casas, comúnmente patrilocales, dotan de suficientes personas para poder resolver las actividades que implica el trabajo comunitario. El año agrícola determina las fiestas y las temporadas de celebraciones familiares/comunitarias como bautizos, presentaciones, primeras comuniones y bodas.

La participación de las fiestas (en dinero, especie y trabajo), sumada a las actividades de cuidado común, dan la posibilidad de pertenecer de manera legítima a la comunidad. La *jroahjperakua* o “ayudanza” es la base para hacer posible la permanencia y la reproducción de la organización comunitaria

Lara & Lara (2005, p. 98) sostienen que el culto es una obligación comunitaria, porque toda la comunidad se beneficia de los dones de los santos y, por ello, cooperan con el carguero en turno; se trata, en cierta forma y en el fondo, de un proyecto comunitario (como la *Jarhuajperakua* y la *Marhuatspeni*) puesto en juego y posibilitado, viabilizado y refrendado por los cargueros.

Una forma de organizar esta participación es a través del sistema de cargos, el cual es un mecanismo propiciatorio de esos intercambios y es, al mismo tiempo, un medio a través del cual se premia la responsabilidad individual frente al proyecto comunitario; así, el individuo intercambia con el santo en el plano sagrado, y con la humanidad en el terrenal.

Durante el ciclo festivo comunitario en general, y particularmente a lo largo y ancho del desempeño del cargo, se hacen posibles la expresión, la confirmación y las modificaciones de roles y de estatus comunitarios (Lara & Lara, 2005, p. 111), lo que presentaré más adelante.

### **2.3.1 Las pastorelas (Fiesta de Navidad)**

El *prioste* inicia sus tareas después del 12 de diciembre, donde se les regalan cántaros a las muchachas, que son los mismos que llevan en Semana Santa para el Domingo de Resurrección. Esto es un presente y un “acuerdo” para que las muchachas participen en la pastorela. Después del 12, entre el 14 y el 17 de diciembre, inician los *kuraticha*, donde personajes relativos a las pastorelas salen por tres días y son comúnmente niños entre los 8 y los 12 años de edad, que recorren todo el pueblo haciendo “travesuras”; también se ponen frente a las tiendas y la gente les avienta dulces, a modo de juego.

Después de los *kuraticha*, las maringuías (que son hombres jóvenes) salen por tres días consecutivos. Estos jóvenes se juntan en casa del *keinhi*; ahí, las muchachas les hacen atole y escogen al muchacho que vestirán de maringuía con sus propias ropas; después de vestirles, las maringuías salen al pueblo y visitan la casa de los expriostes y éstos los ponen a hacer labores domésticas, beben, comen y se recorre el pueblo haciendo juegos entre ellos.

Se descansa un día y, al siguiente, las parientes del *prioste* van a lavar el nixtamal al barranco, ubicado al sur del pueblo, donde hay un ojo de agua. Ahí mismo se



junta el nixtamal para la fiesta; en la tarde, estas mismas señoras representan al *Curat Kahuarhu*, una máscara de madera con una imagen de hombre, personaje que tiene que ver con la persona que está en el barranco; las señoras emborrachan a señores excargueros, se hace *churipu*<sup>9</sup> y se contrata una orquesta. Eso dura una tarde-noche.

A los dos días siguientes, es decir, entre el 22 y el 23 de diciembre, se hace un ensayo general de la pastorela, representada por hombres jóvenes, mujeres y niños el 24 de diciembre. Ese día se ofrece atole de tamarindo y zarzamora, y se da con un pan. La presentación es cercana las 10:00 de la noche, se hace una pequeña ceremonia en la iglesia con las pastoras, rancheras, ermitaños y ángeles, y después se hace un recorrido de la plaza; cuando termina, salen los *kuraticha* y los luzbeles, y se hace la representación del nacimiento de Jesús en la pérgola del pueblo. Esta representación se hace en una o dos casas, durante toda la noche, con letanías que aprenden los jóvenes y que siempre se repiten; al terminar, se regresa al templo a bailar y se da chocolate con bolillo a media mañana.

Según Araiza (2013), esta festividad es una representación de la identidad P'urhepecha, ya que existe una variedad en los tiempos y formas de la representación escénica de la pastorela, de la rotación de las fechas en ciertos pueblos P'urhepecha, así como los escenarios, los personajes, el vestuario y los objetos escénicos. Entre toda esa diversidad, algo común son los dos personajes

---

<sup>9</sup> El *churipo* o *churipu* significa “caldo” y consiste en caldo de res con chile rojo molido, y carne acompañada de col y zanahoria. Se sirve con corundas.

principales: el diablo y el ángel, que encarnan dos de los valores fundamentales del ser humano: el bien y el mal o, para ser más precisos en lo que concierne a los P'urhepecha, *ampakiti* y *no ampakiti*, es decir, lo bueno y lo no bueno. No puede haber pastorela sin el coloquio o diálogo de los luzbeles, sin la adoración al Niño Dios o sin la danza de los diablos menores.

En la representación, los luzbeles visten con largas túnicas hechas con tela de terciopelo, un velo -o una impresionante máscara- cubriéndoles el rostro, y sobre la cabeza llevan un tocado que les hace aparecer como seres que tienen un cuerpo más grande. Estos personajes recitan largos parlamentos; pueden ser tres, siete e incluso nueve, y dialogan entre sí turnándose la palabra y dirigiéndose aparentemente al arcángel Miguel; se despliegan en un constante interrogarse, no solamente acerca de su propia identidad, en tanto que ángeles caídos, sino también sobre la identidad de la madre de Jesucristo, que dicen que es virgen y, sin embargo, se embaraza.

Después, aparecen en escena los rancheros por pares, una mujer y un varón, o bien, una larga fila con varias parejas (pueden ser desde diez hasta cincuenta), quienes primero bailan al son de una tonada que, en muchos casos, fue compuesta especialmente para esta pareja, y luego cantan una canción de cuna.

Por momentos, los personajes hacen comentarios sobre cuestiones de la vida diaria, más que nada, aludiendo a aspectos materiales: la posesión de grandes extensiones de tierra para el cultivo o la crianza de animales; el carácter lujoso de las cosas que tienen, la belleza, la honestidad y la rectitud de su esposa o esposo. (Araiza, 2014 p. 87).

La tercera parte consiste, esencialmente, en la aparición de decenas e incluso cientos de diablos cobrando una variedad de formas, algunos con máscaras que remiten a los políticos, entre ellos ex presidentes como Salinas o Fox, o bien, a algunos militares o narcos; personajes sacados de programas de televisión, famosos, etcétera. Estos diablos “menores” no hablan, sólo bailan y brincan por las calles, la plaza o cualquier lugar del poblado (Araiza, 2013, p. 87).

Terminando la representación del 25 de diciembre, se festeja y se anuncian los cargueros del siguiente año. Las familias que se proponen a sí mismas se presentan en la plaza de pueblo, con una gran parte de su sistema de parentesco, para anunciar al pueblo que serán los encargados para la fiesta del siguiente año; se ofrece comida y música, y se dice que casi siempre se va avisando cuál de las familias saldrá ese año para organizar las festividades.

A los dos días se va a los barrios a bailar a las casas de los jóvenes que salieron en la pastorela, así como a las de los nuevos priostes; se recibe con fruta, refrescos y, en algunas partes, con cerveza. Estas actividades terminan el 27 y, en la tarde, se regresa a comer a casa del prioste.

Ya en enero, se acude a la casa de los jóvenes que invitan para que salgan en las representaciones de diciembre, se busca el relevo de este año para asegurar la participación, para lo que se lleva un poco de tabaco y de tequila para sellar el compromiso con sus familias y con ellos.

### **2.3.2 Tsitsiki Pirani**

Entre enero y febrero, cada sábado durante dos semanas o tres, los jóvenes del pueblo salen los viernes en la tarde y se van a San Andrés Coruo a comprar flores; al cabo de tres semanas se encuentran con las jóvenes en el Cerro de la Cruz. Ellas preparan comida y son acompañadas por la comisión de cargo, el *prioste*, el *keinhi* y el *viscal*. Como parte del ritual, los jóvenes les regalan flores, y ellas los invitan a comer. Se reúnen en el cerro, instalan columpios para jugar y van a cortar nurite. Se convive todo el día y, al iniciar la tarde, regresan todos al pueblo.

### **2.3.3 El carnaval**

Para el carnaval, las muchachas, niñas y jóvenes, se dirigen a la entrada de por Comachuén, al sur del pueblo, donde se localiza el ojo de agua. Van con fruta, pan y cerveza en los chiquigüites para los *priostes* y los *keinhis*, y les rompen un huevo lleno de harina y confeti en la cabeza; a cambio, ellos les entregan una caña. Se dice que estas cañas antes se traían de Ziracuaretiro a caballo. El *keinhi* es el que regala las cañas, y las muchachas realizan el recorrido con los *priostes*, los parientes y todos los jóvenes que estarán involucrados en las pastorelas de ese año. Tanto el *prioste* como el *keinhi* y el *viscal* se organizan para trabajar y estar presentes en las necesidades de la iglesia todo el año.

### **2.3.4 La fiesta de *Corpus Christi***

A diferencia de las festividades anteriores, la fiesta de *Corpus Christi*, conocida como “el Corpus”, así como la fiesta patronal, se organizan por barrio; ahí se deciden

los montos de cooperación, según las necesidades de la fiesta, contemplando que cada barrio pone un escenario, una banda y un castillo (en el Corpus no hay las dos últimas, ni *jaripeo* o “toros”. El jefe de tenencia organiza los toros para el día siguiente de la fiesta patronal y para el 12 de diciembre, Día de la Virgen de Guadalupe.

Por la mañana del Corpus, las mujeres jóvenes regalan flores a los muchachos y ellos, a su vez, les regalan una reja de refrescos; después, ellas llevan comida como mole, nacatamales y atole a la familia de los jóvenes. Posterior a esta entrega, los jóvenes regalan un pastel o varios, dependiendo de la cantidad de alimentos que haya llevado la muchacha, y de la cantidad de gente que la haya recibido. En este ritual, las familias van decidiendo su participación, que depende de la formalidad de la relación de los jóvenes, a manera de cortejo. Las mujeres de la segunda línea parental son las que ayudan a la joven en todo el proceso.

Durante el día se escuchan las orquestas tocando en la plaza, y se ven puestos de comida, ropa y juguetes. Las *paranhua* en todas las casas desde temprano ya tienen preparando un caldo para esperar a quienes visitan; entre las familias se dice que es necesario compartir lo dado ese año, y existe la creencia de que a quien más gente reciba en su casa a comer, mejor le irá durante el año.

Todas las mujeres de las casas desde un día antes prepararon suficientes corundas para acompañar el *churipu*. Durante la mañana, las mujeres de la familia limpian las casas y se organizan las mesas donde esperarán a parientes, amigos y conocidos de pueblos vecinos u otros lados, a quienes hayan extendido la invitación.

Al caer la tarde, se ve cómo se van reuniendo las familias en la plaza del pueblo; muchas de las personas estrenando enaguas, zapatos, rebozos, pantalones y/o camisas; las muchachas y los muchachos jóvenes se reúnen en grupos, mostrando sus prendas nuevas al resto.

En uno de los escenarios del pueblo se colocan todas las personas que “ofrendarán” al pueblo su labor; los hombres (jóvenes y mayores) hasta delante, y atrás, las mujeres y los niños, que observan cómo sucede toda la ofrenda de la comunidad.

El ritual inicia cuando se empiezan a aventar hacia la multitud pequeñas cosas como bolsas de jabón, servilletas de alguna tejedora, pan y pelotas, y se reparten, además, muebles y metates elaborados por artesanos.

Las mujeres reboceras suben al escenario con *chiquihuites* en mano llenos de servilletas y algunos rebozos. Los ofrendan a la multitud y bajan. Muchas personas con diferentes oficios suben, la mayoría dice a quiénes les fue mejor en el año para garantizar abundancia para el próximo año.

La fiesta termina con un baile organizado por los barrios; cada año se nota la recaudación de “ayuda” por contribución de algún miembro del barrio radicado en Estados Unidos, que coopera de manera sustanciosa.

### **2.3.5 La fiesta patronal a San Andrés**

La fiesta patronal se organiza a San Andrés, santo patrono del pueblo, y es una de las fiestas más esperadas. Esta sí tiene una fecha fija y se celebra el 30 de noviembre. La fiesta empieza nueve días antes, a lo que le llaman novenario, que consiste en una peregrinación diaria de todos los grupos o las devociones católicas

que están en el pueblo (franciscanos, devotos al Cristo Negro de Carácuaro, a la Virgen de Guadalupe, a la Virgen del Rosario, a la Virgen de la Luz, el grupo de las Juventudes, Acción Católica, etcétera). Son aproximadamente 12 o 14 grupos, y se organizan para que cada uno reciba a los peregrinos en el curato con un refrigerio por la tarde.

Como anteriormente, los barrios organizan la fiesta y cada uno contrata una orquesta o banda de aliento; pagan la música para la noche del día de la fiesta y queman un castillo o dos. Un día antes de la fiesta llegan las orquestas, las bandas de aliento y los coheteros, que avisan que la celebración está lista; los danzantes hacen su último ensayo y los comisionados ofrecen atole de tamarindo, caldo de camarón y/o ponche. A las 6:00 de la mañana, frente a la iglesia, se cantan *Las Mañanitas* a San Andrés; cada barrio tiene su turno y, una vez que terminan, hacen un recorrido por todo el pueblo con las bandas. Regresan al curato a la hora del almuerzo. Quienes se encargan de la gestión de la música y de los alimentos son los comisionados de cada barrio, y los organizadores que éstos designan. La cooperación la dan los hombres casados de la familia, y es de entre 1,500 y 2,700 pesos, dependiendo del costo de la música y del castillo.

Después del almuerzo, la misa es a las 12:00 del día; inicia con un rosario y, entre las 2:00 y las 4:00 de la tarde, las familias esperan a los visitantes de los otros pueblos en sus casas, donde las mujeres preparan desde temprano entre 15 y 25 kilos de carne para el *churipu*, además de tamales, y tienen listos refrescos, chiles y limones.

Se recibe a cada visitante y se invita a todas las personas que se encuentran en la plaza, tanto conocidas como de otros pueblos. La música de las orquestas continúa en la plaza hasta las 5:00 de la tarde; después, se hace otro recorrido al pueblo, pero ahora con los pueblos visitantes (Comachuén, Capacuaro, Aristeo Mercado, y Arantepakua). Terminando el recorrido, en el portal de la iglesia, los Moros Pequeños inician las danzas, seguidos de los Moros Mayores. Las danzas terminan cerca de las 6:00 o 7:00 de la noche, y las bandas de aliento siguen amenizando en la pérgola del pueblo hasta que se encienden los castillos y empieza el baile.

Al día siguiente, el 1 de diciembre, son “los toros”, un jaripeo organizado por la jefatura de tenencia, cuyos encargados invitan a los jinetes. Inicia con otro recorrido con música entre las 7:00 y las 8:00 de la mañana; después, salen a montar “las palmas” donadas por los acompañantes de los jefes, que son los premios para el concurso; al finalizar el recorrido, se reúnen en la casa del jefe de Tenencia y se dirigen a la plaza de toros. El jaripeo termina con una verbena en la plaza del pueblo.

La participación de las mujeres es clave para la organización de esta fiesta, ya que ellas se encargan de organizar a las familias para la distribución de las tareas, como la comida en casa del comisionado, el arreglo de la casa, la distribución del dinero, el pago de la cooperación, el recorrido del barrio, el arreglo de la iglesia (sobre todo las del barrio de arriba) y la quema de los castillos. La participación masculina es sobre todo en el jaripeo y en la música que ameniza toda la fiesta.

### **2.3.6 El Día de la Virgen de Guadalupe**

El 12 de diciembre, en la fiesta de la Virgen de Guadalupe, hay una comisión para sacar los moros y recorrer el pueblo bailando hasta el día 13 por la mañana. Quienes



participan son familias que se dedican a enseñar a sus hijos la danza, desde pequeños y hasta ya mayores. Durante la tarde del 12 se presentan las *huanaches*, que son las mujeres que también participan en la pastorela, bailan en el templo todas juntas, y el *prioste* y la comisión les regalan cántaros de barro. Un día después, se hace un recorrido por el pueblo con la orquesta que contrata el carguero y se dirigen a la plaza de toros para un jaripeo.

### **2.3.7 La *Marhuatspeni* y la participación de las mujeres**

La *Marhuatspekua* muestra la tradición del servicio a “otros”, en el entendido de que pueden ser tanto seres humanos como divinos. La palabra significa que las personas que sirven se entregan al servicio sin esperar nada a cambio, es decir, que servir y no servirse es ayudar a la comunidad, es dar tiempo y esfuerzo, estar dispuesto a lo que se ofrezca durante el día y la noche, sobre todo cuando se tiene el cargo (Márquez, 2019).

Lemus (2019, p. 69) identifica dos sistemas de cargos: el civil y el religioso, y a este último le considera como una institución regida por normas que se transmiten de generación en generación a través de la oralidad. La práctica se fundamenta en la ayuda, la reciprocidad, la obediencia y el servicio a la comunidad. La *Marhuatspekua* se vincula con la ayuda mutua, y esto le define como la ayuda de unos a otros a través de roles establecidos dentro del complejo sistema de parentesco y de estructura comunitaria. Se aplica la *jarhojpikua*, es decir, que el desempeño del cargo estará cargado por una reciprocidad de todos los habitantes. La participación de las mujeres en el sistema de cargos es, primordialmente, siendo casadas, y el servicio se da en pareja.

En el caso de Turícuaro, el servicio de las mujeres se da básicamente a través de la preparación y la distribución de comida, en el adorno de la iglesia, acompañando y haciendo aportación para la fiesta (la del santo patrono San Andrés, por ejemplo).

Como se puede identificar en páginas anteriores, la participación de las mujeres - con cargo o sin él- se realiza a través del cuerpo, lo que inicia portando de manera correcta la indumentaria, en el respeto y en la participación mediante un comportamiento acorde a la fiesta o al ritual (tomando bebidas alcohólicas cuando hay que hacerlo, bailando, sirviendo comida o ayudando, o bien, haciendo el saludo adecuado a quien corresponde).

Las mujeres también tienen un papel en la comunidad en la extensión de sí mismas con los otros, lo que se refleja en la crianza de su linaje para ser parte de las fiestas y los rituales del ciclo festivo de manera adecuada; aportando, trabajando y mostrando el respeto que amerita la ocasión. En muchas ocasiones, la participación de las mujeres es de manera indirecta: las hijas o las nueras acompañan a parte de la familia extensa en los rituales y las celebraciones.

#### **2.4 Actividades económicas**

Las actividades económicas de Turícuaro están fuertemente vinculadas con las realizadas de la región P'urhepecha. Sobre este tema, Toledo (1980 en Argueta, Arturo; Castilleja, 2018, p. 52) señala 17 actividades económicamente importantes que se agrupan en dos grandes rubros: prácticas productivas y actividades artesanales. Entre las prácticas productivas, destacan la horticultura, la pesca, la caza, la extracción acuática y la apicultura, y entre las actividades artesanales

figuran la alfarería, las artesanías de trigo, madera y palma, así como la producción de pan.

West (1948), realizó una caracterización económica de la región fundamentalmente campesina; sin embargo, durante esa misma década se realizó la construcción de la carretera panamericana (Ciudad de México-Morelia-Guadalajara) y los ramales hacia Pátzcuaro y hacia Uruapan, lo que transformaría la economía campesina de la meseta P'urhepecha debido a la introducción de productos industriales (Garibay & Bocco, 2012).

Argueta & Castilleja (2018, p. 54) describen la región como con un carácter dinámico y múltiple, e identifican un patrón tradicional de subsistencia: el uso múltiple de los recursos naturales de los ecosistemas, por lo que implementan una combinación de diferentes prácticas que derivan en una multidimensionalidad de actividades humanas y una gran variedad de productos.

Este sistema opera a escalas doméstica, comunitaria y regional. No se excluye la producción de excedente; sin embargo, el intercambio no está supeditado a la autosuficiencia, sino que los productores operan a través de distintas modalidades que garantizan la fluidez de bienes, de materiales y de energía, así como estabilidad ante las fluctuaciones del mercado, del medio ambiente y sus cambios anuales.

Esta dinámica favorece la persistencia de actividades como la agricultura de temporal para consumo familiar, el comercio en pequeña escala, el trabajo artesanal -como el labrado en piedra volcánica para la elaboración de metates y molcajetes-, la producción de muebles de madera, el bordado en punto de cruz y el tejido en telar de cintura.

Otra forma de ingresos de las familias de la comunidad son las remesas: el impulso del programa Bracero desde la década de los cuarenta derivó en una gran salida de hombres a trabajar a Estados Unidos (Cipriani, 2010); de igual forma, a principios de 1990, en los momentos más agudos de la devaluación del peso mexicano, otra generación migró a Estados Unidos en busca de mejores oportunidades de empleo. De esta manera, las remesas provenientes de Estados Unidos -y/o del interior de la república y del estado- fueron y son una parte importante del sostén de la unidad doméstica, lo que se ha traducido, también, en la posibilidad de muchas generaciones de formarse como docentes rurales e indígenas.

El trabajo jornalero dentro del país ha repuntado en los últimos 50 años. Se ha registrado un incremento de 1,200 campesinos por año debido a la reconversión productiva en el país, sobre todo en el estado de Michoacán, a donde se ha enfocado la promoción de la agroindustria de exportación.

Este fenómeno no ha excluido a la meseta P'urhepecha, lo que ha implicado que cientos de familias se trasladen a Los Reyes, La Piedad (Yurécuaro y Tanhuato) y Zamora a incorporarse a la zafra de caña de azúcar, la cosecha de *berries* o al corte de aguacate en la zona de Uruapan (Méndez et al., 2009; Michoacán, 2018; Paleta, 2012).

El trabajo jornalero en el pueblo de Turícuaro no ha sido la excepción, y a éste se han sumado familias completas, trayendo como consecuencia el abandono de las tierras de cultivo y la postergación de las actividades económicas tradicionales.

Muy temprano por la mañana, se puede observar un *school bus* amarillo recogiendo en la plaza del pueblo a mujeres y hombres jóvenes y de edad media que irán a

trabajar a la zona de Zamora a la cosecha de zarzamora y otras *berries*, con la promesa de una buena paga por el jornal.

Según testimonios de algunas mujeres del pueblo, el pago por día es de 200 pesos y no hay garantía de seguridad alguna. “Es un trabajo pesado y riesgoso” donde ha habido accidentes laborales, discriminación y violencia.

Otras personas se dirigen al empaque o corte de aguacate, el cual está representando una fuente de ingresos segura y al alcance de las generaciones en edad productiva.

#### **2.4.1 Actividades agropecuarias y forestales**

Según el estudio de West en 1943, la agricultura en Turícuaro era la fuente de productos como maíz, frijol, calabaza, trigo, avena, cebada, haba y lenteja, siembras que se practicaban comúnmente por los hombres en planicies y partes bajas de laderas alrededor de la comunidad, con proceso tradicional y, sólo en algunos casos, con tractor. Describió el calendario agrícola tradicional como rector de la actividad, donde los primeros meses del año se preparaban la tierra y la siembra para las primeras lluvias en mayo; la cosecha de los primeros elotes ocurría entre julio y agosto, y la cosecha de la mazorca en noviembre y diciembre. A la par de la siembra de maíz blanco, azul y pinto, se siembra el *t'achin kots* (frijol ancho) y la calabaza, productos de la tradición alimentaria en Turícuaro.

Otra actividad descrita por West era el aprovechamiento del bosque que, en una pequeña escala, representaba una importante fuente de abastecimiento de leña y de madera para el intercambio entre comunidades.

De acuerdo con el relato de los habitantes del pueblo, los arrieros eran quienes llevaban y traían productos de otras regiones y los intercambiaban por productos de madera: “había un señor que se iba caminando hasta la Ciudad de México, se montaba sus sillas y por donde pasaba iba intercambiando por cosas para comer y para traer a vender aquí; luego había otros que hacían palitas y bateas, y se iban al lago, ahí los cambiaban por pescados” (comunicación personal con María Gloria Serafín Felipe, octubre 2017).

Según el informe del Instituto Nacional Indigenista de 1968, se implementaron políticas de apoyo y fomento para el aprovechamiento forestal, lo que impulsó la actividad resinera de la comunidad como proveedora de la planta de resinación Melchor Ocampo, establecida en Uruapan, a través de la sociedad local de crédito, que agrupaba a 80 jefes de familia, lo que la convirtió en una de las 27 sociedades que entregaban resina a dicha planta; asimismo, se contaba con un permiso concedido por las autoridades forestales para la extracción de 49 toneladas de resina al año.

Actualmente, esta práctica agrícola y forestal persiste, aunque en menor escala y cada vez es más ausente. A partir de la ya mencionada carretera México-Morelia-Guadalajara, así como de los planes de desarrollo agroindustrial, la dinámica agrícola ha sido transformada. Como señalan Garibay & Bocco (2012, p. 31), con la pavimentación de las carreteras, se da un lento desplazamiento en el mercado de los productos artesanales por los productos industriales y se implementan nuevos patrones de consumo que requerían ingresos monetarios.

Para estos autores, el declive del mercado regional campesino, efecto de la integración al mercado industrial nacional, desató un conjunto de transformaciones que modificarían los usos del suelo y los recursos naturales de la región. Los autores lo resumen en tres grandes procesos: 1) La especialización regional en la explotación forestal, 2) La expansión del monocultivo de aguacate, y 3) la quiebra del sistema maicero-ganadero. Esta transformación, ocurrida durante las décadas de 1960 y 1970, explican el incremento de la demanda de los productos maderables para la construcción y de muebles para un mercado mayor, así como la introducción del cultivo de aguacate *Hass* y su expansión a la región.

Actualmente, la producción aguacatera es de 1.83 millones de toneladas (Cantú, 2022) en el estado: se ha destinado una parte de las tierras comunales hacia el cultivo de aguacate, y la otra continúa en la producción resinera.

Otra práctica que ha sido base fundamental para la alimentación de la comunidad y del reconocimiento del bosque, es la recolección. Durante la época de lluvias, es decir, de junio a septiembre, es común que se recolecten *terekua* y *xakua* (hongos y quelites), tarea que es realizada principalmente por mujeres mayores, niñas y niños, a quienes les enseñan a reconocer y elegir la gran variedad de alimentos que, de forma natural, provee el bosque. Se llegan a recolectar de 10 a 15 variedades de *xakua* y *terekua* durante la temporada, así como algunas bayas como zarzas y cerezas silvestres.

Actualmente, esta actividad se realiza cada vez en menor medida debido a la deforestación para el cultivo de aguacate o venta de tierras, lo disminuye la presencia de las especies mencionadas.

### **2.4.2 Artesanías**

Según Novelo (2008, p. 118), el sector de artesanías cubrió todo el periodo colonial y comenzó a perder importancia, numérica y estratégica, a partir del desarrollo industrial en todo el país, es decir, desde la segunda mitad del siglo XIX debido, por un lado, al artesanado de origen europeo que llegó a territorio mexicano con la Conquista española, junto con todo el bagaje de formas de organización, reglamentación, ritualidad y técnica y, por otro, al refugio de la manufactura indígena en las unidades domésticas de los pueblos sometidos, ya que las habilidades de los artesanos fue utilizada como mano de obra aprendiz en los oficios y talleres permitidos por el monopolio español.

Lo anterior favoreció la suma de los contingentes artesanos urbanos a estratos de la sociedad trabajadora indígena colonizada, que producía con otras técnicas, pero también con otros patrones estéticos y simbólicos apropiados de las técnicas de origen europeo. Esas primeras diferenciaciones en la manera artesanal de producir influyeron en una división territorial del trabajo artesano y su consecuente especialización, tendencia que se puede observar en las artesanías P'urhepecha.

La mayoría de las artesanías actuales derivan de las industrias anteriores a la conquista y a sus especializaciones posteriores, como la alfarería, los productos de madera y de piel, la orfebrería en cobre, los tejidos de algodón, así como los productos de fibra de agave y de varas de tule.

En particular, Turícuaro se especializó en la elaboración de metates y molcajetes labrados en piedra volcánica, en la fabricación de muebles y de bateas en madera,



y en la elaboración de cinturones, cobijas, servilletas, rebozos de algodón y de lana en telar de cintura.

West (1948) observó una persistencia del labrado en madera, la cual a la fecha continúa vigente. Antes y después de la Conquista, en la zona serrana se labraban barcas a partir de un solo tronco; cuentan que éstas eran intercambiadas por alimentos y productos del lago, como una forma para mantener la relación entre los pueblos P'urhepecha. Sin embargo, este trabajo en madera se ha transformado en mayor escala en un mecanismo de subsistencia y en poca medida para el intercambio, y el oficio ahora se basa principalmente en la elaboración de bateas y de muebles para uso doméstico.

En relación con la cantería, por muchos años se le atribuyó casi exclusivamente a Turícuaro. Esta es una actividad que consiste en el labrado de piedra volcánica para la elaboración de *iauárho* y *xúmátakua* (metate y molcajete), que se siguen labrando tanto con cincel como con cortadora eléctrica, y cuya destreza para su elaboración continúa vigente en determinadas familias.

A partir de las transformaciones económicas ya mencionadas, el consumo regional ha desplazado de forma importante la producción artesanal, cambiándola por productos industriales; sin embargo, la persistencia de algunas actividades, como el trabajo textil, aún tiene una presencia importante.

Para Ramírez (2014) esto se debe a un fuerte vínculo de la indumentaria con la identidad étnica: incluso en las localidades en las que la vestimenta P'urhepecha ha dejado de ser distintiva, aún se producen textiles para su comercio regional o para mantener vigentes los requerimientos de la vida social y ritual comunitaria.

En el caso de Turícuaro, la indumentaria es cambiante y el trabajo textil sigue vigente; dado que este es un tema central del presente trabajo, será abordado en el siguiente capítulo.

### **2.4.3 Trabajo de cuidados**

Una actividad que se realiza por parte de las mujeres es la labor doméstica. En Turícuaro, como en otros lugares, difícilmente es reconocida como trabajo que aporte a la reproducción de la vida de las familias en lo particular, y de la vida comunitaria en lo general. Al respecto, en voz de las mujeres tejedoras es recurrente escuchar: “Yo ayudo a mi esposo”, cuando se refieren al trabajo en casa y al sostén de sus familias.

El trabajo doméstico, en muchos casos, se mezcla -como ya mencionamos- con la elaboración artesanal, con el comercio formal e informal, con la docencia y, ahora, con el trabajo jornalero.

Parte de las actividades domésticas también implican la gestión de las actividades comunitarias de la familia, como su participación en las llamadas “faenas” (labores de aseo para programas de gobierno), en la limpieza y arreglo de los espacios comunitarios, el cuidado y mantenimiento del bosque, la siembra y la cosecha, el acompañamiento en fiestas y el sostén de las redes de trabajo colectivo, obedeciendo a normas sociales establecidas en lo que atañe a las redes de parentesco y compadrazgo.

Según Carrasco et al. (2012 p. 71), el llamado “trabajo de cuidados” se utiliza para referirse a una actividad realizada desde los hogares, orientada a las personas de

una casa o familia, y no remunerada monetariamente. El trabajo de cuidados se organiza en trabajo directo e indirecto: el primero, refiriéndose a las acciones directas como alimentar a la familia o atender a una persona enferma, y el segundo atañe a lo que tradicionalmente se conocía como trabajo doméstico: mantener la casa y la ropa limpias, cocinar, hacer las compras. En el trabajo de cuidados también se incluye todo lo referido a la gestión y organización de los trabajos del hogar, incluidos los momentos de tensión, y lo referido a las tareas de mediación y a las fuertes dosis de emociones entre las personas involucradas en los cuidados, es decir, que el trabajo de cuidados también engloba una notable carga de subjetividad, traducida en emociones, sentimientos, afectos o desafectos, amores o desamores, etcétera.

Gran parte de la vida de la familia sucede y se decide en el espacio central doméstico: el hogar. Un elemento central como la *paranhua* explica el hogar como el espacio de reunión y contención de la familia, y es un elemento fundamental en la identidad P'urhepecha.

Si bien el trabajo de cuidados no es exclusivo del hogar, gran parte sucede ahí, ya que es el espacio donde se tejen las redes de mayor cercanía y donde se toman las decisiones de mayor peso, como las económicas primarias (organización, acceso a recursos, gestión de cuidados) y donde, en última instancia, se ajustan todos los procesos de vida.

#### **2.4.4 Profesionistas**

El grupo de profesionistas de la comunidad de Turícuaro está, en su mayor parte, ocupado por el gremio magisterial, lo que en gran medida es resultado de la política educativa en México, que tiene sus orígenes a principios de la Revolución Mexicana.

Para 1926, Manuel Gambio planteó buscar una integración nacional considerando las diferencias de las regiones y de los grupos indígenas. Sin embargo, la política educativa se concretó con la creación de la Secretaría de Educación Pública, que impulsó una educación obligatoria y en español por parte de Vasconcelos, quien aspiró al mejoramiento integral de los pueblos indígenas y a la educación en el medio rural (García, 2004; Montemayor, 2000).

Con esas aspiraciones, se crearon las Casas del Pueblo como instrumentos para otorgar una escuela a la comunidad (Aguirre Beltrán, 1973, p. 90), no sólo para alfabetizar, sino para ayudar a la población a aumentar su producción, a fomentar la cooperación y a perfeccionar las industrias locales. Estas Casas de Pueblo, años más tarde se convertirían en la Escuela Rural Mexicana.

Aunado a lo anterior, se sumaron los programas Misiones Culturales y Brigadas de Mejoramiento Indígena, que buscaron enseñar las artes y oficios diversos a los miembros adultos de la comunidad (Aguirre Beltrán, 1973).

Respecto al último proyecto, muchos de los ahora profesores reconocen que sus inicios datan de las Misiones Culturales. En la memoria de los iniciadores de la Escuela Normal Rural Indígena de Cherán, esa fue su incorporación a este gremio

y de su proceso de organización para hacer visibles las necesidades educativas dentro de la estructura estatal (Torres, 2019).

Esta generación de jóvenes profesores, hasta la entrada de la llamada “modernización” en las décadas de 1960 y 1970, representaron un sector de la sociedad que pudo salir de su comunidad a estudiar, a trabajar, o bien, a realizar actividades distintas a las llamadas “tradicionales” en el pueblo.

La garantía de una plaza, lo que implica un trabajo seguro y con prestaciones, dio a muchos de los profesores cierto prestigio en la comunidad, gracias a las posibilidades económicas para resolver tanto las necesidades familiares como las responsabilidades comunitarias.

Algunos de los profesores que pasaron por el internado P’urhepecha, por Misiones Culturales o por la Normal Indígena de Cherán, recuerdan que la posibilidad de estudiar y de mantenerse fuera de la comunidad, se debió al trabajo de sus madres y a la venta de textiles.

A partir de la Reforma Educativa impulsada por el ahora expresidente Enrique Peña Nieto a partir del 2012, se percibe cierta incertidumbre para obtener una plaza de trabajo al término de los estudios como docente, por lo que algunos jóvenes que han egresado después de la Reforma se han sumado a los sindicatos haciendo labores docentes gratuitas y participando en los movimientos políticos sindicales (marchas, plantones, reuniones) para buscar el acceso a una plaza o la garantía de un trabajo fijo. Otros han migrado hacia Estados Unidos, han incursionado en el comercio formal o informal, o se han dedicado al trabajo en la agroindustria.

## Conclusión

Este apartado me ayudó a contextualizar la presente investigación, ya que buscó articular el escenario histórico con un proceso que atañe a las y los habitantes de la comunidad, que es la socialización.

Asimismo, considero que su pertinencia radica principalmente en que la información sobre Turícuaro es escasa, ya que hay poca documentación y fuentes secundarias de consulta sobre y en la comunidad. La recuperación de la información sucedió de primera mano a través de habitantes de la comunidad que facilitaron tanto información personal como documentos para la construcción de este capítulo.

De igual forma, pude identificar elementos clave para explicar la socialización comunitaria y de género: por un lado, el ciclo festivo imbrica el canon católico con la celebraciones y peticiones vinculadas a la cosmovisión P'urhepecha.

Para la realización de las fiestas y celebraciones se despliega toda una serie de recursos que vienen de los sistemas de parentesco y compadrazgo, así como de la puesta en marcha de la *Kaxúmbekua*<sup>10</sup> y la *Jaroahjperakua* o “ayudanza” para la participación en estas actividades.

La organización de la comunidad está fuertemente regida por dicho ciclo festivo y otras actividades comunitarias como faenas de limpieza y ayuda en actividades

---

<sup>10</sup> Sistema normativo P'urhepecha el cual precisaré mas adelante.

particulares. Cada familia se organiza para contribuir al deber dentro de la comunidad, y cada integrante tiene un papel que desarrollar.

La especialización y la organización para el trabajo en la comunidad ha transitado de ser primordialmente agroforestal y artesanales en pequeña escala, hacia una dinámica de trabajo asalariado en las actividades agroexportadoras, mezcladas con servicios y con un pequeño remanente de trabajo artesanal o agrícola, lo que ha derivado en transformaciones de las expectativas de vida, de consumo y de desplazamiento para el trabajo.

El trabajo que permanece para la reproducción de los habitantes de la comunidad es el de los cuidados, a cargo de mujeres que mezclan esta labor con el trabajo artesanal y, en algunas ocasiones, con el trabajo asalariado. Cabe mencionar que los cuidados no son una actividad exclusiva del espacio del hogar, sin embargo, gran parte sucede ahí, ya que ahí se tejen las redes de mayor cercanía, con mayor peso en la toma de decisiones económicas primarias y donde se ajustan todos los procesos comunitarios.

## Capítulo 3. Turícuaro, un pueblo de manos creadoras

### 3.1 Historia y textiles P'urhepecha

Los datos más antiguos sobre trabajo textil en Mesoamérica datan de mediados del periodo Preclásico (100-800 a.C). Esta información ha sido recuperada de fragmentos de ropa de este periodo, procedentes de tierras altas de México (Vaillant 1930 p. 38 en Brumfiel, 2006). Aunado ello, se han podido identificar figurillas de barro representando figuras humanas ocupadas en quehaceres cotidianos, guerreros vestidos con uniformes, danzantes ataviados, nobles y reyes vestidos con gran lujo, sacerdotes y encarnaciones de deidades portando los emblemas simbólicos de sus atributos, así como evidencia de los textiles mesoamericanos en pinturas plasmadas y muros, en piezas de cerámica, códices, libros pintados en el México antiguo, crónicas, etcétera (Lechuga, 1991, p. 10) p. 10).

En México hay evidencia arqueológica de tejidos desde aproximadamente el 1500 a. C. La mayoría de las técnicas precortesianas se siguen aplicando en la actualidad, en ocasiones con algunas modificaciones. Existen muchos casos donde no hay descripciones de las formas de elaboración; sin embargo, lo que se ha evidenciado ha sido una actividad atribuida a las mujeres. Para Brúmele (2006) el trabajo textil ha tenido distintas funciones a lo largo de la historia mesoamericana: durante el maya clásico, el trabajo textil definía la clase de las mujeres; en el México Azteca, definía género, y en el siglo XX, la etnicidad.

La antigüedad del oficio de tejedora está referida en el Códice Mendoza, ahí se muestra el trayecto de vida de una niña y su aprendizaje del oficio, así como su relación con la educación concerniente a las labores domésticas. De acuerdo con



Lechuga (1991, p. 23), este aprendizaje era obligatorio para todas las menores, así fueran de la clase trabajadora o hijas de príncipes, dado que las tareas relacionadas con la elaboración de textiles se consideraban la esencia de la femineidad, inclusive como un don divino dado a la mujer, comparable con la maternidad.

Ruth Lechuga (1991), al hablar del telar de cintura, considera que éste ha sido empleado por los pueblos mesoamericanos:

El telar de cintura recibe este nombre porque la tejedora lo amarra al talle (...); es un artefacto sumamente sencillo, que permite, sin embargo, hacer telas muy complicadas y adornadas. Por otra parte, hay técnicas que sólo pueden ejecutarse en este tipo de telar.

Los bienes textiles producidos bajo esa técnica, aparte de ser una actividad sumamente femenina, están cargados de complejos significados económicos, culturales, de interacciones entre sociedades, así como proyectos coloniales en las Américas, que pueden ser distinguidos través del comercio, el uso y la evolución de los materiales que usaban, así como a través de los tejidos que estaban presentes en la vida diaria (González, 2014, p. 11).

Según (McCafferty, Sharisse; McCafferty, 1991), el tejido y el hilado tuvieron un papel muy importante en las actividades simbólicas y funcionales en el México posclásico: los textiles terminados funcionaron como tributo, o bien, como indumentaria indicando estatus, rango, afiliación étnica y género. Asimismo, los autores indican que hilar y tejer son actividades que, desde la época prehispánica, han estado asociadas a la mujer y representan una funcionalidad simbólica al representar lo femenino y una forma de expresión de control sobre la reproducción

y la producción doméstica. Pero no sólo eso, también le otorgaban una entrada a la economía, ya que los bienes tejidos se podían vender en el mercado o dar como tributo; capas y lienzos eran presentados como regalos en distintas ceremonias y eran muy importantes para determinar el estatus social.

En la religión mesoamericana existían cuatro deidades asociadas a hilado y al tejido: Tlazolteolt, Xochiquetzal, Mayahuel y Toci. Las cuatro como representación de lo femenino, de la reproducción y como un vínculo simbólico entre los materiales de tejido (como el ixtle o el algodón) y el poder de las mujeres (McCafferty, Sharisse; McCafferty, 1991).

Las evidencias sobre este deber hacia la vestimenta y los modos de elaborarla, consisten, por un lado, en los instrumentos que fueron usados para formar los hilos, como los malacates de barro o los *tzotzopaztlis* para acomodar los hilos en el telar, así como fragmentos de telas hechos con fibras como ixtle y algodón, teñidas con púrpura, grana y añil. Por otro lado, se ha encontrado que las mujeres tejedoras generalmente eran enterradas con sus herramientas y, en muchas ocasiones, con las piezas que elaboraban para ellas mismas (R. Ramírez, 2014).

La producción textil en Michoacán se remonta a la época del Imperio Tarasco. La evidencia más antigua de su uso indumentario son los faldellines y los tocados de la colección de figurillas recuperadas en las tumbas del sitio El Opeño, con fechamientos de +-1280 a.C. (Oliveros, 1989 p. 124-125 en A. Ramírez, 2014, p. 1).

Según Ramírez (2014), la forma de vestir de los antiguos michoacanos ha cambiado a lo largo de los años: hace referencia a *La Relación de Michoacán*, escrita por Fray Jerónimo de Alcalá en 1541, donde se muestran hombres con prendas de vestir que

van desde lienzos blancos que cubren sólo la cadera y dejan al resto del cuerpo desnudo, hasta camisas cortas sin mangas y con decoración, lo que parece un patrón de tartán. Hay otros personajes que aparecen cubiertos hasta los tobillos con una especie de túnica o huipil largo de color monocromo.

En el mismo libro también se puede identificar la presencia del trabajo textil, no sólo en la indumentaria, sino en la producción del tejido del algodón, de fibras de plantas y de animales como objetos de tributo, ofrendas a Curicaueri, como cargo para gobernadores durante el gobierno de Tariácuri, así como la descripción de los oficios dentro de la casa del *cazonci* o deberes que correspondían a las mujeres de la época, o como parte del ajuar de las mujeres cuando se casaban<sup>11</sup>.

Dentro de la casa del *cazonci*, todo el servicio era de mujeres y no se servía dentro de su casa si no se era mujer: “todas tenían repartidos los oficios de su casa. Había otra que tenía a su cargo todas sus mantas delgadas llamada *siquapu uri*” (*La relación de Michoacán*, Lámina XXX f. 9 1956:179 en Jerónimo, 2000).

Las relaciones geográficas que se redactaron alrededor de 1580 revelan que, una vez consumada la conquista de Michoacán, hubo transformaciones importantes en el trabajo textil, con las que se incorporaron nuevos oficios traídos por españoles, como la producción de seda y de lana, lo que transformó el oficio y, con ello, la vestimenta indígena, ya que inició el uso de prendas “al modo español”, como

---

<sup>11</sup> Lámina XXIX (f. 5v 1965:172; Lámina XXX (f. 9 1956:179), Lámina XXXVII (f.24, 1956:207), Lámina XXX VIII (f.27, 1956:213).

jubones, sayos, capas y zaragüelles de paño. Esta transformación de la indumentaria y del oficio implicó el aprendizaje de un tipo de tecnología: el telar de pedales, también conocido en México como telar colonial.

Además de las diferencias entre el telar de pedales y el de cintura en cuanto a tamaño y forma, una muy significativa es que el primero empezó a ser trabajado sobre todo por hombres, mientras que el telar mesoamericano es una tecnología ligada al oficio femenino. (A. Ramírez, 2014b, p. 1).

Relativo a la labor del tejido en telar de cintura, durante la época colonial, Margarita Castelló narra las ordenanzas que Vasco de Quiroga, primer obispo de Michoacán, dictó a los hospitales:

Que las niñas, y también en las familias con sus padres, aprendan los oficios mujeriles a ellas adaptados, y necesarios el pro y bien suyo y de la república hospital, como son obras de lana, lino, seda y algodón, y para todo lo necesario y útil al oficio de los telares. Estas ordenanzas preservaron la habilidad manual de las mujeres P'urhepecha, de quien Fray Bernardino de Sahagún comentó que eran lindas tejedoras y lindas labranderas de mantas galanas (Castelló, 2008, p. 16).

Castelló señala que el bachiller Juan Timoteo Ramírez contesta el informe que le pide su prelado en 1778, y en él habla de la indumentaria que las mujeres usaban: menciona el uso de los paños de rebozar de lana y había “varias mujeres dedicadas a tejer rebozos” (Castelló, 2008, p. 16).

Aunque lo anterior afirma que la especialización textil es producto de la labor de Vasco de Quiroga, en realidad era una situación común en Mesoamérica y en la región por testimonios anteriores, y subsiste en zonas de fuerte población indígena como la P'urhepecha. Lo que sí puede atribuirse al trabajo de Vasco de Quiroga, es el refuerzo de la división territorial del trabajo e introducción de algunas técnicas y objetos nuevos, como la manufactura de sombreros y el telar europeo de pedales.

Sin embargo, para la fabricación de prendas tradicionales y de piezas textiles en muchos de los pueblos, como lo es Turícuaro, aún se utiliza el tradicional telar de cintura. Las mujeres utilizan prendas como enredos, camisas, delantales, rebozos, fajas y huanengos<sup>12</sup> (R. Ramírez, 2014).

Novelo (2004 p. 6) menciona que, durante la Colonia, el artesanado de origen europeo llegó a territorio mexicano con un bagaje de formas de organización, reglamentación, ritualidad y técnica, que se encontró con un forma indígena de producir que se fue refugiando en las unidades domésticas de los pueblos sometidos, y como mano de obra aprendiz en los oficios y talleres permitidos por el monopolio español, lo cual generó las primeras diferenciaciones en la manera artesanal de producir, y que esto influyó en una división territorial del trabajo artesano y su consecuente especialización, que es visible hasta nuestros días.

Moheno & Barthelemy (1994, p. 65) describen el oficio en la región P'urhepecha a principios del siglo XX:

---

<sup>12</sup> El huanengo es una prenda similar al huipil, que ha sido sustituida por blusas bordadas o deshiladas, como parte de la indumentaria tradicional femenina

La confección de colchas, las realizaban las mujeres en telares de cintura combinando los hilos de algodón que les traían los arrieros de Tierra Caliente, con los de lana que les abastecían los pastores. En ocasiones utilizaban un hilo de una planta silvestre de la comarca llamada *huinare*. Ellas mismas hilaban los madejones, sea a mano, sea en ruedas de madera de pino tierno que le fabricaban los hombres en casa. Según nos cuenta un viajero de la época, las colchas son muy agradables, a no ser por los grotescos dibujos de animales y pájaros que sólo la fantasía de los indios es capaz de imaginar y sus manos ejecutar (...). Tienen una trama gruesa de algodón con entretejido de estambre de brillantes colores, formando variedad de dibujos representativos. Usanlas mucho como frazadas o sarapes los indios mexicanos y las clases trabajadoras, quienes les practicaban a veces una abertura por donde les pasa la cabeza cuando se los ponen como ponchos.

Actualmente, en el contexto artesanal P'urhepecha, los textiles ocupan un lugar importante en la vida cotidiana, festiva y ritual. Comúnmente se les clasifica según las técnicas de elaboración, que dependen de la tecnología empleada: el telar de pedales o el telar de cintura; asimismo, las formas de acabado o decoración de las telas terminadas, también pueden dividirse de una manera simple en bordados, deshilados y anudados. El trabajo textil sigue presente en toda la región P'urhepecha, ya sea en la vestimenta o en el comercio regional (A. Ramírez, 2014a, p. 56).

### **3.2 Las mujeres tejedoras en la comunidad de Turícuaro.**

Para conocer a las mujeres tejedoras, es preciso reconocerles en su trabajo y en las condiciones en que lo desarrollan, las redes, cómo se desarrolla el oficio y situar el contexto del trabajo. Para el pueblo de Turícuaro, como antes mencioné, la casa es el espacio primario de reproducción y de relaciones vinculadas en distintos procesos de trabajo (Castilleja, 2007, p. 48).

Entendiendo lo anterior, considero a la unidad doméstica como un campo de análisis y el vínculo con la vida cotidiana de las mujeres, donde, según Moctezuma (2003), es donde se encuentran los recursos humanos básicos para el oficio artesanal, donde se dan, por una parte, las pautas culturales e históricas que contextualizan cada tradición, así como el papel que juegan los procesos identitarios y las relaciones sociales (como precisamente las genéricas). En este espacio se delimita en quién recae el oficio (hombres, mujeres, o ambos), y cómo influye la dimensión de género en dicha organización del trabajo.

En Turícuaro pude observar, durante la tarde, a algunas mujeres jóvenes sentadas al pie de la puerta de sus casas, acompañadas por una o dos mujeres, con un pedazo de cuadrillé, hilo y aguja en mano. Niñas y niños jugando, entrando y saliendo de las casas cercanas, corriendo, un grupo de jóvenes en la esquina con alguna bocina reproduciendo *pirekuas* románticas. Más de cerca, dentro de casa, alrededor del mediodía o por la tarde, pude encontrar a algunas mujeres de mayor edad al pie de una columna de su troje, de un árbol o de una columna cercana a la *paranhua*, colocando sobre sus piernas un petate con su telar o *joparani*.



Ilustración 4 : Nana Esther Valdez. Foto: Diana Manrique Ascencio

La vida cotidiana de las mujeres artesanas que conocí transcurre en casa e inicia al alba. Durante las primeras horas de la mañana, la mujer cabeza de familia se despierta y, con ella, sus nueras e hijas mayores (si les tiene en casa). Reaviva el fogón y, si éste está apagado, hay que pedir fuego prestado a la *paranhua* vecina. En medio del humo recién levantado, del frío del pueblo y de los gallos cantando, se pone agua para hacer el café o, en algunas casas, los hombres de la familia acercan leña, mientras la mujer mayor de la casa o una de las nueras corta pan y prepara la medida para ir al molino, se abraza la cubeta con el rebozo y se va a moler el nixtamal que recién se lavó con la gélida agua del pueblo.



Las actividades que se realizan en este espacio se dividen por las jerarquías de las mujeres de la casa, y éstas están determinadas por las relaciones de parentesco que existen. Entendiendo lo propuesto por Robichaux (2005), la filiación en Turícuaro es patrilocal, con una unidad doméstica multifamiliar, donde dos o tres parejas de casados comparten el mismo conjunto de viviendas.

El orden y el grado de parentesco definen las actividades del trabajo de cuidados, por lo que la unidad doméstica se organiza por rangos entre mujeres. Primero está la mujer que lleva la casa, después la nuera o la nuera mayor -si en ella habita más de un hijo con su familia-; le siguen las hijas de la mayor a la menor y, finalmente, las nietas.

En las actividades cotidianas, quien tiene el mayor rango va delegando y dirigiendo el trabajo, y también por quien le parece necesario o apremiante que tenga que aprender a hacerlo. Regularmente, la nuera mayor es quien está en grado inmediato de trabajo y se encarga del trabajo doméstico; en un principio, con el fin de aprender y, posteriormente, como apoyo principal en la casa. Algunas de las actividades que realiza son: preparar el nixtamal y/o hacer tortillas, cocinar algún tipo de almuerzo que pueda calentarse después para que los hombres de la casa puedan llevarse al cerro o al campo, o bien, si regresan a casa, tener listo el fogón con la comida a tiempo.

Las mujeres jóvenes solteras siguen en rango y, aunque algunas de ellas van a la escuela, hacen tareas que les permitan comenzar a entender la economía de la casa y a ocuparse de algunas tareas domésticas; sin embargo, no tienen la completa responsabilidad, ya que no están casadas, pero sí se considera que deben

aprender actividades como realizar las compras, lavar su ropa y cuidar a los niños, mientras las demás se ocupan de resto del trabajo doméstico.

Por la tarde y noche muchos de los hombres regresan de su labor, con lo que incrementa el trabajo doméstico con la elaboración de la comida y las posteriores tareas de limpieza que ésta implica, y que el trabajo textil viene al final de la tarde, mientras la luz del día lo haga posible.

Las tareas en el trabajo de cuidados varían dependiendo, también, del tiempo de la comunidad. En días de fiesta, la rutina varía y la jornada de trabajo puede prolongarse, ya que se preparan previamente los insumos necesarios para los alimentos que se ofrecen. Por ejemplo, para un día de fiesta, desde muy temprano se cuecen el nixtamal para las corundas y la carne para el caldo o *churipu*, o bien, se deja cociendo el grano de maíz para el pozole.

Durante el día se prepara y se limpia la casa y se atiende a quienes llegan; en caso de bodas o festejos familiares, como bautizos o “el perdón”, se lleva “la ayuda” a las casas de la familia extensa, padrinos o primos los días que corresponda según el grado de parentesco. Durante los días previos y del desarrollo de las fiestas, el trabajo doméstico y de cuidados no se intercala con el textil.

La forma de organización de la casa también define el trabajo textil: durante el trascurso de la vida doméstica también se teje, y esta actividad se realiza en función de las actividades anteriores, es decir, si se cría, se tiene fiesta o se tiene algún cargo de la comunidad, no se teje. El tejido se realiza en tiempos previos a requerir dinero “extra” para resolver gastos que salen de lo cotidiano, como el inicio de clases

de los más jóvenes de la casa, la participación en una fiesta o si ocurre una emergencia familiar.

El tejido en telar, al igual que muchas actividades artesanales, se define como una labor que nace y se desenvuelve en el seno de lo doméstico, y todo lo relacionado con este ámbito es valorado como femenino, por ser la mujer quien pasa mayor tiempo en este espacio, por lo se le considera más facultada que el hombre para atender la producción artesana (Moctezuma, 2003, p. 57).

Para el trabajo artesanal existe una división generacional que se diferencia en la técnica del tejido: las mujeres que bordan punto de cruz, y las mujeres que tejen en telar de cintura. Las primeras, en su mayoría, son mujeres jóvenes de entre 15 y 35 años; el bordado se puede realizar de manera solitaria o en grupo con vecinas o parientes. Para ello, las jóvenes se reúnen para ver muestras, modas, piezas nuevas y se comparten los diseños que van viendo en las fiestas locales o de pueblos vecinos; preparan los bordados con tiempo para su uso en alguna festividad importante, o bien, por encargo de vecinas o familiares cercanos. Las piezas más recurrentes para bordar son el peto del huanengo, servilletas para tortillas, mandiles y la orilla de las enaguas.

En cambio, las mujeres que tejen en telar de cintura -que, en su mayoría, también saben bordar- son mujeres mayores, de entre 40 y 60 años, pocas entre los 70 y los 80, y lo realizan de manera solitaria y en momentos precisos del día y del año; las piezas que más se realizan son servilletas para tortillas y rebozos de colores tradicionales (negro y azul), y de otros tonos que se han introducido en los últimos 5 años.

Las relaciones entre madre e hija, suegra y nuera, juegan un papel crucial en la vida de la mujer, como artesana y como persona. La joven puede adquirir los conocimientos pertenecientes al espacio doméstico por parte de su madre o abuela, o bien, cuando la joven se casa se incorpora al hogar de los suegros en calidad de hija, por lo que debe obediencia al marido y a los padres de él, muy en particular a la suegra.

Es en este espacio en particular donde se encuentran las relaciones de alianza, conflicto y solidaridad para desarrollar todas las actividades implicadas dentro de lo doméstico. Considero importante señalar mi experiencia personal en este tema, ya que mi “condición” de nuera dentro del espacio me “obligaría” a aprender -y a reproducir- las formas en cómo funcionan las relaciones nuera-suegra en el trabajo doméstico y artesanal; sin embargo, al no residir en el espacio familiar, ser ciudadina y ser mujer trabajadora en otros espacios, me ha dado la posibilidad de “saltarme” estos deberes e intercambiarlos por otras funciones que hacen posible la reproducción de la familia. Estos deberes son una extensión de lo que le corresponde al hijo mayor<sup>13</sup> que emigró a la ciudad, y que implican realizar aportaciones monetarias equivalentes al trabajo de ambos dentro del espacio

---

<sup>13</sup> En mi caso, contraer matrimonio con el hijo mayor, migrante y profesionalista, da otro tipo de responsabilidades que salen del espacio patrilocal, pero que son una especie de “intercambio” de deberes. Si no se está presente para realizar las labores que se deben, se tienen que dar aportaciones monetarias para fiestas y compromisos familiares, apoyar a familiares fuera del pueblo, ayudar a los hermanos menores en los estudios y ser el enlace de la familia en la ciudad o con asuntos relacionados con lo externo.

patrilocal. Estas relaciones no sólo existen entre generaciones, sino entre mujeres en general.

Como lo señala Moctezuma (2003), “ser suegra” se traduce en poder y prestigio intragénero y reconocido por los varones. Como se mencionó en renglones anteriores, las jóvenes recién casadas se incorporan al hogar de los suegros en calidad de hijas, por lo que deben obediencia tanto al marido como a los padres de él, muy en particular a la madre, por lo que es recurrente que las mujeres adultas “compitan” para ver quién es la suegra más enérgica o considerada, según lo amerite el episodio de la vida cotidiana en cuestión, y esta actitud les confiere prestigio, aun si se reconoce la crueldad o injusticia de la suegra sobre la nuera, en lo referente a Turícuaro, en muchas ocasiones este prestigio se traduce en la cantidad y calidad de trabajo que se realice en el ámbito doméstico, y esto incluye saber tejer o bordar.

Como el interés particular de este texto es el telar de cintura, trabajo artesanal de mayor tradición, éste será posible en tanto el tiempo y el espacio de las mujeres que le realizan, tal como lo dicen en sus testimonios:

“Yo tejo cuando no tengo ya nada que hacer; ya en la tarde o en la noche, que nadie me molesta” (comunicación personal con Gloria Serafín Felipe, 2017).

“Tejo solamente en la mañana, al mediodía, cuando ya acabé de dar de almorzar y hacer la casa” (comunicación personal con Esther Valdez Ramírez, 2017).

“Yo tejo porque me relajo, nada más empezando a hacer la bolita ya me relajé” (comunicación personal con Valdez C., diciembre del 2017).

“Yo tejo porque mis hijos ya no están; debo mantenerme sola” (comunicación personal con Olivia Orozco, 2017).

“Yo tejo para pagar quién me ayude a sembrar, porque yo estoy mayor” (comunicación personal con Alicia Valdez, 2017).

Según algunos de los testimonios, se teje, por un lado, como sostén económico; puede ser que lo cobrado por el tejido se sume al trabajo del marido (si se tiene), o de algún familiar, o sirva para establecer un pequeño negocio. Por otro lado, se teje como un espacio propio, un momento para sí mismas.

El tejer en telar de cintura implica tener una red de mujeres, jóvenes y adultas, a disposición de hacerse cargo del trabajo doméstico y de cuidado; por lo tanto, también implica tener tiempo para realizarlo, así como conocimiento y experiencia en la técnica.

Algunas mujeres tejen sus piezas para vender en mercados locales como el de Cherán o el de Paracho; en ferias temporales, como el Tianguis Artesanal del Domingo de Ramos, en Uruapan, y el de Semana Santa, en Pátzcuaro, así como para el de los días de la celebración de las ánimas. Más adelante, precisaré las estrategias de comercialización que las mujeres tejedoras tienen.

De igual forma, hay mujeres que tejen para otras mujeres, es decir, existe un reconocimiento por parte de unas a otras por su habilidad en el tejido, lo que ayuda a dividirse el trabajo para resolver pedidos especiales de determinado volumen o cuando no se puede tejer para las temporadas de venta; en este sentido, se reparte el hilo y se paga el trabajo correspondiente.

También se trabaja en partes: en algunas ocasiones, las mujeres dividen la producción de un mismo rebozo, es decir, la misma que urde es la que teje y le cede a alguna cuñada o prima el trabajo del empuntado.

Actualmente, la organización para el trabajo textil no sólo depende del sistema de parentesco; en el caso de Turícuaro, la distribución y la organización para el trabajo se han modificado por un proceso de transformación de los modos de producción en la sociedad, resultado de una revolución tanto técnica como tecnológica y cultural, que ha redundado en una paulatina falta de demanda de muchos productos artesanales.

Este mismo proceso generó una estratificación del artesanado, llevándolo a un proceso de proletarización (Novelo, 2004) que, en conjunto con las políticas culturales impulsadas por Manuel M. Gambio a principios del siglo XX, llevaron al sector artesanal y, para el caso, a las artesanas de Turícuaro, a diferenciarse entre quienes tienen mayor vínculo y relación con los agentes del Estado, generándoles un capital simbólico que se detona en un campo en particular, como lo es el artesanal, estableciendo un poder simbólico entre artesanas (Bourdieu, 2007).

Este campo de poder, en este caso, el espacio artesanal definido desde el Estado, se encuentra determinado por la existencia de un capital en común y la lucha por su apropiación, donde el capital económico y el simbólico (privilegio y prestigio) se entienden como una “arena” dentro de la cual tiene lugar un conflicto entre artesanas por el acceso a esos recursos específicos, por lo que el campo artesanal definido desde el Estado posee esa estructura jerárquica determinada por las relaciones que le guardan entre sí los actores involucrados (artesanas), de manera

que el campo consiste en un sistema estructurado de posiciones sociales, a la vez que de relaciones de fuerza entre estas posiciones (Bourdieu, Pierre; Wacquant, 2005).

Lo anterior explica la gran diversidad de posiciones que una tejedora puede tener, es decir, existen tejedoras que están más vinculadas a los programas estatales y eso les hace tener cierto prestigio, insumos, dinero para producir, así como espacios de comercialización.

Asimismo, existen otras que no tienen vínculos directos con organismos de gobierno o partidos políticos, pero sí tienen un prestigio como artesanas, ya sea por mostrar su habilidad en concursos, con la oportunidad de ser contactadas para la producción o venta, accediendo así a otros mercados.

También están las tejedoras que no tienen ningún tipo de vinculación con agentes externos; ellas trabajan para otras que sí los tienen a cambio de hilo para producir rebozos, o bien, por un pago mucho menor al precio de una pieza común.

Como anteriormente mencioné, las mujeres tejen por motivantes económicos, personales y familiares, por lo que esta actividad se define como una actividad económica/de reproducción, así como como una labor que reafirma la identidad a través de la memoria. La primera sucede cuando se debe proveer el propio sustento, o bien, un recurso adicional a su casa para solventar los gastos de la familia; al respecto, ha sido recurrente escuchar que se teje para la comida, para cultivar maíz, para que sus hijos o hijas puedan salir a estudiar o para solventar alguna emergencia familiar de salud, asimismo, para los gastos extraordinarios que implican los días de fiesta, las “ayudas” y compadrazgos.



Para la generación de tejedoras, la mencionada característica económica coincide con el acceso de mujeres y hombres jóvenes a la escuela de nivel medio superior y superior, sobre todo cuando sus esposos emigran o fallecen, es decir, las mujeres que ahora tejen, en su mayoría tienen hijos o hijas profesionistas o en proceso de serlo, y sus esposos estuvieron o están en Estados Unidos, lo que me parece importante porque lo interpreto como que ellas tejen para que sus descendientes se mantengan fuera de la comunidad.

Durante un ejercicio de definición y priorización de necesidades con mujeres artesanas de la comunidad (Tapia, 2019), donde también participé, las tejedoras priorizaron la necesidad de tejer como una actividad económica que les proveyera tranquilidad y felicidad, lo que comienza con la posibilidad de adquirir todos los insumos necesarios para tejer, y que sus piezas se vendan, lo que garantiza, en primer lugar, la manutención de su familia y, después, su bienestar personal.

Otro motivante para mantener el trabajo textil es el sentido de pertenencia, que se manifiesta en el recuerdo de sus madres y abuelas, y en la conservación de los telares de quienes les enseñaron el oficio.

Durante las entrevistas, las mujeres tejedoras recurrentemente mencionaron lo aprendido por su familia y el valor de la sabiduría contenida en su memoria, así como sus recuerdos de la infancia, y conmemoran los espacios de alegría y enseñanza.

Para Chávez (2014, p. 46), la memoria juega un papel importante en la proyección de la identidad; mediante ésta, el sujeto recurre a sus experiencias pasadas, cargadas de sentidos, para identificarse a sí mismo, para situarse y realizar una

selección propia dentro de la gran gama de posibilidades identitarias. Es un recurso para la construcción de significados y, por lo tanto, de identidades, ya que el pasado se actualiza y sirve para encontrar un sentido social en el presente. Este proceso lo define como “circular”, ya que el entorno social trastoca la memoria; entonces, para que ciertos recuerdos e imágenes aparezcan, es necesario que ocurran situaciones que les evoquen. Esa memoria, que ancla la identidad de las mujeres, es lo que hace que, pese a que muchas veces no trabajen en condiciones óptimas, se continúe realizando el oficio.

Las tejedoras, al hablar de su actividad y del origen de su aprendizaje, hacen referencia a esas generaciones y al tiempo en que aprendieron. El conmemorar por medio del tejido y del mantener el oficio, también les da la posibilidad de posicionarse en la comunidad como tejedoras “que saben”.

Cardini (2015 p. 480) considera que durante la producción artesanal se apela a todo un caudal que es utilizado y que forma parte de una herencia que se transmite de generación en generación; para ella, la memoria es un medio para reconstruir la historia de la práctica en un sentido histórico, así como un elemento importante en la identidad individual y colectiva donde los procesos de estructuración de la memoria se realizan en función de pertenencias grupales simultáneas, de modo que los distintos posicionamientos sociales inciden en la manera de procesar los hechos del pasado. Así es como se recurre a la memoria, ya que permite evocar momentos de la vida personal y de su identidad, además de funcionar como una herramienta para apelar los pasos técnicos y las formas de organizar el trabajo.

Por su parte, la percepción de los hombres hacia la actividad es lejana, ya que, al ser una actividad que se desarrolla en el espacio doméstico y complementa su trabajo, es difícil incluso reconocer que existen casas que son sostenidas por las mujeres que tejen.

Existe una visión culturalmente construida a través de la cual todo lo que realiza la mujer tiende a ser poco reconocido, invisibilizado o catalogado como una acción secundaria a cualquier actividad de un varón: hacer loza es un trabajo pesado, por ejemplo, y no obstante la mujer debe cumplir también con las tareas domésticas; en cambio, el hombre llega a casa de trabajar o de traer la leña y no tiene ninguna obligación en las actividades del hogar (Moctezuma, 2003, p. 57).

### **3.3 La técnica del tejido en telar de cintura en la comunidad de Turícuaro**

Para Marie-Nöelle Chamoux, la técnica del telar de cintura se presenta como un atributo femenino, como una técnica vinculada al cuerpo de las mujeres. La ideología indígena ha hecho del tejido un saber-hacer general femenino en contraposición a la agricultura, que es un saber-hacer general masculino (Chamoux, 1992: 23).

A continuación, describiré el proceso de tejido en telar de cintura, retomando lo descrito por María Gloria Serafín Felipe durante mi trabajo de campo y lo descrito por Lechuga (1991) para precisar la técnica del telar de cintura.

Como antes se mencionó, para elaborar un rebozo es necesaria toda una red de mujeres que sostengan el oficio, así como el espacio y el tiempo para llevarlo a

cabo, ya que, en comparación con otro tipo de trabajo artesanal, el tejido en telar de cintura no cuenta con un taller fijo, sino que éste se puede realizar en distintos espacios de la casa definidos como óptimos para poder tejer: debajo de un árbol, en el portal del troje, al pie de una columna.

Como se puede observar, la Ilustración 7 muestra el proceso de tejido, mismo que describiré a continuación:

En la primera figura se observa lo que es necesario para poder realizar un tejido en telar de cintura según el testimonio de las mujeres tejedoras. Para iniciar, se obtienen los insumos y las herramientas; el hilo es, usualmente, de algodón obtenido por proveedores de Uruapan y/o Pátzcuaro, y cuyo costo es de aproximadamente 30 pesos la madeja; los colores varían, dependiendo de la existencia de los proveedores que, a su vez, es determinada por la demanda regional, aunque existe una fuerte preferencia por los hilos de algodón producidos en Uruapan, ya que son estos los que mantienen calidad e innovación en colores y en productos que no destiñen posteriormente; no obstante, en la actualidad existe una fuerte tendencia a la mezcla de hilos de poliéster para las modas locales, que le aportan colores brillantes al atuendo tradicional.

Una vez que se tiene el hilo, se procede a prepararlo para tejer; en muchos casos, el hilo se prepara con un baño en almidón o en atole blanco rebajado, esto para brindarle al hilo la textura y la fuerza necesarias para el telar. Una vez seco, se hace la bolita de hilo o se coloca en artefactos diseñados para mantener el hilo fijo y evitar que se ensucie o se corra, y se procede a realizar el montaje de la urdimbre, el urdido o la *xakuarakua*.

El urdido consiste en acomodar el hilo en forma de ocho en una vara de pino con dos puntas en los extremos; para este paso, las artesanas van contando la cantidad de hilos que tendrá el rebozo y es donde se realiza el diseño del mismo, es decir, la cantidad de líneas de un color, dependiendo del diseño que se tiene en mente.

Según Lechuga (1991, p. 26), el complicado pensamiento que implican estas operaciones se refleja en las expresiones de nuestro lenguaje: se dice urdir con el significado de conspirar, tramar cómo sinónimo de planear, y se le denomina trama al argumento de una narración literaria.

Una vez urdido el hilo, se le realizan tres amarres al hilo montado: en medio y en los dos extremos de la *xakuarakua*; posteriormente, se desprende de un extremo y se desdobra el hilo, obteniendo el doble del tamaño. El hilo se pasa por una de las dos varillas paralelas de madera que forman el telar de pino llamado *jarumu*, entre las cuales se tiene la urdimbre; una de las varillas se amarra con una cuerda o *sintari tiripatarakua* a un lugar fijo, el cual comúnmente es un árbol, una columna o al pie de un troje, y la otra parte se sujeta al talle de la tejedora, y ésta se conoce como *joparakutarakua*.

Una vez que los hilos se acomodan en pares y están bien tensos en el telar, se dividen en dos grupos: el primero incluye todos los pares, el segundo todos los impares, y se mantienen separados por esa varilla de paso o *jarhokua*. La *tatsurakua* o *tatsuni* es un palo al que se le fija con un hilo adicional cada hebra par

o impar de la urdimbre. Una vez separados y amarrados, el telar está listo para tejer: se suben y se bajan estos palos con los hilos pares e impares, o la *tatsurakua*, con lo que se genera un entrecruce en la urdimbre y se deja un hueco llamado *uitzini* por donde se pasan los hilos de la trama o *usikua*. La *usikua* suele ser una madera que tiene una ranura en cada extremo o un amarrado para sostener el hilo que cruzará tejido. Una vez que cruza, se aprieta el tejido con la *uankua* o machete, la cual regularmente es de manera, de forma plana y pulida que aprieta la trama y abre el espacio entre los hilos. Este proceso se repite una y otra vez hasta que se obtiene la tela del largo deseado, la cual ha sido enrollada en uno de los palos que están en el extremo del lado la tejedora. El ancho puede ser desde un cinturón o faja hasta un ancho de no más de 80 centímetros, que es lo que puede extenderse el brazo de la tejedora.

El lapso para el tejido varía dependiendo de las piezas que se elaboren y de la cantidad de trabajo, espacio y tiempo que posea la tejedora; sin embargo, elaborar un rebozo de 1.80 metros toma cerca de cuatro días, dedicando entre 4 y 5 horas diarias, más 3 días del empuntado, que consiste en un anudado al finalizar el rebozo (ver Tabla 1).

Tabla 1. Distribución de tiempo/horas para la elaboración de un rebozo	
Actividad	Tiempo en horas
Comprar el hilo	1-3
<i>Uirhintani</i> - Hacer bolita el hilo	2
<i>Xakuani</i> – Urdir el hilo	2
<i>Tatsuni</i> - Poner el hilo en la “alzadera”	1
<i>Uangani</i> - Tejer el hilo	12
<i>Urhukuni</i> - Hacer el empuntado	15
<i>Jupantan</i> - Lavar la pieza	½
Planchar la pieza	½

Fuente: Elaboración propia en trabajo de campo con cooperativa artesanal Tatsuni (2019).

### Las partes que conforman un Telar de Cintura

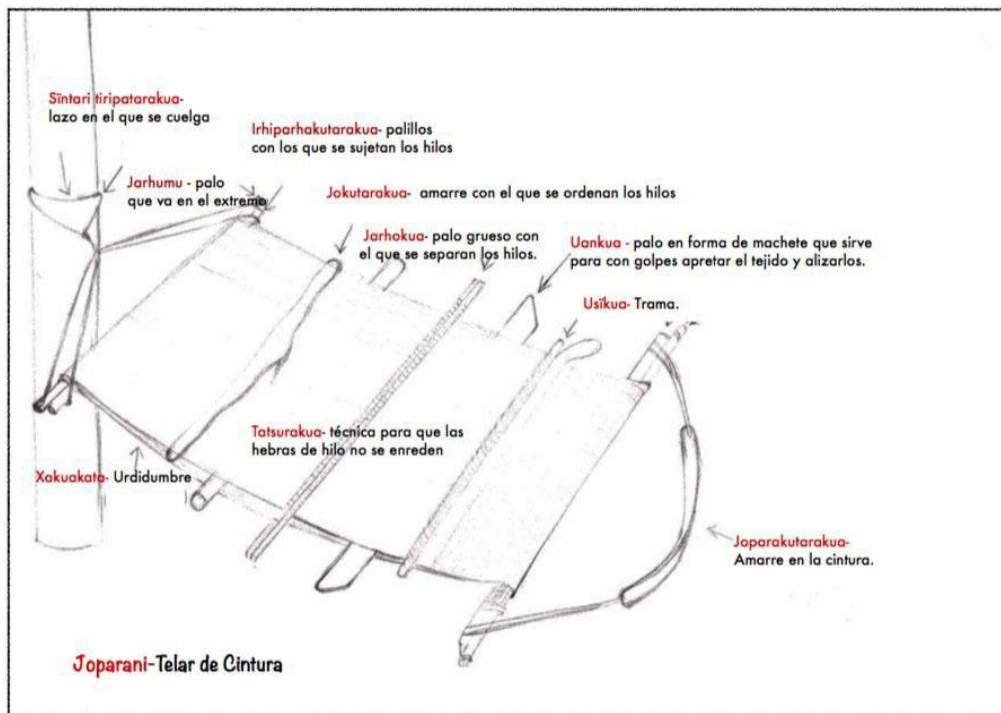


Ilustración 5 Esquema del telar de cintura. Fuente: Tapie 2019



compra de rebozo



haciendo bolita el hilo



Xakuarakua



Acomodando el hilo



Tatsuni



Jopalari



Empalme o empuntado



Pieza terminada

Ilustración 6 Proceso de elaboración de rebozo. Fotos: Diana Manrique Ascencio



### **3.4 Producción y comercialización textil**

En relación con la comercialización textil, retomaré algunos puntos expuestos por Turok (1988) sobre el cómo acercarse a las artesanías y, en particular, al proceso que compete en este apartado, que la comercialización. Turok plantea abordar, desde quien comercializa, la relación con los consumidores, el tipo de mercado en el que se comercia, la existencia o no de intermediarios, el desplazamiento para la venta de quien produce y el tipo de personas que consumen el textil.

Para el análisis retomé el trabajo de campo realizado en la comunidad de Turícuaro y en el Tianguis Artesanal del Domingo de Ramos en Uruapan durante la Semana Santa del año 2018, así como mi participación en el proceso de comercialización con la cooperativa artesanal Tatsuni.

La producción textil en telar de cintura realizada por las mujeres de Turícuaro, como antes se mencionó, se enfoca en rebozos, servilletas para tortillas y manteles, que pueden variar de colores y tamaños; el material usualmente es algodón y, en ocasiones -y más recientemente- se ha introducido el poliéster.

Principalmente se produce de manera individual o empleando a otras mujeres que tienen mayor acceso y/o posibilidad de vender a clientes fuera de la comunidad. Para la venta, de igual manera, hay cuatro posibilidades: 1) Las mujeres que salen durante todo el año son mujeres que se comunican con facilidad en español y sus hijos ya son mayores, es decir, son mujeres que tienen un trabajo mínimo de cuidados y les da una flexibilidad de tiempo para salir a los mercados locales; 2) Artesanas de edad adulta y adultas mayores que tienen contacto con espacios de venta o establecimientos en otros pueblos, y que compran para las fiestas en

pueblos concretos, como San Juan Nuevo, Comachuen, Cherán o Paracho; 3) Artesanas que conocen la demanda de artesanías en Patzcuaro y acuden a las tiendas particulares a vender (a un bajo costo) o a dejar a concesión su rebozos y servilletas; finalmente, 4) Las artesanas que, por años, han tenido su espacio en venta artesanal el Domingo de Ramos en Uruapan, y el 1 y 2 de noviembre en Pátzcuaro, espacios que son ocupados por artesanas y sus familias extensas que durante muchos años han accedido a concursos, programas y algunos beneficios de los programas de gobierno. Ellas tienen la posibilidad de vender en estos espacios y, en ocasiones, sus piezas son compradas para su venta en la Casa de Artesanías o concursos locales.

La producción y comercialización textil culminan al momento del intercambio; para ello, es necesario hablar de los mercados en los que éste se realiza.

Las mujeres de Turícuaro tienen 5 posibilidades de mercado:

- 1) El consumo comunitario e intracomunitario.
- 2) Los mercados locales y regionales.
- 3) El trabajo con intermediarios.
- 4) Los mercados provistos por el Estado.
- 5) Las cooperativas artesanales o iniciativas de personas fuera de la comunidad.

Los primeros puntos se refieren a la venta en los mercados de las comunidades cercanas, o bien, para las fiestas y celebraciones; los últimos representan las ferias, los tianguis artesanales y otros espacios gestionados por distintas entidades.

En ambos casos, la colocación de los productos depende del estatus que ocupa la artesana en la comunidad -en lo que atañe a los programas de gobierno-, así como al nivel de especialización que tenga, sus relaciones y sus vínculos, es decir, la posibilidad de generar oferta diferenciada, la accesibilidad y el prestigio que tenga frente a los programas ofertados por organismos de gobierno u otros espacios.

En particular, en el Tianguis Artesanal de Uruapan pude observar la dinámica de las mujeres beneficiadas por la política estatal hacia la producción artesanal. Este mercado representa uno de los espacios de venta más importantes para las mujeres que tienen acceso a los beneficios de la Casa de Artesanías, organismo del Gobierno de Michoacán y del Fondo Nacional para el Fomento de las Artesanías (FONART).

Para este evento, las mujeres llegan dos o tres días previos al Domingo de Ramos, aunque la preparación para inscribir las piezas al concurso y la producción para su venta implica un trabajo de meses, tanto para tener la cantidad de piezas suficientes como para garantizar su calidad, para lo que se subcontrata a otras mujeres.

Muchas de las mujeres están concentradas en la Huatápera, pero es común ver en puntos de la plaza a algunas mujeres que colocan sus rebozos sobre cajas de cartón cubiertas por delantales o manteles para exhibir sus piezas, y después del tianguis se puede ver todavía a algunas artesanas por los pasillos ofreciendo sus rebozos a la venta o para reventa.

En la Huatápera se puede identificar la diferenciación de acceso: las mujeres que tienen subsidio para alimentos y para servicios sanitarios permanecen días posteriores al Domingo de Ramos, aunque son muy pocas, sólo las que tienen

familiares o conocidos en la ciudad de Uruapan, lo que implica una inversión menor. En su mayoría, son mujeres mayores, de entre los 50 y 60 años de edad, y sólo algunas van con familia, como doña Juana Cano<sup>14</sup>, que instala su puesto con tres o cuatro mujeres más de su familia.

Unas mujeres buscan una casa donde quedarse si tienen algún familiar o conocido, pero otras permanecen en el puesto del tianguis para cuidar su mercancía. También existen agentes que van a la comunidad, o bien, las tejedoras les buscan para que, a su vez, revendan sus piezas.

Durante muchos años, el mercado textil para las mujeres de Turícuaro se concentraba en las mujeres que tuvieran acceso a la venta en comunidades aledañas como Paracho y Cherán; el mecanismo consistía en recaudar las piezas elaboradas por las otras mujeres sin esos accesos, por lo que mucha de la producción de estas mujeres fue y ha sido asociada a ciertas localidades.

También existe consumo de rebozos por los pueblos vecinos -como Comachuén y Arantepakua- en momentos específicos del año, como las fiestas patronales, que son en las que se “acostumbra” portar rebozos de la región; además, se hace encargo de manteles y servilletas.

---

<sup>14</sup> Juana Cano es una de las tejedoras que es identificada en el pueblo como una de las primeras y principales beneficiadas por las políticas estatales. Ha ganado prestigio y reconocimiento por las redes de mujeres que tiene a su alrededor por la concentración de apoyos en especie y en efectivo.

La comercialización ha estado en función de las piezas que se elaboran, como servilletas y manteles que, durante mucho tiempo, fueron las únicas piezas registradas como producto de la elaboración de las mujeres del pueblo.

La producción implica un despliegue de recursos: la compra de insumos, el tiempo de trabajo, el trabajo no realizado y los costos de transporte y alimentación; lo anterior, puede resumirse en las siguientes tablas con datos proporcionados por las mujeres tejedoras, en relación con lo necesario para tejer, la priorización y los costos de comercialización:

Tabla 4. Costos de producción (por rebozo)	
Rubro	Cantidad / Unidad de medida
Tiempo de trabajo	10 horas
Hilo	(4 madejas) 140 pesos
Madera de telar con hechura	250 pesos
Hilo para tatsuni	5 pesos
Petate	20 pesos

Fuente: Elaboración propia con información obtenida en trabajo de campo con los precios de insumos del 2018 y 2019.

Nivel de prioridad (Donde 1 representa una mayor importancia y 6 una menor importancia)	Necesidades		
	<span style="color: red;">■</span> Dificil de conseguir <span style="color: yellow;">■</span> A veces dificil a veces fácil de conseguir <span style="color: green;">■</span> Fácil de conseguir		
1	Herramienta	Comprador	Dinero (transporte)
2	Espacio de venta		
3	Vehículo transporte	Hilos	
4	Estar contentas	Techo (espacio producción)	
5	Árbol		
6	Petate		

Ilustración 7. Lista de priorizada y marcada con nivel de dificultad para la producción y comercialización de artesanía textil elaborada por las mujeres de Turícuaro (Tapia, 2019, p. 72).

Rubro	Costo (en pesos)
Transporte a Uruapan	30
Transporte a Pátzcuaro	50
Transporte a Morelia	100
Un día de alimentación	100
Un día de hospedaje	300 a 500
Otros gastos (uso de sanitarios y materiales para montar puestos en caso de usarlos)	300

Fuente: Autoría propia con información recabada en trabajo de campo, 2018.

### **1.5 Estrategias de comercialización: La Cooperativa Artesanal Tatsuni**

Una de las estrategias de venta que se mencionó anteriormente fueron las organizaciones y cooperativas. En particular, la Cooperativa Artesanal Tatsuni tuvo su inicio en el año 2014 con las actividades que impulsamos con Gloria Serafín Felipe y algunas mujeres de la familia nuclear y extensa a la cual pertenezco por mi matrimonio en el pueblo.

En un inicio, las actividades se dirigieron a la apertura del mercado y a la promoción del comercio justo. Para el 2016, con la llegada de Alicia Tapia, el grupo se conformó como un colectivo organizado con un total de 60 mujeres, donde se realizó un proceso de diagnóstico y planeación en el ámbito artesanal a corto, mediano y largo plazo.

Este trabajo de diagnóstico y planeación fueron parte de la investigación de Tapia (2019) y, durante este proceso, se logró cohesionar el grupo, ya que fungió como un espacio de escucha activa y diálogo entre las mujeres tejedoras, un reconocimiento a sus problemáticas y la puesta en marcha de soluciones.

Las problemáticas identificadas y sentidas están vinculadas con las herramientas identificadas en la Ilustración 7: las mujeres ubicaron la lengua como la mayor dificultad en el proceso de comercialización, por ser monolingües y sus compradores no saber P'urhepecha, lo que impide la comunicación eficiente con clientes fuera de las localidades cercanas.

Otra problemática que las mujeres identificaron fue el no saber leer, lo cual, sumado al idioma, les dificulta su tránsito por y hacia las ciudades al no poder entender los letreros de señalización.

Según el análisis realizado por Tapia (2019, p. 73), las dificultades en torno al proceso de comercialización:

Parecen un círculo vicioso, ya que, al no poder salir a vender sus productos o contar con un alto grado de incertidumbre en sus ventas, las mujeres no pueden conseguir el dinero suficiente para volver a comprar los insumos o incluso pagar la cuota del transporte público para volver a salir a vender.

A partir de este proceso y con el grupo cohesionado, se propusieron actividades y distribución de tareas para resolver las necesidades. La primera tarea fue la organización, lo que implicó, en un primer momento, definir quiénes estaríamos para conformarnos como grupo, cómo agruparnos y definirnos como cooperativa, y cómo distribuir el trabajo, dependiendo de nuestras habilidades y voluntad.

En este sentido, decidimos que algunas nos encargaríamos de la comercialización y la vinculación fuera de la comunidad, y otras de la producción artesanal.

En el 2018 llevamos a cabo un primer proyecto vinculado con la elaboración de bolsas para el XI Congreso Mexicano de Etnobiología, llevado a cabo en Morelia, Michoacán. Propusimos un diseño de bolsas tejidas y bordadas, las cuales fueron empleadas como parte del kit de regalo para las y los asistentes al congreso.

Desde el 2017 y hasta principios del 2019 se había mantenido la colectividad con vínculos y relaciones con mujeres artesanas de otras comunidades; sin embargo,



los desacuerdos de trabajo con algunas de ellas, así como las rupturas personales, nos llevaron a replantear el trabajo a una relación exclusivamente dentro de la comunidad, manteniendo a una familia de Cherán como único vínculo externo. Esta reorganización y reacomodo de la cooperativa funcionó para la formación de un grupo más consolidada y con una mejor distribución de roles y responsabilidades.

Para el 2020 las tareas de la cooperativa las habíamos distribuido en producción y gestión, siendo esta última la tarea que realizamos con Alicia Tapia, Yurixhi Ochoa y Sofía García<sup>15</sup>. Desde entonces, el objetivo de la cooperativa ha sido definir esquemas de comercio justo, iniciando por la definición de los precios, etiquetas e innovaciones en el diseño textil, así como la importancia de pensar en economías más equitativas, tanto al interior de la comunidad y de la cooperativa, como hacia afuera, tarea que implica establecer estrategias de comercialización, espacios de venta, procesos de capacitación y de educación cooperativa, encuentros, visitas y vinculación con espacios educativos.

La experiencia de trabajo dentro de la cooperativa, ha implicado no sólo tener contacto con las artesanas, sino con otras mujeres vinculadas a los procesos de producción artesanal como gestoras de su propia familia, así como a mujeres de las familias de las artesanas que se acercan por el interés que ha generado la cooperativa en el pueblo.

---

<sup>15</sup> Ellas se sumaron a partir de la transición en el 2019.

De igual forma, en el proceso he tenido una relación recíproca y de intercambio de conocimiento, de habilidades y de espacios familiares.



Ilustración 9. Reunión de asamblea de la Cooperativa Artesanal Tatsuni. Foto: Diana Manrique Ascencio.



Ilustración 8. Balance de taller de tintes naturales 2019. Foto: Diana Manrique Ascencio

La Cooperativa Artesanal Tatsuni se ha definido como un espacio que ha sido impulsado primordialmente por mujeres que no somos de la comunidad, por lo que, en algunas ocasiones, ha fungido como una especie de refugio para las que sí son de la comunidad, que deben resolver el sostenimiento de su familia ellas solas como viudas o cuyos esposos decidieron no volver de Estados Unidos.

Durante la organización de la cooperativa se definieron algunos criterios de entrada, y éstos fueron: ser constante, es decir, atender a los llamados para las reuniones que se anuncian en la bocina<sup>16</sup>; trabajar, cooperar y, sobre todo, tener la necesidad

---

<sup>16</sup> Las bocinas son altavoces que se colocan en algunos comercios de la comunidad o en ocasiones en casas particulares. Estas sirven para anunciar en la comunidad sobre venta de productos, alimentos, dar aviso y convocar sobre los programas sociales. También han

de ganar dinero; de igual forma, un acuerdo implícito es mantener fidelidad a la cooperativa, bajo la premisa: “No decir chismes”.

La organización de la cooperativa se ha sido acoplado y ajustando a las necesidades de las propias cooperativistas, así como de los principios que tienen para el trabajo.

No obstante, identifiqué la cooperativa como un espacio de disputa y tensión, un campo de poder y disputa entre las artesanas por legitimidad interna y acceso a recursos económicos.

A diferencia del espacio construido por el Estado, en la cooperativa los recursos son más limitados, pero la legitimidad y el reconocimiento trascienden los espacios construidos por el Estado; ésta funciona dentro de la comunidad y provee un prestigio efectivo, ya que se mantiene dentro de los estándares del comportamiento definidos por la *kaxúmbekua*

Durante algunas conversaciones informales con las mujeres mayores, pude identificar cómo se legitimaban entre ellas y a Nana Gloria como las mujeres que iniciaron el grupo de la cooperativa, así como un reconocimiento a su autoridad moral. También pude identificar acuerdos no dichos durante la asamblea, pero que sí respondían a los códigos de la comunidad. Es decir, hablar mal de la cooperativa o “inventar chismes” es mal visto y, en muchas ocasiones, ha sido motivo de

---

servido para felicitar, dar noticias sobre familiares en la comunidad. Existen bocinas localizadas en puntos estratégicos por barrio, en la comunidad hay alrededor de 4-5 bocinas y el cobro por anuncio es de 20- 30 pesos.

exclusión de una u otra artesana, así como de expulsión de otras. En este sentido, son las mismas tejedoras quienes sancionan o aprueban quién entra, quién sale y quien se va manteniendo en la cooperativa.

Mi espacio de acción y aprendizaje ha sido respetar los modos de organización que corresponden a las formas comunitarias de entender el trabajo y de mediar o facilitar y, en la medida de lo posible, abrir el diálogo entre las tejedoras para reflexionar sobre los procesos y acordar decisiones de manera colectiva.

### **Conclusión**

En el pueblo P'urhepecha la historia del trabajo textil y, sobre todo, el tejido en telar de cintura, así como los lienzos de ese tejido, fueron objetos de uso ritual y destinados a tributo.

Los cambios en la técnica textil han sido pocos: el tejido en telar de cintura de lienzos con usos domésticos y rituales se ha mantenido a lo largo de los años.

Una característica importante es que la tecnología y la técnica de tejido se han mantenido en Turícuaro, a diferencia de los rebozos más elaborados en la región. Los cambios a lo largo de los años esencialmente atañen a los materiales (algodón de colores, mercerizados y polyester) y al uso. Según las fuentes consultadas, en la región se elaboraban lienzos para tributo y enredos, pero el uso en la actualidad es cotidiano y festivo, y ha tenido su ciclo de vida (uso y desuso) a lo largo de los años.

Asimismo, se han diversificado los productos que elaboran, lo que mucho tiene que ver con la influencia producto de la comunicación con tejedoras de otros espacios, la participación en bazares y las ventas regionales, donde se comparten y se incorporan colores y diseños, además de la apertura a nuevos conocimientos como recomendación de la Cooperativa Artesanal Tatsuni.

Un claro ejemplo de ello es la implementación de urdimbres suplementarias (como en Angahuan), anudados más elaborados en macramé en los rebozos, elaboración de huanengos de telar de cintura, lienzos de telar de cintura bordados, etc.

El trabajo textil también ha sido objeto de políticas públicas en distintos momentos, tales como la organización de grupos artesanales, la participación en concursos artesanales y la obtención de apoyos en especie, lo que ha tenido tanto momentos de auge y como de menor participación en la comunidad, lo que ha ocasionado relaciones de poder entre las artesanas para el sostener los concursos, las ventas y la competencia dentro del gremio.

El oficio textil en Turícuaro ha contribuido, también, a la formación profesional de algunas generaciones. A partir de la transformación productiva en la región, de la creación de infraestructura y de la instalación de la Escuela Normal Rural Indígena de Michoacán, la atracción de mujeres y hombres jóvenes hacia el magisterio ha tenido una relación paradójica con el trabajo textil: por un lado, los profesionistas han sostenido su periodo de estudios por el trabajo textil de las mujeres de su familia, pero al mismo tiempo esta profesionalización ha alejado a muchas y muchos jóvenes de los oficios tradicionales.

El trabajo textil en telar de cintura es reproducido como una actividad económica y de reproducción, y como una actividad que reafirma la identidad a través de la memoria, ya que hace que las mujeres que tejen recurran a su experiencia con el tejido y a la vinculación con su madre y su abuela; la memoria hace posible identificarse y situarse como mujer P'urhepecha y tejedora.

## **Capítulo 4. El tejido de la socialización. Aprender a hacer y ser, y el trabajo textil en el trayecto de vida de las mujeres en la comunidad de Turícuaro**

En el presente capítulo expondré lo referente al proceso de socialización dentro del trayecto de vida de las mujeres P'urhepecha de Turícuaro. Para ello, me centro en el entramado de prácticas cotidianas y comunitarias, que, junto con el trabajo textil, configuran el ser mujer a lo largo del trayecto de vida de las niñas, jóvenes y adultas. A este entramado, vinculo el sistema de valores y creencias que configuran la *kaxúmbekua* y su aplicabilidad para los distintos momentos de la vida social de las mujeres de Turícuaro.

### **4.1 El nacimiento y los primeros años de crianza. Lo que sucede dentro de casa**

En el presente apartado, la socialización será abordada mirando seres socializados<sup>17</sup>, su trayecto y su vínculo con el trabajo textil. Es decir, cómo sucede la interacción del ser *charaku* o *watsi sapichu* (infantes) en su entorno socializante,

---

<sup>17</sup> Según Sikim y Becerra (2013), los principales agentes socializantes son los padres y funcionan como un sistema bio-psico-social que asegura que se responde a la demanda social de formar una familia; la socialización la realizan por medio de prácticas familiares que se reflejen, transmitan y encuentren presentes y disponibles en la cultura, y que se toman desde la propia experiencia de socialización. Otro agente de socialización es el grupo de pares, es decir, los iguales a los sujetos socializantes con los cuales conviven, y ello se da en los espacios de convivencia comunitaria, como la escuela, pero en la adultez se considera que la escuela es remplazada por el trabajo como un espacio socializante. Dentro de la cultura occidental, los medios de comunicación son otro agente socializante.

en consecuencia, con lo planteado por Padawer (2010b) sobre la necesidad de contextualizar y explicar los criterios de clasificación por género y edad en Turícuaro.

Como ya mencioné en el primer capítulo, *la kaxúmbekua* es un elemento central del sistema de creencias y valores P'urhepecha (Lemus, 2016); éste define bajo qué estructuras y cómo sucede la socialización, es decir, cómo será criado el o la infante y configura el quehacer de quienes se involucran en un primer momento: la familia nuclear y la red de parentesco.

Durante los primeros meses de cuidado de un bebé, las mamás, abuelas, tías y primas le traen consigo todo el tiempo enredado en el rebozo; acompañan a todas tareas de la casa, se van pasando al bebé de brazos en brazos dependiendo de las actividades y del número de mujeres que estén en casa, así como de su edad.

A la llegada de un nuevo miembro de la casa, las abuelas (abuela y hermanas de la abuela y abuelo) despliegan los conocimientos para recibir y proteger el alma y el cuerpo como parte de su participación y deber para con la familia. Algunos de esos conocimientos se vuelcan en los cuidados y en el propiciar la buena salud tanto para la cría como de la madre.

Parte de estos cuidados son los alimentos para propiciar más leche a la nueva madre, las sobadas para cerrar cadera y el mantener el cuerpo caliente. Al pequeño



se le cuida, se le atan amuletos, se le “limpia el alma” para que no le hagan o curarle el “ojo” o “mal de ojo”<sup>18</sup> o o *eskua ukata*.

Si es niña, se entierra su ombligo en el fogón; si es niño, se lleva al monte; en ambos casos, se busca garantizar su arraigo y su regreso al pueblo. Al respecto, Cácia Oenning da Silva (2015) considera que la mejor expresión/transmisión de conocimiento se manifiesta en los cuidados de niños pequeños, como a través de los rituales que suceden alrededor de los nacimientos.

Durante el crecimiento del *watsi sapichu*, es común que las mujeres más jóvenes de casa “jueguen” y carguen en brazos a sus pequeños parientes. El sentido de protección y resguardo se ve claro, al buscar proveer calor, alimento y afecto por parte de las mujeres de la casa, y se manifiesta con la llegada de visitas durante el día y de niñas y niños después de la “cuarentena” de la mamá (el puerperio).

La importancia de la *kaxúmbekua* en la sociedad P’urhepecha da ese marco inicial para la formación de entes que cumplan con la construcción del tipo de persona a la que se aspira a ser.

Mejía-Arauz et al. (2013) apuntan que, para los pueblos indígenas, el ser educado y socializado significa la emergencia de la persona, traer el alma al cuerpo, brotar, despertar; para los P’urhepecha, un principio de la crianza es la *kaxúmbekua*, que “generalmente se traduce como cortesía, buenas maneras, buena educación y

---

<sup>18</sup> Gallardo Ruiz (2008, p. 113) considera que el “mal de ojo” o *eskua ukata* es un mal producido por la actividad humana. Por envidia o mal intención. Esta enfermedad es causada voluntaria o involuntariamente por una persona que posee mirada fuerte, la cual está cargada de odio y “daña” a la persona, pues esa mirada fuerte va acompañada de un deseo malsano.

designa, por implicación, al que sabe comportarse en la sociedad P'urhepecha de acuerdo con las enseñanzas de los mayores” (Zavala, 1988 p. 106 en Mejía-Arauz et al., 2013).

Según cuentan en Turícuaro, al nacer, la familia le asigna un nombre al bebé y, a partir de ahí, le consideran persona. Además del nombre del recién nacidos y de los *watsi sapichu* (niños y niñas), tienen nombres que son una especie de apodo que usa la familia, y juega con ellos para nombrarles.

En la casa de la familia, las jóvenes usaban *pisiki* (globito) para llamar a la bebé que llegó hace unos meses: Gloria Isabel, y escuché a las personas cercanas a la familia - tías, tíos, primas, vecinas- nombrarle de la misma manera; al paso de unos meses, la misma familia fue cambiando la forma de nombrarle, haciendo referencia a su pequeño tamaño y nombre: *sapichitu Chabeli* o sólo *Chabeli*. Lo mismo sucedió en mis primeros encuentros con la familia: a una de las mujeres más jóvenes de la casa, aún adolescente, le llamaban *Maripichu*.

La transición de cómo se le nombra a la persona en la familia tiene mucho que ver con la posición/percepción que tienen en la comunidad. El poder nombrar de manera cercana también inicia los vínculos de la familia de manera interna -y con la comunidad- para “presentar” al nuevo integrante de la familia. Este momento inicial de socialización puede identificarse al momento que se nombra a la persona y como el caso, Isabel o Chabeli por ser pequeña y esto forma parte de la cotidianidad.

Según Chamoux (2011), la gramaticalización y la lexicalización son sistemas de información que se aportan desde la noción de lo que es vivir; en Turícuaro dicen

que “se es persona cuando ya tiene nombre” refiriéndose a un recién nacido o a un *charhako* o *charhaku* (Castilleja & Mateo, 2015).

Conforme van creciendo, a los *watsi sapichu* se les ve en las espaldas de las mujeres: mientras van al molino, a lavar al manantial, o bien, con un pedazo de masa mientras se preparan las tortillas o la comida.

A las niñas les acercan enseres de cocina pequeños como mesas, molinitos, cacerolitas; a manera de juego, les hacen partícipes de las tareas domésticas. Para Lave (2015), el aprendizaje cotidiano se produce en todas las relaciones de los individuos y en las actividades que realizan, y considera que existe una estrecha vinculación entre acción, pensamiento, sentimiento, valor y sus formas colectivas e histórico-culturales de la actividad localizada, como la crianza y la corporalidad vinculadas a un oficio o a los aprendizajes entramados.

Tanto el aprendizaje como la enseñanza ocurren dentro de las actividades situadas dentro de las prácticas valoradas por la comunidad y en la vida familiar (M. Pérez, 2016); por ello, para los primeros años de vida, es importante el papel de la familia y, en particular, de las mujeres. Es por ellas y por el espacio doméstico que las y los *watsi sapichu* empiezan a reconocer los espacios importantes de la familia, como la casa y el centro de convivencia: el fogón, donde inician los primeros acercamientos a la vida cotidiana y a las labores, en particular, de las niñas.

También en ese espacio se pronuncian las primeras palabras en lengua materna. Independiente de las expectativas que se tengan sobre los infantes, los primeros años de vida de una persona en Turícuaro son en lengua P'urhepecha. Las primeras palabras están vinculadas a lo que la mamá y las abuelas nombran frecuentemente,

y buscan que sean identificadas por las niñas; una forma de socializar la lengua, es a partir de cantos y de oraciones que les repiten constantemente, pequeñas frases y juegos de palabras como *tsinga stinga, tsingui, tirtsinga, tirtsingui* que pueden ser tonadas conformadas por sílabas o, según dicen, si la familia es *pirericha*, las abuelas cantan pequeños fragmentos de *pirekuas*.

Ames (2013) considera la infancia como uno de los momentos de la vida más fuertemente marcado por el cambio y la transformación, física y social. En este sentido, durante sus primeros años de vida, las niñas van construyendo referentes culturales asociados al ser niña, joven, mujer, que vienen de las mujeres más cercanas y “adecuadas”, según su comportamiento y proceder dictados por la *kaxúmbekua*.

Las abuelas, las tías y las primas son las personas que, debido a la residencia de sus padres (patrilocal) y de la estructura de parentesco, son de quienes aprende las formas básicas de comunicación, espacios y objetos importantes de la casa, como nombrar lo que es la *paranhua* (fogón), el *iahuali* (metate), el *tisiri* (maíz) y las *ichuskuta* (tortillas).

Pérez (2016) considera que el conocimiento se adquiere a través de un proceso social en donde las personas pueden participar, en diferentes niveles, dependiendo de su lugar en el grupo al que pertenecen; por ejemplo, alguien recién llegado o aprendiz comenzará como un participante periférico y, paulatinamente, se irá moviendo hasta ser un participante pleno; los novatos aprenden de los miembros del grupo con más experiencia (veteranos o expertos); las *watsi sapichu* son aprendices de las mujeres mayores, quienes, por ejemplo, se encuentran

cocinando, y a las *watsi sapichu* les dan un pedazo de masa, un pedazo de tortilla, o tienen alguno de los enseres domésticos de menor tamaño para dárselos mientras trabajan, ya sea que estén a sus espaldas o caminando por sí mismas para ir familiarizándose y aprendiendo el trabajo doméstico, es decir, a ser mujer dentro de la comunidad a partir de lo cotidiano.

El juego es una actividad muy importante en la socialización de las niñas, ya que en ese espacio van abriendo su universo de conocimiento sobre la comunidad; por ejemplo, reproducir las bodas: recrean el ritual y las relaciones de parentesco, incorporando elementos de la naturaleza y de lo cotidiano.

A mí el juego que más me gustaba, y ahora recuerdo con mucho cariño, era cuando mi abuelita nos hacía muñecas con hojas de maíz y los pelitos de elote; les hacía su falda, su delantal y nos las daba para que jugáramos con ellas. Yo me divertía mucho con mi hermana (Hernández, T. Comunicación personal marzo del 2019).

Para Padawer (2010b) el juego y su vinculación con el trabajo en la infancia es la primera condición para la trasmisión del patrimonio de saberes. El vínculo desde pequeña edad con los textiles es importante en la vida de las niñas, ya que son objetos de los cuales son rodeadas en el cotidiano. Los rebozos les dan cercanía y contacto con las mujeres que les cuidan y les alimentan, lo cual permite ir identificando y nombrando a los principales miembros de la familia; también, cuando

las mujeres de la casa están bordando, les dan pedacitos de “cuadrillé”<sup>19</sup> a las niñas, o bien, les dan pequeñas bolitas de hilo con las que juegan mientras las abuelas o mamás tejen en el telar de cintura.

#### **4.2 El trabajo y la participación comunitaria en la infancia y la adolescencia femenina P’urhepecha**

La participación de las niñas (y niños) sucede desde una edad temprana en las tareas familiares y comunitarias, por lo que forman parte de una realidad económica y social compartida con los adultos (Rogoff et al., 2003). Como parte de este proceso, las diferencias de género van apareciendo a lo largo de la infancia, lo cual se evidencia en su vestimenta, en las herramientas que usan y en las actividades en las que participan en mayor medida, que van asemejándose a las del padre o la madre (Ames, 2013, p. 406).

En esta etapa, el sentido del trabajo está presente en los roles que se adquieren y es mediante conocimientos tácitos, rituales, mitos legitimadores, semánticas propias, etc. Mejía-Arauz et al. (2013, p. 1024) en su análisis con niños, madres y padres de Cherán, concluyen que, fuera de la escuela, los niños y niñas están presentes en casi todas las actividades diarias, hasta la noche, así como en las fiestas, donde conviven con personas de todas las edades, e igual que en Cherán, en Turícuaro las fiestas en la comunidad y en la familia son particularmente

---

<sup>19</sup> El cuadrillé es una tela de algodón con la trama abierta, usada regularmente para el bordado en punto de cruz.

importantes para la socialización, ya que en estas situaciones se aprenden las responsabilidades correspondientes a su género, edad y la relación con otros; aprenden normas sociales como respeto, reciprocidad, conocimientos técnicos (construcción de tejados, muebles, fogones, maneras de cocinar, etcétera), uso de espacios (donde viven sus familiares y otros miembros de la comunidad), participación y sentido de reciprocidad, estructuras de parentesco y comunitarias, así como las negociaciones y los papeles que le corresponden a cada quién dependiendo de su posición en dichas estructuras. De igual forma, la participación en la fiesta muestra su crianza y les da la posibilidad de ser reconocidos como miembros responsables de la sociedad (Eliade, 2001:10 en Balza- García, 2009).

Liliana Estrada recordó que uno de los juegos recurrentes entre niñas y niños es la recreación de las fiestas del pueblo, como “la boda”, donde reproducen todo el ritual, cada quien asume un papel que conoce (los padrinos, las primas o tías de los novios, los papás) y lo que se debe de hacer en cada momento: “entregábamos pan y hasta llevábamos cigarros a los padrinos”.

En Turícuaro, tanto niñas como niños confirman su participación en las actividades de la comunidad mediante el juego y en las fiestas de manera más autónoma; en el caso de los niños, mediante el juego en el bosque, acompañando a sus abuelas y abuelos a la colecta de leña, la tarea que les corresponde es acompañarles, recoger ramitas y, a través de estos espacios, van aprendiendo a identificar no sólo los medios que son necesarios para la vida cotidiana, sino las rutinas de las casas, los espacios importantes de la familia y de la comunidad, los límites, la colecta de

hongos y a diferenciar los distintos tipos de árboles, tierra y plantas, es decir, lo importante que es el bosque para la subsistencia de la comunidad.



*Ilustración 10. Abuela con niños de regreso de la leña. Aut. Diana Manrique.*



En Turícuaro, el sentido del cuidado y de la reciprocidad están presentes en muchas de las formas de la vida, y una de ellas está concretada en el trabajo de cuidado. En las niñas, algo muy cotidiano es involucrarles en las tareas domésticas con labores puntuales como el lavado y arreglo de su ropa o el desgrane de la mazorca. Aprenden imitando a su madre o a sus abuelas a realizarlo. También es frecuente verlos con pequeñas cubetas regresando del molino, yendo a la tienda a comprar insumos, o bien, cuidando de niñas o niños más pequeños, con lo que marcan también los roles de género y los espacios que les son destinados para sus actividades. Estos espacios de trabajo proveen la experiencia y el entendimiento de lo que se contribuye con el esfuerzo colectivo, así como la responsabilidad y reciprocidad que devienen en el trabajo en los espacios indígenas rurales (Paradise & de Haan, 2009).

Para los padres, los hijos poco a poco se van convirtiendo en miembros de la comunidad, y la meta principal el aprender a trabajar; por ejemplo, en comunidades como Cherán, donde existe una gran cantidad de personas en el magisterio, se considera que es una pérdida de tiempo el que los alumnos se ausenten de la escuela para acompañar a sus padres en actividades de fiestas y trabajo (Keyser, 2009).

Sin embargo, en Turícuaro las fiestas son un espacio importante de juego y de participación. Durante el ciclo festivo, las niñas y niños tienen roles y momentos específicos de socialización. Como menciona Chávez (2014), es donde se interactúa con otros y se adquiere el conocimiento social acumulado históricamente para percibir la realidad como un mundo coherente para construir un “yo individual”

y un “yo colectivo”. Esta socialización cotidiana ocurre en el marco de escenarios conformados socialmente, como las fiestas que, para las niñas y jóvenes, es un momento crucial en la socialización fuera del espacio de la familia nuclear.

Previo a las fiestas comunitarias, se ve a las niñas caminando en grupo o enlazadas de un rebozo en pares o tríos, buscando lo necesario y organizándose para su participación. En las pastorelas inicia la participación anual del carguero y, por lo tanto, de las y los jóvenes que les acompañan; es el momento que ellas, ellos y sus familias aceptan su participación; implica que se recuerde lo observado y, por parte de la familia, el deber es guiarlos y acompañarlos.

Las pastorelas son un evento muy esperado por niñas, niños y jóvenes. Días antes del 24 de diciembre, se ve mucho movimiento en la comunidad con la preparación de trajes, arreglo de sombreros y ensayos; la emoción de participar en una festividad así y socializar con sus pares.

Entre los que ya han participado y los que no, se van enseñando cómo y de qué trata la participación. Se puede ver a las niñas y a las jóvenes con sus faldas de rollo hechos de tela de caracol<sup>20</sup>, sus grandes sombreros con flores, zapatos de tacón y calcetas con holanes. Los personajes de rancherita, todas visten igual, pero se puede diferenciar entre quienes apenas es su primera vez saliendo, por la timidez con los niños de su edad, o bien, a otras que su participación es bailando con el niño que le acompaña.

---

<sup>20</sup> Tela de importación hecha de poliéster que se caracteriza por ser sumamente brillante, similar al tul, pero con aplicaciones de diferentes diseños de flores y colores.

La niñas y niños, y los más pequeños, salen desde la mañana y hasta el mediodía; por la tarde, es el momento de la participación de las y los jóvenes. Son días en que las madres están afuera esperándoles, siguiéndoles, acompañándoles en una festividad y un ritual que les muestra el paso que estarán pronto por dar como adolescentes.

Para las niñas, otro momento importante de participación y presentación ante la comunidad es la *Chanantskua* o el Carnaval, el cual se caracteriza por ser uno de los primeros rituales de petición de agua. Según Arturo, Argueta & Castilleja (2018) la naturaleza -y con ella el agua- tiene un carácter animado, es una entidad proveedora de múltiples bienes que condensa el sentido de fertilidad y, durante los meses de secas, este ritual se caracteriza por tener un carácter propiciatorio; también es recurrente que estos rituales se realicen en cercanía a los cuerpos de agua. En el caso de Turícuaro, el ritual se realiza cerca de uno de los manantiales que abastecen al pueblo. Los manantiales, dentro de la tradición oral P'urhepecha, están vinculados a los mitos fundacionales de los pueblos con una fuerte presencia femenina<sup>21</sup>.

La vinculación de lo fértil con lo femenino en la *chanantskua* da razón al protagonismo de las niñas y mujeres jóvenes. Una forma en la que las mujeres “bendicen” o dan el buen augurio de la cosecha es torando confeti o harina en la cabeza del carguero y de su esposa, el cual describo en las siguientes líneas:

---

<sup>21</sup> Estos mitos fundacionales, vinculan la muerte de una doncella en ocasiones por ahogamiento intencional o accidentado, o por haber cometido algún acto prohibido.

Cuando llegamos, lo primero que vi fueron dos hileras de niñas, jóvenes y señoras; una del lado derecho, y otra del lado izquierdo, ambas a los costados de la calle con una cantidad considerable de mujeres. Al inicio del lado derecho había un grupo de siete señoras, conocido como *Nana K'ericha* (señoras mayores), que estaban con una caña de azúcar en mano cada quien; frente a ellas, un grupo de niñas y jóvenes con una pequeña canasta en mano, tapada con una servilleta bordada, todas acompañadas de su mamá o de una mujer mayor.

En contraesquina de las *Nana K'ericha*, estaba un grupo de *Tata K'ericha* (señores mayores), 6 o 7, en medio de las dos líneas de gente al frente dos camionetas llenas de cañas que, según dicen, traen de Tierra Caliente, específicamente de la población de Aristeo Mercado. Ahí se podía distinguir al *Prioste* o Carguero al *Keinhi* y al *Viscal* ayudando, cada uno con su esposa y sobrinas.

En la calle, frente a la camioneta, estaba la orquesta. La Esposa del Carguero o *Keine Temba*, sus hijas mayores y sobrinas iniciaron el ritual, entregando a los 6 o 7 hombres mayores -quienes fueron Cargueros-, una caña de azúcar a cada quien; después, entregaron una cada una de las *Nana K'eri*. Una vez que terminaron y se dirigieron a la camioneta, inició la música y, con ello, todas las jóvenes y niñas, acompañadas de las señoras, se dirigieron a las camionetas. Ahí estaban la Esposa del Carguero y el Carguero, y ellos reciben con la cabeza inclinada la “bendición” por medio de los huevos con confeti y harina que les revientan suavemente en la cabeza. Cada que una

niña o joven revienta un huevo, recibe una caña, y ella, a su vez, da la fruta o jugo que trae en su canasta y procede a retirarse (fragmento de mi Diario de Campo, 3 de marzo de 2018).



Ilustración 12. Niñas en Carnaval. Foto: Diana Manrique.



Ilustración 11. Niñas en Carnaval. Foto: Diana Manrique.

Otra de las fiestas en donde existe una participación activa de las niñas y los niños es durante los días de la Semana Santa; durante los tres días santos pude observar a muchas niñas adornando cántaros como parte de un ritual entre familias, para después repartirlos a los niños de la familia; acompañando con flores y agua a sus madres a la misa de Sábado de Gloria, ayudando a las mujeres de la casa y acompañando al panteón el Domingo de Resurrección.

Durante la niñez y la juventud, este ritual se hace a manera de juego entre primos y vecinos. Al ir creciendo, el intercambio del cántaro se transforma en un tipo de ritual de cortejo entre los jóvenes, donde también se busca que se entienda cómo funcionan las relaciones de reciprocidad en los rituales de la comunidad a lo largo

del año; a través de estas prácticas colectivas, las y los niños participan en las mismas actividades en el diario de la vida de las comunidades, así como los adultos, contribuyendo al mismo tiempo en que aprenden, pero compartiendo su realidad económica y social (Paradise and Rogoff 2009 p. 06 en Urrieta, 2013).

Los trabajos textil y doméstico, tanto para las niñas como para las jóvenes, es algo que está presente en todo su trayecto de vida y les va dando la pauta de la niña o joven “buena” que se espera en la comunidad. Sandra Jiménez, en entrevista, identificó el gran interés de su abuela porque “se enseñara” desde pequeña a lo que tendría que saber:

Cuando estaba chiquita, mi abuelita me decía que viera cómo se hacía tal o cual cosa, que me enseñara hacer atole; es que a la mamá de mi mamá la admiraba mucho porque ella sabía hacer de todo: tortillas de maíz, atoles de muchos. Sí me gustaba mucho porque ella nos enseñaba “vamos a hacer esto” y me gustaba mucho observarla porque ella nos decía “cuando te cases te van a pedir que hagas esto, ¿que van a pensar?, que eres hombre”, y sí, como que al menos exigía que estuviéramos viendo, pero sí me gustaría hacer como ella de comer (Jiménez, S., comunicación personal, marzo de 2019).

La participación en la elaboración artesanal se imbrica en los aprendizajes dentro del trabajo que tienen niñas y niños; los niños, por ejemplo, acompañan a sacar la piedra para el metate, o bien, inician haciendo algunas tareas de carpintería para aprender el oficio y los valores que el trabajo trae consigo, y así las niñas con el trabajo textil. Ellas se reúnen para hacer bordados sencillos, aprenden entre ellas,

en grupo en el solar o en el portal de la casa, reproduciendo lo que han visto en las mujeres mayores y fuera del hogar.

Algunas de las mujeres y jóvenes entrevistadas, comentaron que ellas iniciaron su aprendizaje en el telar de cintura realizando el rapacejo o punta del rebozo, como le llaman, y que ello, si se aprende a esa edad, lo van aprendiendo de su mamá, abuela o tía.

Yo aprendí a bordar con mi vecina, que es de mi edad, y su mamá nos enseñó a las dos porque mi mamá y mis hermanas no me tenían paciencia; normalmente, una aprende en su casa, pero también así pasa, a tejer desde chiquita veía a mi abuelita, a mi mamá, rato tiempo sentadas tejiendo, ya luego mi mamá me enseñó, aunque tampoco me tenía mucha paciencia (Jímenez, S., comunicación personal, marzo de 2019).



Ilustración 13. Niñas bordando. Foto: Diana Manrique.

Con lo anterior, entendemos que aprender “observando y echando mano” (Paradise y Rogoff 2009) prevalece más en sociedades en donde los niños están integrados al día a día de la vida adulta de la comunidad (Lancy 2008; Peele-Eady 2011, en Urrieta, 2013); de igual manera, se producen “cuerpos activos” (Tassinari, 2019, p. 145) “para entrar en el ritmo del pueblo” o “para estar dispuesto a trabajar” e incluso cultivar el valor de la responsabilidad.

Desde la infancia y hasta la adolescencia, las niñas de Turícuaro desarrollan y van mejorando sus habilidades en el ámbito textil, en particular del punto de cruz, así como de todas las tareas que les implica llegar a ser una mujer del pueblo, es decir, se inicia con bordados sencillos en servilletas y se va pasando a la elaboración de prendas para su uso en las fiestas, como blusas y mandiles.

Al respecto, M. Pérez (2016) considera que existen materialidades a través de artefactos y herramientas que son mediadores y constituyentes de la mente y el mundo, así como mediadores de la acción humana, con ello, las herramientas textiles se entienden como mediadoras de un conocimiento que se va produciendo en medio del quehacer textil.

Hoy en día, las jóvenes tienen más acercamiento al bordado que a la elaboración de piezas en telar de cintura; al respecto, mencionan que no les “ayudan” a sus mamás o abuelas con esta labor ya que es un trabajo pesado: “cansa estar tanto tiempo así hincada, por eso no le ayudo a mi mamá” (Jímenez, S., comunicación personal, marzo de 2019). Además, la asistencia a la escuela no les permite tener el tiempo suficiente para incursionar en esta tarea. De igual forma, es importante



mencionar que las piezas elaboradas en telar de cintura ahora no son para uso propio, sino para venta.

#### **4.2 La socialización de las mujeres jóvenes para ser mujer P'urhepecha.**

##### **De *yurhitskiri* a *uarhiti***

En Turícuaro, las niñas van aprendiendo durante su trayecto de vida los valores intrínsecos en la participación de las fiestas y actividades, como la “buena crianza” a partir del trabajo doméstico y el trabajo textil, lo que refleja esa honorabilidad que se trasladará a su familia.

Las normas de la *kaxúmbekua* se adquieren mediante la observación y la enseñanza de la familia extensa; para las mujeres, se refiere a la obediencia, al respeto y al servicio, y cuando la mujer es soltera debe aplicar estos principios a sus padres y a su familia (Lemus, 2016).

Desde el testimonio de las jóvenes de Turícuaro, consideran que “Cuando una esta joven, te enseñan a funcionar para ser funcional a la sociedad y depende de cada casa y cada lugar, te enseñan cosas. Aquí el trabajo es bien importante, se tiene que aprender a saber resolver la vida, ese tema cómo nos enseñan a resolver la vida” (Hernandez, S. Comunicación personal febrero, 2019)

Por ello, un momento importante para la vida de las jóvenes es el tránsito de ser una adolescente joven preparándose para ser una *uarhiti*, donde los aprendizajes de la casa se consolidan y se vinculan con la vida comunitaria que, para las familias de Turícuaro, esto se concreta al contraer matrimonio.

Para Urrieta (2013), los saberes que se socializan en la familia y en la comunidad durante la juventud son muy importantes para el entendimiento de arraigo, responsabilidad e integración a una familia y, a su vez, a la comunidad. En Turícuaro, la socialización transita del espacio familiar hacia los espacios colectivos, y consolida la formación de las y los jóvenes como potenciales adultos, con las responsabilidades que esto implica; para ello, habrá que cumplir con el trabajo esperado por la familia, delimitado por las normas que la comunidad establece.

Para una *yurhitskiri* (joven soltera) la socialización sucede primordialmente en casa: se realiza con las tareas que previamente (desde su infancia) se aprende e imita a modo de juego o con menor responsabilidad. Una *yurhitskiri* forma parte en la organización del trabajo, acompañando a su mamá en las tareas domésticas, distribución y asignación del trabajo que está vinculada con las tareas que va designando la mujer mayor de la familia, desde levantarse temprano para asegurarse de que el fuego está vivo en la *paranhua*, hasta hacerse cargo de sus tareas en caso de tener que ausentarse.

La falta de disponibilidad de recursos para satisfacer las necesidades de la familia, marcan la intensidad del trabajo de las mujeres en casa, que van, por rangos, desde las mujeres mayores, hasta las nueras e hijas jóvenes.

Un claro ejemplo es la escasez de agua potable: en época de “secas”, las mujeres -adultas y jóvenes- van a lavar ropa a los espacios comunitarios como el “barranco”, lo que ocurre en grupos de dos o tres mujeres de una misma familia, quienes cargan cubetas con ropa sucia en sus espaldas, sostenidas por sus rebozos, pasan el día entero ahí, lavando, y como un espacio importante de encuentro.

De igual manera, para la colecta de agua las mujeres cargan las garrafas llenas en sus espaldas. Ambas tareas requieren de cuerpos jóvenes, fuertes y sanos para poder cargar y caminar largas distancias. Esta tarea es realizada por las mujeres jóvenes de la casa, en compañía de una de las mujeres adultas.



Ilustración 14. Jóvenes de regreso del manantial. Foto: Diana Manrique.

Otra tarea doméstica de las mujeres jóvenes es ir al molino. El consumo de maíz y su procesamiento para elaborar tortillas y alimentos aún es un trabajo cotidiano que implica tener, a primera hora del día, el maíz listo y nixtamalizado para llevarlo a moler.

El cuidado de los niños más pequeños también es una tarea de las mujeres jóvenes, ya sean sus hermanos o sobrinos, lo que les permite iniciar su aprendizaje en las tareas de cuidados y de crianza.

Para A. Tassinari (2019), estos aprendizajes -a los que llama “pedagogías nativas”- se dan en el seno del trabajo cotidiano, donde la participación de las infancias y las adolescencias hace posible el desarrollo de la disposición al trabajo, el amor por la familia, la responsabilidad y el mantenimiento de la propiedad, y favorece la adquisición de habilidades y valores necesarios para la cotidianidad, como el trabajo, el levantarse temprano y el ir asumiendo, progresivamente, la responsabilidad del cuidado de lo que sostiene su vida comunitaria.

Todo lo anterior se realiza mientras las mujeres jóvenes permanezcan en la comunidad, es decir, si estudian (hasta secundaria, por ejemplo) deben destinar tiempo de la escuela para atender las necesidades de la familia. En este trayecto, muchas de las mujeres jóvenes se casan, y es entre los 15 y los 17 años que noté un momento decisivo en donde se casan y permanecen en la comunidad para reproducir los principios que dicta la *kaxúmbekua*, o bien, su familia decide que salgan a estudiar la preparatoria, lo que regularmente es en Cherán o Nahuatzen, y sólo algunas llegan a estudiar a Morelia o a Uruapan.

Salir de la comunidad para estudiar la preparatoria tiene varias implicaciones personales y familiares; por un lado, si el interés de la joven se conjunta con las aspiraciones de vida que tiene en ella la familia, ella podrá salir, teniendo que desplegar una serie de recursos para lograrlo<sup>22</sup>, y debe converger una serie de factores que hagan posible que salga, entre los que figura el número de hermanos y hermanas que estén en la familia.

Para las familias de Turícuaro, según los roles de género establecidos, es prioridad que los varones accedan a la educación formal por su destino como proveedores y cabezas de familia. Sin embargo, una de las preocupaciones de las mujeres que entrevisté es que, en las familias, las mujeres deben de tener un “seguro de vida” que pueda garantizarles el solventar las necesidades de sus hijos. Para muchas de las mujeres tejedoras, su seguro de vida era saber tejer, pero reconocen que el oficio de tejedoras actualmente no les es suficiente, por lo que estudiar puede ser una opción para las mujeres jóvenes.

Si la familia cuenta con los recursos para que las mujeres jóvenes estudien, ellas pueden acceder a la educación media superior y superior. Una implicación personal para ellas es tener que alejarse de casa, lo que implica estar menos en la convivencia familiar, así como tener una menor participación en las fiestas debido a las actividades de la escuela, además de afrontar lo que dicen de las jóvenes que

---

<sup>22</sup> Entendiendo que los costos para trasladarse a Cherán, por ejemplo, pueden ascender a entre 60 y 80 pesos diarios, y que el promedio de ingreso familiar mensual está por debajo del salario mínimo.

salen del pueblo: que las mujeres “de afuera” tienen una actividad sexual implícita, lo que pone en duda su honorabilidad.

Para las *yurhistkiri*, la posibilidad de estudiar y salir el pueblo entra en una relación de tensión con la *kaxúmbekua* individual, la cual 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, es decir, mantener recato con su cuerpo, sin 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 (Lemus, 2016).

Aunque muchas de las jóvenes salen de la comunidad, regresan para casarse con jóvenes de ahí mismo o de pueblos vecinos, para contener o conservar su honorabilidad, y algunas buscan otras estrategias de contención o conservación de la honorabilidad, como la participación en los rituales familiares y comunitarios.

También se considera que cuando las mujeres jóvenes salen a estudiar se posicionan distinto. En comunicación personal con Sashenka Hernández (febrero 2019), considera que “cuando una mujer estudia, más que te posiciones, te posicionan en una escala superior, es decir, es profesionista, ya tiene de cierta manera la vida resuelta, ya no tendrá la necesidad de llevar cabo los trabajos que están en la comunidad y que han servido a las familias “

Aunque son limitados, las jóvenes buscan espacios para poder atender las responsabilidades de acompañar y ayudar en fiestas como las bodas, donde su participación es fundamental para el sostenimiento de las redes de parentesco y compadrazgo de la familia nuclear y extensa.

En el proceso de socialización de las jóvenes, la participación comunitaria hace posible que se tejan lazos entre mujeres, fomentando el sentido de reciprocidad como un principio básico en la sociedad P'urhepecha. Entre las prácticas que fomentan lo anterior, están la gestión de las festividades y de las actividades económicas. En el ámbito ritual, por ejemplo, hay un grupo de jóvenes que se reúne alrededor del Niño Joselito<sup>23</sup>, ritual a cargo de las jóvenes, en su mayoría mujeres adolescentes y preadolescentes.

Su participación es la recepción del santito de casa en casa con el ritual que le corresponde durante una semana, para ello, es necesaria la articulación de las mujeres de la red de parentesco para poder gestionar la semana del santito y de los otros santos que estén de visita en la comunidad. El proceso de gestión implica organizar el calendario de recepción del santito, la cena que se ofrece durante la semana, el baile al santo, el atuendo para el santo y el atuendo propio para la ceremonia que implica, así como la adoración al santo, que implica actividades para la iglesia, como organizar faenas, colectas de dinero y actividades con adultos

---

<sup>23</sup>Es un Santo que originalmente está en Sahuayo. El niño Joselito, cuentan fue un mártir de la época cristera que, de la región de Sahuayo, el padre de la iglesia contó sobre este al grupo de jóvenes y con el plan de organizar un grupo religioso, para ello, mandaron hacer la imagen en Uruapan en \$6000,00 pesos, a su entrega, se puso en una vitrina y lo mandaron a bendecir en la iglesia del Pueblo.

mayores, como acompañarlos en sus oraciones en casa, es decir, un tipo de iglesia en casa.

Los espacios como articuladores de los aprendizajes en el trayecto de vida también funcionan como reguladores de las normas para las niñas y jóvenes “buenas”; es decir, existen espacios que son de cotidianidad y de convivencia permitidos. En una conversación grupal con seis jóvenes de la comunidad, se indicó cuáles eran los espacios cotidianos y permitidos para ellas, para lo que elaboraron un pequeño croquis de la comunidad e identificaron los espacios en los que ellas conviven, principalmente sus casas, las de su barrio, la iglesia y la plaza, estas últimas para los eventos de la comunidad y los tránsitos a la escuela secundaria.

Dentro de los espacios señalados y desde la comunicación personal, señalaron:

Sí, nos decían que nunca deberíamos ir a una casa si no estuviera ahí nadie; antes se acostumbraba a pedir lumbre porque no había cerillos, que no debíamos ir, porque te pasaba algo; que una niña, muchacha o señora, no debía ir a pedir lumbre a una casa donde sólo esté un señor (Jímenez, S., comunicación personal, marzo de 2019).

También hizo referencia a los mitos e historias que se cruzan con los espacios que buscan guiar el comportamiento:

Precisamente del 25 de diciembre mi abuelita, la mamá de mi mamá, sí nos decía que no fuéramos a la milpa cuando está de este tamaño (levantando la mano hasta su cabeza) crecida, que una no se debe de meter porque la milpa esa que es de color morado, se convierte en la *miringua*. Si una muchacha



se pasaba a la milpa, se la llevaba a otro lugar y le quitaba su virginidad, o no sé cómo se le diga.

Las actividades que se realizan en el bosque, por ejemplo, se dan en momentos de recreación colectiva, los paseos de los grupos de adolescentes forman parte de los rituales que están contemplados en los primeros días para iniciar la pastorela, cuando se va de manera familiar en días de asueto, o para acompañar -aunque de manera limitada- en actividades de manejo del bosque.

Considero que otra manera para cumplir con las normas de la comunidad para/hacia las jóvenes, es buscar fortalecer sus aprendizajes en el ámbito textil (bordados) como una forma de reafirmarse como mujeres de la comunidad y para cumplir con las normas de participación -aunque limitadas-, es decir, ser “buenas mujeres”; para ello, dicen que son las que saben bordar bien, de hecho, durante las fiestas como el Corpus, la fiesta patronal o el 12 de diciembre, las jóvenes lucen los bordados que, durante meses, estuvieron elaborando y, con ello, muestran destreza y el tiempo que se dedicó al bordado y no a otras actividades propias de las “buenas mujeres”, como estar fuera de casa o conviviendo con hombres.

Destinar su cuerpo al recato y al textil, proporciona a las mujeres prestigio y honorabilidad que ostentan de manera individual y familiar. En el espacio de elaboración textil, en particular del punto de cruz, se da el intercambio de conocimientos y espacios de socialización “permitidos” para las jóvenes: se reúnen a intercambiar modelos, a innovar en colores y modas; por ejemplo, cada año se pueden observar distintas “tendencias” en la indumentaria, que reflejan los gustos

de la juventud ese año. Pueden ser las tradicionales canastas de flores y ramilletes, o bien, animales, hadas o incluso *ánime* japonés.

Durante meses, las jóvenes se ven al pie de la puerta, en los banquitos o en los portales de las casas, bordando, riendo, platicando en grupo; la presión del estreno y de la mejoría en su técnica, cada año, conforme van creciendo, es mayor, por lo que invierten más tiempo e incrementan el grado de dificultad del bordado.



Ilustración 16. Joven en el Corpus.

Foto: Diana Manrique.

Ilustración 15. Grupo de jóvenes en el Corpus. Foto:

Diana Manrique.

Considero que el proceso para llegar a ser una “buena mujer”, desde la visión comunitaria y el proceso de identidad de las jóvenes de Turícuaro, entra en tensión, ya que, por sus trayectos de vida, van adquiriendo referentes culturales que entran en contradicción con lo que son, quieren ser y desean, y con lo que las mujeres de su familia son.

Durante algunas entrevistas, me quedó clara la “comodidad del ser mujer ciudadana”: sí existen presiones morales sobre el cuerpo y el comportamiento; sin embargo, el deber ser para pertenecer tiene mayor flexibilidad. Sin embargo, me surgieron dudas como: ¿Será posible que las jóvenes que están construyendo otros referentes puedan seguir construyendo el común?

Considero que algo que se valora mucho desde las jóvenes es la red que hace posible lo común. El sentido de arraigo que provee pertenecer a un lugar, con las normas que pueden ser difíciles de cumplir, también les hacen sentir seguras. Las referencias hacia sus abuelas, hacia sus madres y a todo lo aprendido por ellas, están contenidas de mucha emoción y remembranza, hacia espacios que les han provisto de herramientas para afrontar las adversidades que ellas mismas vivieron al lado de las mujeres de la casa.

Esto es parte importante de su conformación identitaria, proceso que, según (Chávez, 2014, p. 46), posee una historicidad y está situada en un tiempo y un espacio específicos, donde la memoria toma una parte importante como proyección de identidad, ya que, a través de ésta, se hace referencia de experiencias pasadas y reconstruye su pasado a partir de su contexto, lo cual da posibilidad al sujeto de situarse e identificarse, así como de seleccionar, desde el abanico de posibilidades identitarias.

Chávez considera dicho proceso como circular, ya que el entorno social trastoca la memoria, es decir, para que ciertos recuerdos e imágenes del pasado aparezcan, es necesario que ocurran sucesos que los evoquen; esta memoria también da un

sentido de orientación, dependiendo de la significación que se le vayan dando y, con su trasmisión, también se trasladan las formas de estar en el mundo.

#### **4.2.1 Ser mujer P'urhepecha y el trabajo textil**

Ser mujer, para muchas, es ser una “buena mujer”, y ello se ve reflejado en todo lo que alrededor consolida. Por ejemplo, saber criar se aprende durante el trayecto de vida de una mujer, y ello también le constituye como una mujer “honorable” y que refleja su propia crianza.

Según Giménez (2007, p. 11), la identidad se manifiesta bajo configuraciones que varían según la presencia y la intensidad de los polos que las constituyen, entonces, no es una esencia, un atributo o una propiedad intrínseca del sujeto, sino que tiene un carácter intersubjetivo y relacional. Es la autopercepción de un sujeto en relación con los otros, a lo que corresponden el reconocimiento y la “aprobación” de los otros, es decir, la identidad de un actor social emerge y se afirma sólo en la confrontación con otras identidades.

Entendiendo el proceso identitario, ser *uarhiti* está enmarcado por un esquema de confrontación y afirmación, que es el sistema de valores. Para Lemus (2016), la *kaxúmbekua* o buena crianza de la mujer se evidencia, por una parte, en su desempeño como madre y esposa, lo que significa que deberá cumplir con las obligaciones asignadas dentro del ámbito doméstico y público, es decir, alimentar primero a sus hijos, cuidarles, tenerles ropa limpia, espacio de vivienda limpios, preparar los alimentos para su esposo y suegro, mantener una buena relación con

su suegra y, sobre todo, acceder a las decisiones de la familia sobre sus hijos en tanto se encuentre residiendo en la casa patrilocal.

En ocasiones, se cuestiona la buena crianza si una mujer no corrige un mal comportamiento de sus hijos o no sabe realizar alguna de las tareas domésticas, como hacer tortillas, preparar atole, bordar o tejer. También se cuestiona la buena crianza de las mujeres que, a manera de prueba, no resisten un mal trato de parte de su suegra, es decir, críticas referidas a no saber realizar los trabajos domésticos básicos como hacer tortillas, preparar comida, ir a lavar a la barranca o atender a su esposo.

En algunas ocasiones, el maltrato es una prueba de sumisión, devoción y respeto hacia la familia que le recibe: si las nueras no resisten ese trato, entonces no son mujeres que merezcan formar parte de esa familia, lo que desencadena situaciones de violencia<sup>24</sup> de hombres hacia mujeres, de suegras hacia nueras, e incluso entre familias completas cuando, aunque es muy mal visto y ocurre en pocas ocasiones, las jóvenes regresan a su casa si no tienen hijos; en el caso de tenerlos, terminan viviendo una situación de violencia constante toda su vida por sostener la honorabilidad de su esposo.

En los apuntes de Lumholtz (1945) sobre “la crueldad de las suegras” P’urhepecha, estas relaciones son referidas así: “Se halla en la sierra muy extendida la costumbre de que las hermanas del marido, y muy especialmente la madre, maltraten a la novia

---

<sup>24</sup> La violencia que puede identificarse es psicológica, física y económica.

lo más que puedan”, lo que Lemus (2016) explica como rituales “de paso” constantes y pruebas hacia el nuevo miembro de la familia.

Uno de los rituales de entrada a la familia consiste en elaborar alimentos o atole a toda la familia. En mi caso, los primeros días que me llevó Juan a su casa, me pidió que hiciera mole. Ese día yo tenía, muy segura de mí misma, la receta de mi mamá, por lo que llevé lo necesario para hacerlo: chiles, semillas, chocolate. Cuando llegué, ya tenían en la *paranhua* el caldo del pollo. Saqué los ingredientes que traía y me puse a lavar, a dorar y a moler todo, y a poner el arroz. Durante el proceso de elaboración del mole, tuve a mi suegra todo el tiempo a mi lado y en todo momento me preguntaba qué se tenía que hacer, si estaba listo o no el pollo o el arroz, la cantidad de chiles que había que usar, etc. Cada pregunta era una prueba a mi conocimiento y habilidad para hacer de comer, para poder hacerme cargo de una casa y de su hijo.

Ese día llegó don Leo, papá de mi suegra, el único abuelo que quedaba en la familia, un señor de manos curtidas por la tierra y gesto sereno. Llegó a comer. No se sentó en la mesa, como se acostumbra en la ciudad, sino que se acercó al fogón y se sentó a esperar que estuviera listo el mole. Al rato, doña Gloria, mi suegra, me indicó que le acercara su plato. Fue el primero en probar. Hizo una sonrisa y me preguntó: “¿Y el atole para cuándo?”

Después de que le servimos a toda la familia y de que terminamos de comer, repartimos mole en casa de las hermanas y hermanos mayores de mis suegros. Mis cuñadas fueron a llevarles y sólo a uno de los hermanos mayores de mi suegro se lo llevé yo. Todos, a cambio, me dieron refrescos y me saludaron muy efusivamente.

Estas pruebas son comunes y les ocurren todo el tiempo a las mujeres que se integran a las familias, hasta que se les acepta, y se empieza a considerar el momento en que pueda y tenga las habilidades para asumir los roles que tocan en la familia, como dirigir en la cocina a las mujeres de la familia extensa en las fiestas.

En mi caso, el papel que debo asumir de decisión en la familia es por el “rango” de importancia que tiene Juan, que es el hijo mayor, es decir, conforme ha pasado el tiempo, muchas de las decisiones de la familia van pasando a consulta de ambos, así como las responsabilidades a cumplir.

La relación de prueba más dura y exigente me parece que es exclusiva entre mujeres P’urhepecha; considero las obligaciones de trabajo y de crianza como un código interno que tienen entre ellas; sin embargo, el trato hacia las mujeres de fuera de la región -como en mi caso-, es distinto: la exigencia hacia la procreación, la crianza y el trabajo doméstico se trasladan hacia otras formas de participación y de aportación a la familia, es decir, saben reconocer las formas distintas de crianza y las distancias entre lo que se “acostumbra”. Al respecto, es muy recurrente que me digan: “Aquí pues así se acostumbra”, “no cargues esto, está muy pesado” o “no lo hagas por que no vas a saber”.

También entiendo que tienen algunos referentes de la vida de ciudad, lo que infiero por cómo me ven y a qué suponen que estoy acostumbrada a hacer y a qué no, aunque no me lo preguntan, lo que constantemente me intriga y me pone en duda, ya que el actuar y decidir desde mi propia socialización puede ser muy distinto hacia lo que se espera, por lo que el estar atenta y escuchar me es muy útil en estas situaciones.

Se espera que una joven pueda aprender y formarse para cumplir y realizar lo que una mujer *xakumbeti* debe ser: en principio, casarse y, una vez casada, cumplir, como Lemus (2016, p. 30,31) señala:

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.

Lo anterior conlleva a que las madres de las jóvenes -y ellas mismas- replieguen todos los recursos para garantizar la honorabilidad de la familia y, una vez casada su hija, pueda gestionar esa honorabilidad de su propia familia, es decir, se debe pensar y actuar siempre en función de los otros, llámense esposo, hijos, familia consanguínea o ritual y 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 sinvergüenza, lo opuesto a la honorabilidad, y esta persona es criticada y rechazada por el colectivo (Lemus, 2016).



El trabajo textil puede identificarse dentro del ámbito doméstico; este puede ser el bordado en punto de cruz y el tejido en telar de cintura; ambos se realizan primordialmente en el ámbito doméstico. Como se mencionó en capítulos anteriores, el bordado sucede de manera colectiva y se realiza por mujeres adultas, jóvenes y niñas, y principalmente es para su autoconsumo; es una forma inicial de socializar la importancia del estreno y el lujo dentro de las celebraciones, así como como una de las formas de competencia que tienen entre familias para mantener el honor del grupo familiar (Lemus, 2016).

El bordado también muestra a una mujer que se ocupa en lo que se delimita como lo propio, significa trabajo para “estar bien” o *tsipini* (contenta), las mujeres que muestran habilidades para el bordado reconocen en ella su “virtud” de ser alguien que trabaja, así como a su familia.

Por su parte, el tejido de telar de cintura es una actividad solitaria que es realizada, en su mayoría, por mujeres adultas y, en pocas ocasiones, para el autoconsumo.

Las mujeres tejedoras que entrevisté consideran que trabajar en el telar les produce “felicidad, estar feliz, estar bien” porque venden y pueden responder a las necesidades que tiene su familia más allá de la alimentación, como proveer lo necesario para que sus hijos asistan a la escuela, para la participación en la fiesta en forma de dinero o estreno de sus hijas e hijos para las distintas fiestas.

Al respecto, considero que el trabajo en el telar provee y realiza el ideal de mujer *xakumbeti* en la comunidad: mujer que trabaja en una actividad que se mantiene en lo doméstico y de la que puede obtener recursos -aunque limitados- que le colocan, además, en una posición de prestigio.

Algunas de las mujeres tejedoras dicen que cuando una trabaja “no se mete en chismes” ni en cuestionamientos por parte de la comunidad, dado que se teje durante el tiempo “libre” fuera de las actividades domésticas y comunitarias, es decir, la tejedora es una mujer que se pone a sí misma y todo su tiempo al servicio de la familia y de la comunidad.

Para esta generación de mujeres (entre los 40 y 70 años), el oficio del textil ha abierto posibilidades de educación, trabajo y diversificación de las labores dentro de las familias. Las mujeres tejedoras consideran que su trabajo es duro, sin embargo, es útil y sirve para poder resolver las necesidades que han tenido por muchos años, para mantener la casa durante largas temporadas e inclusive con los ausentes salarios de sus maridos.

Lo que las mujeres socializan a través de sus telares es, por un lado, un oficio que, como antes mencioné, abre las posibilidades económicas y, por otro, ayuda a ser determinado tipo de mujer a las jóvenes: un tipo de mujer que responde a la mujer buena, a *la xakumbeti*, lo que implica ponerse y estar para otros todo el tiempo, incluso descuidando en ocasiones su salud y su bienestar por buscar el bien colectivo.

Para algunas tejedoras, un destino deseable no es ser tejedora, sino estudiar o hacer otras cosas que impliquen mayor autonomía y prestigio para sus hijas, pero sin descuidar la honorabilidad o el prestigio de la familia.

Actualmente, las decisiones son a elegir una de estas dos, y se espera que ellas decidan qué será lo que privilegien, si el poder obtener prestigio a partir de la

obtención del capital que se obtiene con los estudios, o el prestigio y la honorabilidad que se adquieren al permanecer en el seno familiar.

Así, una de las presiones más fuertes que tienen las mujeres en la actualidad, es poder resolver la vida económica de la familia, pero cumpliendo los deberes comunitarios, como la participación en las fiestas y la “ayuda”.

En este sentido, he podido observar que muchas de las acciones que realizan son en función de poder garantizar lo anterior, y para muchas de las mujeres de la comunidad la actividad textil no alcanza a cubrir estas necesidades. También creo que los incrementos y la diversificación de referentes estilos de vida y de consumo generan una presión más para la obtención de recursos necesarios para ello.

Haciendo referencia a Lemus (2016), la honorabilidad se mantiene por medio de las decisiones que repercuten en lo individual y el prestigio que se logra a través de actividades que están dentro de la familia nuclear y extensa, e incluso a nivel comunitario; asimismo, Chávez (2014, p. 68) considera que los individuos generan experiencias que les permiten integrarse a la sociedad con tensiones y conflictos, y bajo la intermediación de otros tantos actores e instituciones, y es así como construyen una “capacidad estratégica” que los lleva a actuar y a pensar en función de los recursos que les rodean, pero con cierta autonomía.

### 4.3.2 El tránsito del trabajo textil hacia el trabajo jornalero

Una tensión que he podido identificar entre el trabajo textil y el contexto actual de las mujeres en Turícuaro, es la precarización del trabajo. Por un lado, las problemáticas mencionadas en capítulos anteriores a las que se enfrentan las tejedoras, como que la producción esté sujeta a las relaciones de cacicazgo, o bien, esté supeditada a las tareas domésticas, o la imposibilidad de salir a vender sus piezas.

Por otro lado, considero que la creación de necesidades y estilos de vida ha presionado a las familias a la diversificación de sus actividades y la monetización de la vida en el pueblo.

Debido a lo anterior, un fenómeno importante a nivel regional es el incremento de huertas de aguacate y de terrenos dedicados a la producción de *berries* en la región, desplazando la producción campesina local. Esta conversión hacia la producción agroindustrial ha implicado la incorporación de muchas personas al campo laboral, lo que ha significado que muchas familias, incluyendo tejedoras, hayan transitado a una dinámica de vida alrededor del trabajo jornalero.

La vida en el pueblo en los últimos años se ha transformado. Antes, aún se podía escuchar el movimiento de la gente a las 5:00 o 6:00 de la mañana, las *paranhuas* avivándose temprano, y los hombres alistándose para ir a la labor, las mujeres en casa preparando todo para el almuerzo y para tener la casa lista. Por la tarde,

señores y jóvenes llegando con herramienta y caballos a comer y descansar. Ahora, el movimiento inicia a las 4:00 de la mañana con el toque del *claxon* de las camionetas y camiones que avisan su partida. Se escuchan las puertas y los chiflidos y mucho barullo en el pueblo. Después de eso, por la mañana se quedan muchas mujeres grandes, mayores y algunas jóvenes transitan por el pueblo; sin embargo, el movimiento no vuelve a verse sino hasta que llega el *school bus* amarillo y las camionetas blancas con gran cantidad de mujeres y hombres que vienen del jornal ya entrada la noche, entre las 7:00 y las 9:00.

En un año la dinámica ha cambiado tan drásticamente la vida del pueblo, y con ésta los hábitos de consumo, que parecieran girar alrededor de los jornaleros tanto las tiendas, como la venta de cena en la noche y el incremento de las camionetas -de un camión, a cuatro- que todos los días viajan de tres a cuatro horas de ida y venida.

Durante el diálogo con las señoras tejedoras, trascendió que algunas están actualmente yéndose al jornal, unas con sus hijos con su carrera de normalista, que no logran conseguir una plaza o un trabajo fijo que garantice el sustento de sus familias, por lo que una opción de trabajo para las mujeres es incorporarse al empaque de aguacate en Uruapan, ya que, si sus hijos estudiaron, “¿cómo es que se van a ir a trabajar así?”. “Dicen que se gana bien, nada más que sólo contratan mujeres por que tienen más facilidad para escoger y empacar el aguacate”. Otras, las más jóvenes, dejan encargados a sus hijos con familiares para irse con sus maridos o solas a la cosecha de *berries*. Durante la *Chanantskua*, vi que varias niñas estaban solas esperando el inicio del ritual y otras iban con señoras más grandes, y pregunté a una de ellas si eran sus abuelas. Una de las señoras me

respondió, “no, es que su mamá se fue a la pizca, pero somos cristianas y pues no las vamos a dejar solitas que vengan a participar”, pregunté si había muchas niñas que venían como esa niña y me respondió, “sí, hay varias. Muchas ya están más grandes y viene solitas, pero otras pues... no están sus mamás y las acompañamos”.

Si el trabajo que realizan las mujeres del pueblo, gran parte ha sido para el cuidado colectivo y, con ello, socializar a sus hijas e hijos desde un sentido de la reciprocidad, la ayuda mutua y lo colectivo ¿Cómo pensar en el colectivo si se escinde del espacio común? Tzul Tzul (2019) considera que el trabajo comunal es la fuerza social que produce la energía para la conservación de las estructuras comunales, pues habilita la posibilidad de decidir sobre todo aquello que se comparte. Se decide sobre lo que se trabaja y se trabaja sobre lo que se decide. Entonces, si no se decide sobre ello, ¿qué sucede con las estructuras de la comunidad? La transformación de la vida de las mujeres tejedoras, de sus familias y de la dinámica de la comunidad por las nuevas actividades económicas, responde a una tendencia que considero no ha sido del todo identificada como un problema. En la plática cotidiana de las familias, es común escuchar el ideal de irse a trabajar a huertas de aguacate, o de irse a la pizca en la cañada, porque se gana dinero seguro.

### **Conclusión**

El espacio doméstico es el espacio primordial para el trabajo textil. La organización para el trabajo, supone y está en función de las jerarquías que determina el sistema de parentesco. Esto marca el sentido relacional del trabajo en el telar de cintura.

La familia puede ser considerada como el núcleo de la praxis cultural ya que, además de ser la que estructura la temprana socialización, también prepara para la vida social, política y económica cuando se convierten en adultas.

El aprendizaje tácito vinculado al tejido en telar de cintura, implica que las niñas que inician, “se enseñan” a tejer a partir de juegos e imitación a sus mamás o abuelas. En este proceso, también identifiqué que la socialización de las niñas implica la apropiación del conocimiento, que está constituido por una multiplicidad de elementos que entretajan el cuerpo-telar-espacio doméstico-entorno natural-entorno ritual y festivo como una red de conocimientos que las niñas van tejiendo para prepararse para su trayecto de vida.

Por lo tanto, los aprendizajes en la socialización femenina P’urhepecha pasan por el cuerpo, lo cual representa un elemento primordial para la trasmisión del patrimonio de saberes que se adquieren a través de la imitación, así como la experimentación sobre lo que observan que sucede en su entorno inmediato, lo que también hace reconocer la agencia que tienen las infancias en su proceso de socialización.

## **Capítulo 5. Saber hacer textiles, saber ser mujer. Límites dentro y fuera de la comunidad**

Este capítulo tiene como objetivo identificar y analizar las continuidades y rupturas del proceso de socialización de las mujeres P'urhépecha de Turícuaro, Michoacán, a partir de sus historias de vida. Considero el trabajo textil fundamental para la socialización de género (el ser mujer) y la pertenencia comunitaria (identidad étnica), mismos que se encuentran enmarcados por el sistema normativo P'urhepecha o *kaxúmbekua*.

En términos metodológicos, los tres casos que se presentan a continuación fueron abordados a partir del relato biográfico, a través de tres entrevistas realizadas a profundidad, las cuales, por un lado, explican la vida cotidiana, las formas de socialización y la expectativa de vida asociadas al deber ser femenino, y por otro, la implicación de la continuidad del deber ser femenino, las rupturas y tensiones alrededor de su trayecto de vida y el rumbo de ésta ante las expectativas familiares y las normas comunitarias, es decir, el proceso que se encarna en la trayectoria individual y social de Matilde, Eugenia y Laura<sup>25</sup> y qué significado le dan a ciertas “situaciones sociales” como el ser mujer, ser tejedora, estudiar o no, salir o no del pueblo.

---

<sup>25</sup> Por motivos éticos de la investigación se modificaron los nombres de las entrevistadas



De igual forma, este tipo de análisis me permitió develar los puntos de tensión/ruptura en sus trayectos personales, así como las estrategias individuales o colectivas que desplegaron para hacer frente, y de qué recursos echaron mano.

### **5.1 Tránsitos de vida femeninos P'urhepecha en continuo: la vida entre la *paranhua* y el telar**

Matilde Vargas Estrada es hija de Eliseo Vargas y de Gracia Estrada. No sabe a ciencia cierta cuántos años tiene, a veces dice que 70, otras que 75. Sus hermanas y sus 8 hijas son tejedoras. Todas ellas, reconocidas en la comunidad por su habilidad y honorabilidad, por ser mujeres de una gran familia que se dedica al trabajo textil.

*Nana* Matilde, como le llamamos, es una señora alegre, vecina de casa de mis suegros y, cada vez que me ve llegar, está en la puerta lista para recibirme con una gran sonrisa y su fogón puesto con tortillas y frijoles calientitos. Nos hemos hecho cercanas y ha sido un eje central para entender lo que significa el trabajo textil. Ella relata que no fue a la escuela, porque, en sus tiempos, no se acostumbraba a estudiar; aprendió a tejer, a recolectar hongos y a conocer el cerro desde muy pequeña. Es la mayor de 3 hermanas y 4 hermanos, a quienes desde muy joven le correspondía el cuidado: “Me los cargaba en la espalda. Mi mamá nos decía: ‘vayan a jugar al *tarehta* (traspatio)’; es dentro de la casa, pero la parte de atrás o adelante de las trojes en donde se sembraba maíz, calabazas y frijoles”.

Como parte de la socialización femenina, durante la infancia es medular aprender el trabajo doméstico y de cuidados a través del juego y, en ese mismo espacio,

aprender y compartir el conocimiento de la milpa, cómo es la alimentación en el pueblo, así como las formas de respeto y convivencia con los adultos:

Ahí sacábamos de niños una raíz que se come que se llama *tingirats*, con una jícara juntábamos mucho, hasta los hacíamos en manojos para guardarlo, y después de algunos días te lo podías comer como si fuera un dulce; ahora todo mundo se toma una Coca Cola, antes había una plantita que se parecía a la jícama, pero en pequeño, que lo juntaba con un platito, lo colgaba así como a las cebollas en las cocinas. Mi mamá nos decía: “No vayan comer tanto de eso porque el sol les va hacer daño”, pero la *tarehta* de mi padre era muy grande, bien se podía jugar con otros niños, por eso me decían: “Cuando llegue visita te llevas a los niños a jugar a otra parte”, y me llevaba a mis hermanos y a los otros niños a otro lado de la casa a jugar. A los mayores no les gusta estar platicando en medio de los niños, por eso les decían que se fueran a otra parte a jugar.

Desde su infancia y hasta el momento de su matrimonio (cerca de los 15 años), una tarea importante a desarrollar, una vez concretado el aprendizaje del trabajo doméstico y de cuidados, es el trabajo textil. Este trabajo representa una forma de crianza que va de acuerdo con el ser mujer a partir de lo que la *kaxúmbekua* dicta, donde las jóvenes aprenden que el recato y el trabajo deben ser parte de su conformación como mujeres:

Cuando éramos “muchachas” (solteras) a veces nos poníamos a tejer, y en ratos nos íbamos a la calle; mi mamá nos regañaba diciendo que siempre andábamos en la calle y que le apuráramos a hacer los rebozos. De esa

forma nosotras fuimos criadas; así todas aprendimos a tejer y aún lo hacemos.

Dentro de esta socialización, cargada del sistema normativo, existe una maleabilidad casi imperceptible, pero que se hace manifiesta a lo largo de la infancia: el decidir el aprendizaje, es decir, el “enseñarse” como un acto de voluntad. Aquí se manifiesta lo que Tassinari (2015) considera como el acto de dirigir su proceso de enseñanza conforme a sus intereses e interacción con sus pares.

A los 16 años, *Nana* Matilde comenzó a trabajar ayudando a su mamá haciendo las puntas de las servilletas; cuenta que, en ese entonces, había una señora en el pueblo a la que llamaban *Nana Tipi*, quien llevaba los rebozos a vender fuera del pueblo:

A nosotras nos daba mucha emoción ver que la señora se llevara a vender nuestras servilletas. Había una señora que lleva las servilletas hasta San Miguel, ahí lo entregaba, pero puro chiquititos (sic); hacían los rebozos sólo para el gasto, para ponérselo uno, no para vender; antes no se hacían muchos rebozos, ahora es que se hacen más en la comunidad.

Teniendo aún 16 años, al concretar los aprendizajes necesarios según la *kaxúmbekua*, y siendo una *yurhiskiri* con habilidades suficientes para casarse, conoció a *Tata* Melitón, como le llaman en el pueblo: “Pidieron mi mano; en ese entonces mi esposo tenía 18 años, y yo tenía dos años menos que él. Me tocó muchos años en encariñarme con él”.

Una de las formas de mostrar buena crianza, ya casada, es aguantar las “pruebas” que la familia tiene para la nueva integrante de la familia, y con *Nana Matilde* no fue excepción:

    Mi suegra murió y, entonces, quedaba la hermana del papá de mi esposo; ella no me quería bien y eso me ponía triste, porque a una de mis concuñas sí la querían, sí le traían cosas como quesos y a mí no me daban nada, porque era la hermana de *Tati*, la mamá de mi esposo, y había fallecido algunos años antes. Me la pasaba triste porque me hacían menos.

La estrategia de *Nana Matilde* para pasar la “prueba”, mostrar su buena crianza, convertirse en *uahri* y, al mismo tiempo, mantener su honorabilidad y prestigio familiar, fue esforzarse en hacer bien las tareas domésticas, no quejarse del maltrato y cumplir con las muestras de respeto a la familia de su esposo:

    La tía de mi señor nunca me trató bien; una vez hicimos atole y se lo fueron a llevar a su casa y no me lo recibió, y así recuerdo eso y ahora les platico a mis hijas y me dicen: “¿Tú por qué andabas llevándole a fuerza atole?”, yo les contesto que porque era nuestro pariente; mi familia me regañó que porque le andaba llevando yo atole a esa señora que ni me quería; antes uno se tenía que aguantar.

La buena crianza que ella mostró hacia la familia y hacia la comunidad, se reflejó también en la educación de sus hijas: María Sofía, Rosa Elena, Magdalena, Natividad, Elizabeth, Aurelia, Francisca e Israela. Las más pequeñas de la familia son quienes están en el cuidado de *Nana Matilde* y de su casa; a todas, como parte de su legado, les compraron terreno “para que pudieran vivir”.

*Nana* Matilde habla, orgullosa, de que a sus hijas las han tratado bien en las casas en donde se han casado; cumplir con la *sesi irekani tembuhnunharikua* (la vida matrimonial) (Lemus, 2016) se refleja en que todas viven en pareja, manteniendo el oficio de tejedoras y motivando a sus hijas a continuar con el oficio:

Ellas me veían cómo yo hacía mis tejidos. Les decía: “Siéntense aquí y observen”. Yo les ponía las rayas a estas (rebozos) para pudieran tejer y después se los quitaba. “Vénganse a para acá todas para que vean que hago el *xakuani* (urdido)”. Primero les ponía a hacer las bolas de hilo, yo las urdía y quedaban como ese, el que está en la esquina (señalando con su mano un hilo a medio urdir recargado en el portal de su troje). Comenzábamos a poner el *tatsuni* entre la vara. Les enseñe cómo tienen que ir los hilos de cada lado. “Esto es muy importante en el proceso”, eso les decía a mis hijas, “porque yo no voy a estar aquí para volverles a enseñar”.

La *kaxúmbekua* se concreta en el “llevar bien” el matrimonio y la crianza de los hijos, lo que implica destinar el suficiente tiempo tanto para realizarlo como para ir transmitiendo ese conocimiento a su linaje.

El sufrimiento por los hijos, el sacrificio constante y el trabajo extenuante de las mujeres muestran una buena crianza y devoción a la familia (Lemus, 2016). Por ello, la vida de *Nana* Matilde transcurría entre el trabajo doméstico y el textil:

Era muy difícil porque antes no había tanto dinero para comprar las tortillas hechas; me levantaba muy temprano para ir primero al molino a llevar el nixtamal, para luego hacer las tortillas. Mi esposo nunca me dejó que me llevara a mis hijas a la casa de mi mamá a que me las cuidaran; él decía que

no tenía dinero para llevarlos al doctor por si comían algo en otra casa, que era mejor cuidarlas en casa. Aun cuando íbamos al agua, me iba con un cántaro y con las hijas en la espalda.

Para *Nana* Matilde, el hecho de que sus hijas sean reconocidas como tejedoras y mujeres “ejemplares”, es una muestra de su buena crianza y, para ella, esto se manifiesta en las relaciones que sus hijas hacen con las instituciones, como el caso de su hija Francisca, quien la acompañó desde muy joven al Tianguis del Domingo de Ramos y ahora ha ganado concursos con sus manteles. También su hija Magdalena es reconocida en el pueblo por ser muy buena tejedora: ella pudo dar la manutención y crianza necesaria a sus hijos, a pesar de tener una pierna paralizada por un accidente y a su esposo viviendo en Estados Unidos.

*Nana* Matilde habla con mucho orgullo de sus hijas y las involucra y procura en todas las actividades de la cooperativa; ellas también sirven de respaldo y brindan legitimidad de la honorabilidad de *Nana* Matilde, ya que acompañar y apoyar a las mujeres de la familia es un deber que tienen las hijas, las sobrinas y las nietas, y ese reconocimiento y apoyo en su trabajo muestran la honorabilidad dentro del pueblo, prestigio adquirido por ser tejedoras en un campo particular.

Este *habitus* (Bourdieu, 2007) vinculado a la socialización que se da en el trayecto de vida de estas mujeres, simultáneamente genera esquemas de conducta y prácticas sociales que devienen del prestigio y del poder que les da ser tejedoras vinculadas a los concursos artesanales.

Cuando *Nana* Matilde llega a alguna reunión de la cooperativa, sus hermanas o hijas la esperan para entrar juntas y, así, presentar a todo el linaje que está en ese momento frente al resto de las tejedoras, quienes les otorgan un lugar y respeto.

Durante muchas conversaciones, *Nana* Matilde ha mencionado lo importante que es el trabajo para ella, lo bien que le hace sentir. El ser una mujer útil, de bien, que dedica su tiempo a su casa, hace que sus días estén regidos por la idea del trabajo y del cuidado constantes.

Desde muy temprano enciende la lumbre para hacer tortillas y comer algo antes de que ella y su esposo salgan. Ella va a la leña, o bien, con su esposo al campo, después regresa a limpiar la casa, preparar la comida para ella y, ya entrada la tarde, teje. Según su testimonio, a veces teje hasta las 11:00 de la noche, ahí, junto a su *paranhua*. Para ella, ha sido fundamental que sus hijas hayan aprendido a trabajar, incluyendo el trabajo doméstico y el tejido para poder aportar dinero y, así, mantener una buena relación con su esposo.

Una de las hijas de *Nana* Matilde está en Estados Unidos y en ocasiones le manda dinero para “acompletar” su gasto mensual, mientras que las demás mantienen una constante relación de comunicación y la visitan con frecuencia.

Ser una mujer honorable también recae en el devenir de su marido: *Nana* Matilde habla mucho de que ambos han sido cargueros en la iglesia y de que vienen de oficios tradicionales que han transmitido a sus hijas. Su marido es campesino, reconocido por su conocimiento en la elaboración de trojes y el cultivo del campo. En repetidas ocasiones, menciona que trabajar le hace ser *tsipini* (feliz) y estar

tranquila y considera que el trabajo es un saber muy valioso, al ser un legado de su madre y de su abuela.

Actualmente, *Nana* Matilde habla de una muy buena relación con sus hermanas, con quienes se visitan frecuentemente y se procuran, comparten y muestran entre ellas sus tejidos y se llevan comida.

Entre las tejedoras, es común manifestar respeto unas a otras por la *kaxúmbekua* que envisten; en el caso de *Nana* Matilde, ha sido evidente en las charlas entre ellas cómo esperan su llegada y su palabra en las reuniones de la cooperativa, lo cual dicta una jerarquía no sólo por ser de mayor edad y por su grado de parentesco, sino porque representa los valores comunitarios y, por tanto, respeto y honorabilidad.

Respecto a lo anterior, Giménez (2009) explica que la autoidentificación del sujeto requiere ser reconocida por los demás sujetos con los que interactúa existir social y públicamente, es decir, un elemento muy importante entre las mujeres tejedoras es ser reconocida como parte de la comunidad, tanto como tejedora como mujer que enviste la honorabilidad y el prestigio individual y de la familia extensa.

El caso de *Nana* Matilde dicta una pauta importante para entender el proceso de socialización de las mujeres y de las decisiones que van tomando en función de la pertenencia y la identificación con un colectivo (comunidad) que resguarda y protege a sus integrantes.



## 5.2 Tránsitos de vida femeninos P’uhepechas en tensión: la vida del matrimonio al “ser libre”

Eugenia es una mujer joven de 30 años, habitante de la comunidad de Turícuaro, Michoacán. En su casa son 7 mujeres y 3 hombres, y ella ocupa el séptimo lugar. Su mamá es tejedora, al igual que su abuela y sus tías. Su papá es carpintero y tiene un taxi que, según cuenta, fue de los primeros taxis colectivos del pueblo para trasladarse a Nahuatzen.

En su familia nuclear, los oficios de tejedora y de carpintero no se han retomado de manera recurrente debido a que sus papás consideran que hay que trabajar en donde se pueda ganar dinero y, para ellos, los oficios tradicionales no generan lo suficiente para sostener familias completas.

Ser *watsi sapichu* es empezar a aprender a trabajar jugando en casa y, con ello, el tejido y el bordado:

Mi mamá me enseñó a bordar y a tejer. Siempre le ayudaba a poner los palitos, el *xakuani* (urdido). Me decía: “Acomoda esto para empezar a hacer” (el hilo) o “amárrame esto acá atrás (el amarre para el telar) para poder hacer”, y me quedaba viendo, y cuando yo no lo hacía bien, me regañaba. Me decía: “Tienes que fijarte para que te enseñes, cómo así se van poniendo los hilos. Si te equivocas en uno, (el tejido) no va a salir bien; ahí lo perdiste”. Poco a poco fui pudiendo, y de ahí ya me enseñé a tejer y a hacer mis bordados”.

“Enseñarse” a tejer está inmerso en la cotidianidad de la vida de las niñas y las jóvenes P’urhepecha; es un acto voluntario. Como lo menciona Ramírez (2016), hay una ambivalencia entre el gusto por el saber-hacer algo en particular, y aprender algo utilitario que prevenga a las mujeres de futuros inciertos con su vida marital y que, a la vez, cumpla con las expectativas de vida para llegar a ser una *uahriti*.

Las relaciones de parentesco están vinculadas a la socialización femenina; la presencia de abuelas y tías funge como agente facilitador de conocimiento y hace que el proceso de socialización también sea relacional, ya que provee la enseñanza no sólo de del trabajo, sino de los significados y rituales vinculados al ser *watsĩ sapichu* o, en su caso, *yurhiskiri* o *uahriti*.

Las mujeres de la casa están presentes en las pláticas de Eugenia; por ejemplo, habla de cuando su abuela le tejía o le preparaba comida de pequeña. También enlaza a su vida cotidiana muchos momentos de su infancia al lado de su abuela y los quehaceres domésticos que hacía junto a ella: “Las abuelitas pues son las que nos dan nuestro primer rebocito, así como mi tía se lo hizo a mi hija”.

Durante su infancia y adolescencia, el trabajo de cuidado formó parte de los aprendizajes de Eugenia, en particular con la “ayuda” obligatoria a su madre y su responsabilidad como hermana mayor de tres hermanos viviendo en la casa común.

Un aprendizaje fundamental dentro de la crianza P’urhepecha es atender a lo que los abuelos y abuelas consideran que es necesario aprender a través de los buenos consejos (*arhĩsĩpeku*) y el buen ejemplo (*sesi jasi kuiripu*) teniendo a la *paranhua* como espacio primordial de la oralidad (Álvarez, 2019).

Mi mamá me mandaba a mandados y a cuidar pues de mis hermanos (...). O le ayudaba a barrer, a lavar los trastes. Ella estaba tejiendo, pues, y me decía: “Tú encárgate de esto y ya los cuidas”, o a veces lavaba la ropa, o a ayudar, pues, porque mi papá trabajaba en taxi, no estaba en todo el día; trabajaba y llegaba pues ya en la tarde, nomás a comer, y luego se salía y ya nos quedábamos con mi mamá y mis hermanos.

Aun a corta edad, Eugenia fungía como una extensión de su mamá en lo que corresponde a las tareas de su casa, debido a que sus hermanas y hermanos mayores ya se habían ido a Estados Unidos; entonces, a ella le tocó hacer “trabajo de hombre”.

Según Chamoux (2013), el saber-hacer implica una relación social. El trabajo, por tanto, es un reconocimiento de las habilidades que se deben cumplir y una forma de aprender el rol social que se tenga, según su género y edad, es decir, el proceso de socialización dentro del pueblo está estrechamente vinculado con el saber-hacer en un tiempo y espacio determinados, como lo expresó Eugenia para un contexto particular (familiar):

Yo también fui al cerro a traer madera con mi papá; todo, pues. Trabajé “como hombre” y, aparte de que llevaba e iba a traer madera, la dejaba en el taller para que los cortaran (los barrotes), y otra vez a llevar a mi casa para secar la madera, y otra vez a cortarlos para medir y hacer los barrotes y llevar a los señores, y algunos ayudaban a hacer a mi papá los barrotes. Me tocaba ir porque le ayudaba a mi mamá. Íbamos muy lejos y ahora sacan por donde están los molcajetes, ahí estaba el caminito, bien feo, en el cerro, andaban

víboras, me daba hartito miedo. Antes se iba con una sierra, le dábamos así (haciendo con su mano el movimiento para cortar la madera). Antes no usaban motosierra, le dábamos así hasta tirar un pino grandote, y luego cargar en el burro, y luego traer leña, y teníamos vacas, pero nos las robaron, e íbamos temprano con mi mamá a verlos (a sus hermanos y su papá) y les llevábamos de comer y así.

El trabajo está generizado y marca una forma de socialización hacia lo femenino o lo masculino. En muchos casos, que las mujeres aprendan a hacer “cosas de hombre” habla de sus habilidades para trabajar y de que aprendieron, desde pequeñas, a “hacer de todo”. Es a partir de este tipo de actividades que sucede la significación progresiva de los niños y las niñas en los distintos contextos de vida adulta y, con ella, la adquisición de responsabilidades y habilidades, que también son una muestra de saber trabajar y tener los conocimientos suficientes para poder transmitirlos cuando sea necesario (Tassinari, 2015).

Aprender el oficio de tejedora y/o bordadora, es primordial en la socialización de una mujer joven en la comunidad, ya que, por un lado, cumple con las normas comunitarias relacionadas al prestigio que da el trabajo (Lemus, 2016) y, por otro, se ajusta a una forma de comportamiento y cumplimiento que se espera de las mujeres en ese contexto. Eugenia contribuyó a la honorabilidad y al prestigio de su familia al hacer lo que les correspondía a sus hermanos y hermanas ausentes, aprendiendo del trabajo en el cerro y en el taller de carpintería de su papá; además, otra aportación durante su adolescencia fue cuidar de sus sobrinos cuando sus

hermanas y hermanos migraron a Estados Unidos y mientras podían regresar por ellos.

Si bien aprender los oficios de tejedora y de bordadora es un saber-hacer que está vinculado con un rol de género, también tiene qué ver con el “gusto” por hacerlo (A. Ramírez, 2016), y ahí también está involucrada la expectativa de la “mujer de familia” que se tiene, es decir, las decisiones que se espera que las jóvenes vayan tomando y asumiendo a lo largo de su vida, como el trabajo, el estudio, el matrimonio, su relación con la familia, etc.

El accionar de Eugenia alrededor de las necesidades de su familia y de las expectativas depositadas en ella, se debe a que el espacio familiar es “como una arena de negociación donde se expresan diferentes proyectos y como un espacio de reproducción cultural donde se construyen diferentes subjetividades y gestan distintas identidades” (Espinosa 1998, en Chávez, 2014).

Eugenia cumplía con los deberes comunitarios y laborales de sus hermanos como una negociación y una exigencia por parte de su pequeño grupo para cumplir con las tareas que, ante la ausencia de unos, por el nivel de parentesco le correspondían a ella; de igual forma, esta actividad es un espacio importante de socialización, que se caracteriza por encerrar relaciones asimétricas de poder y por contener normas basadas en valores y en experiencias compartidas del sistema normativo compartido, es decir, coexisten afectos, alianzas, negociaciones y conflictos que se relacionan con las trayectorias e intereses de cada uno de los miembros de la familia, ligados al género y a la edad; es ahí donde se realiza una selección estratégica de elementos que conforman la identidad (Chávez, 2014).

Antes que Eugenia, ninguno de sus hermanos ni hermanas mayores había estudiado<sup>26</sup>: “Nadie terminó, nomás un hermano hizo primero de prepa y se salió y después se casó y se fue para Estados Unidos”.

Fue por el trabajo de su mamá en el tejido, así como los intermitentes envíos de dinero de sus hermanos mayores, que fue posible acceder a la educación media y media superior. Ella decidió que quería irse a estudiar Agrobiología a Uruapan, por la cercanía y porque la Normal Rural Indígena de Cherán, en ese entonces, tenía mucha demanda, lo que implicaba pagar mucho dinero para entrar.

El motivo inicial para estudiar, según Eugenia: “Fue para ayudar a mi papá; yo pensaba: ‘Algún día voy a estudiar y salir a trabajar para ayudar a mis papás’, porque mis hermanos casi no nos mandan (dinero), poquito nomás”.

Después de cursar un año de universidad en Uruapan, debido a enfermedad y a la escasez de recursos de su familia, regresó a su casa y, al cabo de un año, un día uno de sus primos le dijo: “Si quieres estudiar, pues vente a la UIIM (Universidad Intercultural Indígena de Michoacán) y me fui”. Su papá le apoyó y estudió Lengua y Comunicación Intercultural; ahí se enfocó en estudio de la lengua P’urhepecha e inició su proyecto de estrategias de enseñanza de la lengua P’urhepecha con niñas y niños en el pueblo como proyecto de la universidad; sin embargo, durante el proceso fuera de la universidad, se casó y se enfrentó a un episodio de violencia

---

<sup>26</sup> Su hermano menor actualmente se encuentra estudiando en la Normal de Tiripetío.

doméstica que no le permitió continuar ni gestionar la culminación de su vida universitaria.

El sistema normativo que resguarda la *kaxúmbekua* dicta el deber ser de las mujeres y, por tanto, las que no van con la norma entran en un “limbo” de estatus. Por ejemplo, para las mujeres que deciden salir a estudiar, ya sea con apoyo o no de la familia, tienen que confirmar mediante distintas actividades su estatus en la comunidad, ya que, al salir del pueblo, “la gente habla”, “les ven mal” y todo gira alrededor de su vida sexual y su ser mujer:

    Cuando iba (a la universidad) mi hermana la mayor de la que le sigo, ella iba a Uruapan, le decían: “Ya no es mujer”, “ya no es virgen”, “ella quién sabe como andará allá estudiando”. Antes no las dejaban salir para nada, no salíamos a ningún lado ni nada, porque la gente veía mal cuando salíamos así. Por eso mi mamá dice: “Nosotros no acostumbramos así, la gente lo ve mal”.

Aún así, la generación de mujeres jóvenes -a la que pertenece Eugenia- ha salido, pero a la par de su salida, muestran sus responsabilidades con/para la comunidad, como con su participación en las fiestas comunitarias y familiares (las pastorelas, su ayuda en las bodas y otros festejos de la familia nuclear y extensa) para cumplir con el deber femenino comunitario dictado por la *kaxúmbekua*. De igual forma, el trabajo doméstico es muy valorado por el prestigio que se adquiere al saberlo hacer. Encarnar el deber ser mujer, que implica transitar de *yurhistskiri* a *uahri*, para Eugenia fue una tarea difícil por la tensión de la construcción del ser mujer entre los espacios de socialización donde, hasta ese entonces, interactuó.

Cuando salió de la universidad, Eugenia conoció a un músico de la comunidad y se fue a vivir con él; este acto en la comunidad es considerado como una unión “informal”, pero es reconocida como un matrimonio de facto. Los primeros días de “matrimonio” se acostumbra que los papás de la novia y el novio, previo a la fiesta del perdón para que acuerden los términos en que se unirán o no. A Eugenia su papá le aconsejaba que, si le pegaban o si la maltrataban, ella tenía que obedecer. Duraron un año juntos, pero en este trayecto ella regresó a casa de su familia una vez, por los maltratos de su suegra. Como es costumbre en la comunidad, las mujeres deben regresar con su marido para mantener el resguardo de su honorabilidad personal y familiar. Al regresar con su marido, Eugenia se embaraza y esto causa más rechazo de parte de la familia política, al atribuir su unión a otros intereses.

En conflicto, Eugenia considera que parte del ser mujer en el pueblo es aguantar los golpes y las humillaciones que corresponden al ritual de paso a la familia, es decir, “ganarse” el respeto como mujer abnegada y obediente y, aunque no lo desea para ella, sabe que es lo que tienen que hacer las mujeres para mantener la honorabilidad de su familia y de su buena crianza:

Muchas acostumbran así, porque no dicen nada. A mí no me gustó cómo me trató la suegra, se “pasó de la raya”, como dicen. Ahora con el que está también trae mal a la nuera y muchos ya no se quedan conformes y aguantan, pues todo para no decir cosas y no recoger y no ir a su casa, porque piensan: “Ya no voy a andar así”, “ya no voy a hacer eso”. Le van a decir: “Se fue nomás así un rato, porque la suegra era bien mala”.



A los tres meses de embarazo, Eugenia sintió que su vida corría riesgo dentro de la casa donde vivía; sufrir violencia no sólo física, sino también económica y psicológica fue lo que le hizo decidir salir de la casa patrilocal. Cuando regresó a su casa, sus papás le recordaron que se tenía que aguantar si la maltrataban o le pegaban para no dar vergüenza a la familia, es decir, vulnerar la honorabilidad familiar frente a la comunidad.

Como anteriormente mencioné, un deber femenino es “aguantar” para no poner en entredicho la crianza que le dio su familia; sin embargo, Eugenia tuvo un argumento a su favor para poder ser recibida de nuevo en casa de sus papás: la familia con la que vivía no quería que concluyera su embarazo, la golpeaban y le ofrecieron que una mujer le diera un remedio y la sobara para poder abortar. El aborto, aunque es una práctica frecuente, es un tema no hablado, poco aceptado y mal visto en el pueblo.

Para Platero (2014), la posibilidad de enunciar las múltiples condiciones de violencia con las cuales se identifica Eugenia, como la violencia directa por parte de la familia política y la violencia simbólica que implica la normalización de ésta en la comunidad, es llamada “agencia” o “agenciamiento” y se refiere no sólo a las múltiples opresiones que puede experimentar un sujeto (interseccionalidad), sino también a los actos políticos que realiza a partir de; en este caso, el acto de enunciar una situación de violencia y de decidir salir de ese ambiente es una manifestación de la agencia de Eugenia y de la posibilidad de transformación que tiene el sistema normativo.

Eugenia tuvo a su hijo en casa de sus papás, y la familia política cortó relación con ella y con toda la familia. El siguiente reto para Eugenia fue el enfrentar al despojo de todas sus pertenencias, y de cargar el estigma de “mala mujer” muchos años. Las implicaciones comunitarias de “mala nuera”, como una mujer respondona y que falta el respeto a sus suegros, significaba una mala crianza y, por tanto, un daño al prestigio y la honorabilidad de su familia nuclear y extensa.

En el pueblo, ser mujer y madre implica que no debe estar sola, y el restablecimiento de su honorabilidad recae en tener un hombre a su lado; por ello, al cabo de unos años del nacimiento de su hijo, Eugenia conoció a un trabajador de una comunidad cercana, un hombre mayor con quien pudo establecer una relación que ella califica como “buena”:

Él era bueno; salíamos y así, le llevaba juguetes a mi hijo y todo; nos trataba bien, pero al poco rato de salir, pues me embaracé de mi hija y él fue nomás cuando nació, pero no lo volví a ver. Perdí su teléfono y ya no supe de él.

Esa relación pudo haber restablecido la honorabilidad de Eugenia dentro de la comunidad; sin embargo, al no concretarse un matrimonio ni una relación formal, ella pasó a tener dos hijos por criar sin estar casada. Para Lemus (2016), las mujeres que están “solas” (sin un hombre) son mujeres que están “disponibles” (para otros hombres) y, también, son excluidas de muchos espacios comunitarios hasta no concretarse la crianza de alguno de sus hijos con la confirmación como miembro de la comunidad al cumplir los 18 años de edad.

Con todo y los estigmas de las mujeres “solas”, Eugenia ha creado varias estrategias para, de alguna manera, restablecer su honorabilidad dentro de la

comunidad (aunque no completamente). Una de ellas ha sido ayudar a su mamá en el oficio de tejedora, tanto aprendiendo a tejer como con la venta, principalmente acompañándola a otros pueblos, donde aprovecha su habilidad para hablar español y, así, poder comunicarse con los clientes.

De igual forma, Eugenia se ha sumado al trabajo de la cooperativa; dentro de ese espacio, ella participa en representación de su mamá, por lo que ha aprendido parte del trabajo que implica la técnica del telar y, sobre todo, ha echado mano de su conocimiento en la escritura para hacerse responsable de la tarea de traducir al P'urhepecha información en las reuniones o en la venta.

Estar activa dentro de la cooperativa, le ha dado visibilidad a Eugenia dentro del gremio de las tejedoras, así como reconocimiento en la comunidad de trabajo para/hacia las mujeres mayores. Estas responsabilidades son consideradas en la comunidad como un “camino” para lograr ser una buena mujer, porque dedica su tiempo al trabajo y a la crianza de sus hijos; sin embargo, no estas tareas no son consideradas de la misma forma en la que lo serían si su trayecto de vida hubiera estado “regido” por las normas comunitarias, es decir, siempre hay un grado de distanciamiento y cuestionamiento por parte de las otras tejedoras hacia la responsabilidad de Eugenia; entonces, marcan un límite o una pauta a la posibilidad del restablecimiento de su honorabilidad a través del trabajo textil.

La honorabilidad de una mujer que ha sostenido sexo extramarital y que ha tenido relaciones fallidas de pareja, se considera que nunca termina de restituirse por completo, sino hasta haber demostrado la buena crianza de sus hijos.

Según la normatividad P'urhepecha, Eugenia entra en la categoría de “mujer fracasada”, es decir, que no cumplió con las normas del *sesi irekani tembuhnunharikua* (vivir bien en matrimonio). Para la comunidad esta es la peor denominación para las mujeres debido a que son señaladas y criticadas, además de excluidas en la familia y en la vida en colectivo, lo que se manifiesta en no poder tomar decisiones por ellas mismas, no asistir solas a eventos colectivos y en ser juzgadas y criticadas por los miembros de la familia extensa y de la comunidad; esto representa una especie de “castigo público” por no acatar las normas que el sistema normativo P'urhepecha dicta (Lemus, 2016, p. 14-15).

Actualmente, Eugenia vive en casa de su mamá y su papá, junto con una hermana y un hermano, ambos menores que ella y solteros; sólo una de sus hermanas mayores vive en el pueblo, está casada y es la única que sabe tejer en telar de cintura, bordar punto de cruz y tejer con gancho.

La manutención de la familia de Eugenia es gracias al dinero que envían sus hermanos de Estados Unidos y al trabajo artesanal de su mamá; sin embargo, vivir ahí le da posibilidades de trabajar con su mamá, bordando, mientras sus hijos se quedan a cargo de su hermana, por lo que sus ingresos fuera de la cooperativa están limitados a lo que obtiene por las piezas que borda, o bien, su aportación por el trabajo realizado en casa.

Cuando no trabaja con su mamá, Eugenia se hace cargo del trabajo doméstico en su casa para compensar el cuidado y la manutención de sus hijos. Ella ve como una ventaja el no estar casada y las posibilidades que tiene, ya que: “Cuando una es libre, pues sí puede salir y no hay problemas”.

Aunque su situación económica es precaria por no poder salir del pueblo y tener un empleo formal, ella sabe que, al cabo de unos años, podrá gozar del resguardo y el cuidado de su hijo, como cabeza de su familia, así como de la ayuda de su hija por algún tiempo, pero esto sólo si sus dos hijos siguen las normas comunitarias de socialización, muestran una buena crianza y, con ello, se alcanza la restauración de la honorabilidad y del prestigio familiar.

A pesar de la gran incertidumbre que manifiesta en sus palabras: “No sé que va a pasar después”, ella confía en que, en poco tiempo, la familia de su exmarido, papá de su hijo, dote de tierras o de una pensión para poder mantenerles, por orden del Comisariado de Bienes Comunales. También cree en sus posibilidades de trabajo por ser joven, sobre todo en las que podría tener fuera de la comunidad gracias a saber leer, escribir y hablar bien español, con lo que podría dejar los estigmas y prejuicios que debe enfrentar todavía en su comunidad. Para ella, “a la gente nunca les das gusto” y “ya vieron que no era yo quien era grosera: mi suegra era quien me trató mal”.

El vínculo personal que hice con Eugenia inició en el 2015, en el “perdón<sup>27</sup>” de una de mis cuñadas; ese día también me di cuenta de la gran la familia extensa que

---

<sup>27</sup> El perdón, según Márquez (1986), es una de las formas de contraer matrimonio. Estas pueden ser dos: *sipani* o *sipa'perani* (robarse entre ambos), rapto simulado, o bien, *kurha'kuerheni* (pedirla), pedir la mano de la muchacha. En el caso de Turícuaro, cuando es por la vía *sipani* o *sipa'perani* (o perdón), la pareja acuerda la fecha y día de robo, usualmente escogen un día donde se realice alguna celebración y ambos deban hacer presencia. Acuerdan y, esa noche, la joven es resguardada en casa del joven o de un familiar. Uno o tres días después, un *uandari* del pueblo avisa a la familia de la muchacha que no sea buscada en otros lados, porque se encuentra en casa del joven y busca hacer la reconciliación con su familia, para llegar a algún acuerdo de la fiesta y de los términos de la misma. En algunas ocasiones, la familia de la joven se da un par de días más para la consulta con la familia extensa y, de no esta de acuerdo con el robo, van por ella a casa del familiar, ocasionándose, en algunos casos, riñas y peleas entre familias. En caso de acceder a la unión, a

estábamos recibiendo. Nos volvimos a encontrar en la boda de otra prima del lado materno, quien estaba cargando al más grande de sus hijos. En esta boda, ambas fuimos a “acompañar”<sup>28</sup> con cerveza, cubetas y, en uno de los pasillos de la casa, ambas paramos, platicamos muy brevemente y seguimos en la fiesta, pues ella estaba ocupada. Meses después, cuando realizamos las reuniones de la cooperativa para el taller de teñido con tintes naturales, ella llegó. No había podido estar en actividades anteriores porque había nacido su segunda hija. Para la organización del primer taller, la participación y liderazgo de Eugenia me fue impactante. Aprendió a teñir muy rápido y se ofrecía a hacer otras tareas, como tortillas, ayudar a las tejedoras a lavar los hilos y estar al pendiente de lo que se necesitara.

---

pesar de no ser una forma deseada por la familia de las jóvenes, pueden acceder y acordar cómo será la fiesta de “reconciliación entre familias”; esta fiesta de perdón es en la casa de la familia de la joven, que pone la comida, mientras que la del joven, el vino y la música. Muy temprano, el día acordado, se instalan afuera de la casa, un toldo, mesas y el escenario para dos días de música. En la *paranhua* de la casa de la joven, hierve el *churipu*, y las primas de la familia están preparando corundas para la comida. Hacia el mediodía, conforme van llegando todos los familiares de ambas partes, se espera a las y los hermanos mayores de la joven para proceder al ritual: una vez que todos están dentro de casa, la familia del novio hace presencia ante la familia de la novia. Primero, los dos jóvenes entran en casa de la familia de la novia y dan la mano, primero, a sus papás y a sus hermanos; después, entran los papás y padrinos del novio y sus primos. Una vez que se hace este perdón simbólico y que la pareja platica con la familia, se les dan consejos. Una vez sucedido esto, las mujeres reparten el *churipu* y, la familia del joven, la cerveza. Una vez que todos han comido, las mujeres mayores, tías y abuelas de la joven, reparten tequila y sacan a bailar a sus pares de la familia del novio. La costumbre dicta que, cuando una persona reparte una botella, termina de servir cuando la botella se acaba, lo que significa tomar a la par de todas las personas que están bebiendo. En algún punto, llega un momento de catarsis de las mujeres, quienes, bajo los efectos del alcohol y bailando entre ellas, lloran, se abrazan y gritan por sus hijas e hijos que se casaron, que se fueron, que ya no están en el pueblo. Las mujeres más jóvenes de ambas partes, cuidan de ellas, les sientan, les abrazan y vigilan que cumplan con su deber en el perdón. Los hombres están sentados alrededor, al margen, con el cartón de cerveza entre ellos, pero no se acercan al círculo de mujeres. Al día siguiente, la familia de la novia, a manos de primas y cuñadas de la joven, da de comer a las familias que asistieron el día anterior y, al caer la tarde, las familias regresan a sus casas.

<sup>28</sup> En Turícuaro y en varias comunidades de la región P'urhepecha, se emplea ese término para expresar el asistir y cumplir con las obligaciones que corresponden en las fiestas y rituales.

En varias ocasiones, Eugenia nos llevó elotes, uchepos, flor de calabaza o tortillas para llevarnos a casa. Ella, una de las primas de mi esposo con quien he podido fraternar, hacer bromas y platicar sobre la vida del pueblo, también es una de las jóvenes de la cooperativa que nos ha ayudado a traducir español-P'urhepecha-español con las mujeres mayores y también muestra entusiasmo por aprender, salir y conocer cosas nuevas.

La posibilidad de acción y de decisión de Eugenia de regresar a casa de su familia, de analizar y reflexionar sobre el maltrato y la violencia, así como de la búsqueda de estrategias como la cooperativa, puede explicarse a través de la agencia, la cual, desde la perspectiva feminista, está estrechamente vinculada al contexto y cómo las mujeres asumen la autodeterminación, la responsabilidad y el conocimiento en el propio espacio de enunciación. Accionar, asumiendo las consecuencias que ello puede acarrear en sus vidas y en las personas cercanas (Casado, 1999 en Amorós & Hernández, 2017).

Este proceso de liberación, a pesar de tener costos sociales, también ha colocado a Eugenia en un estado de agenciamiento, con posibilidad de decidir y resolver con los recursos a su alcance sobre su propia vida. Para ello, ha echado mano de las alianzas con la cooperativa y con mujeres fuera de la comunidad (como yo, por ejemplo). La capacidad de agencia, entonces, demuestra que el sistema normativo que se va moldeando conforme los miembros del grupo cambian, históricamente, la vigilancia que tiene la *kaxúmbekua* a las relaciones sociocorporales entre los miembros se una comunidad (Jacinto Zavala, 1988); entonces, rompen los paradigmas del tiempo y del espacio.

Es importante considerar que, tomando en cuenta la socialización como un proceso en el devenir de ser mujer, el individuo moldea sus percepciones sobre la sociedad y se posiciona a la vez que es posicionado dentro de ella; las experiencias que se generan les permiten integrarse a la sociedad con tensiones, conflictos y bajo la intermediación de otros actores e instituciones, así, los actores adquieren una capacidad estratégica, es decir, les “llama” una emergencia del sujeto a esta posibilidad de convertirse en referencia de sí mismos (Chávez, 2014, p. 84).

### **5.3 Tránsitos de vida femeninos P’urhepecha en transformación: de lo doméstico a la agroindustria**

Laura es una mujer P’urhepecha habitante del pueblo de Turícuaro, Michoacán. Es la más pequeña de tres hermanas y tiene un hermano mayor. Recuerda su crianza e infancia como un espacio de juego y de añoranza:

El pueblo ya no es como era; como toda niña, nos juntábamos entre niñas a jugar beisbol, basquetbol, ahí en la calle, porque no había otra cosa que hacer, y eso que era una pelotita de plástico porque no había ni de las otras; ese era el juego, pues, normal de nosotros (...) Primero teníamos que ayudar a mi mamá en el quehacer, hacer “lo que se tiene que hacer” y, en la tarde, se tenía que jugar.

Enseñarse a tejer es un conocimiento tácito y, como tal, una actividad primordial durante la infancia; es una forma en que se van aprendiendo tanto el oficio como las normas que devienen en el ser *watsi sapichu* (niña) en la comunidad:



Nosotros mirábamos a mi mamá; ella fue la que nos sacó adelante. Mirábamos que mi mamá tejía y estaba la curiosidad de que nos enseñara, y poco a poco “nos fuimos enseñando”. Yo empecé a la edad de 8 o 9 años a tejer, de a poquito “enseñándome”; tenía como 10 años cuando ya tejía bien y sacaba los dibujos.

Para Castilleja & Mateo (2015), durante la integración en distintas actividades que forman parte de las estrategias de reproducción del grupo doméstico se generan modos distintos de percepción, se establecen ámbitos diferenciados del conocimiento y se definen relaciones sociales. A estas formas de conocer a través de la práctica y de las relaciones con el entorno natural y social le denominan “etnoconocimiento”; asimismo, es a través del juego que se internaliza la propia interpretación del entorno social.

Por su parte, Tassinari (2015) considera que este tipo de interacción pone a disposición al infante en un contexto amplio de aprendizajes para que pueda disfrutar activamente del mismo, a través de la observación y la experimentación; permite que el cuerpo madure en interacción con otros niños y, con ese ambiente, se vaya integrando a ritmo de vida propio de la comunidad, proceso que es muy semejante a lo que Ingold (2010, en Tassinari, 2015b) presenta como “habilitación”.

Para Laura, vivir en el pueblo significa aprender y vivir cosas que sólo suceden con su familia reunida:

Es bonito. Siempre he tenido una relación bonita con mi papá, con mi mamá también. Nunca nos dijo de no apoyarnos, en todo nos apoyaba, con los juegos, a juntar a las chiquillas: “Ya júntense, ya es hora de que vayan a

jugar”. Es otro tipo de vivir, uno no tiene igual libertad que en las ciudades, porque aquí toda la gente se conoce desde que nace hasta que se muere, porque es un pueblo chiquito, pues; por eso, es bonito vivir en los pueblos, porque en la ciudad no “te conoces” porque va mucha gente a vivir a otra parte, a otros pueblos, y allá no se conoce ni quién es quién, y pues aquí es diferente. Toda la gente es diferente.

Algo con lo que Laura creció y aprendió fue que, al “conocerse en la comunidad”, aumentan las posibilidades que dan las redes de parentesco de pertenecer a un lugar; “Uno se lleva bien, convive; vas y pides si necesitas algo, porque se conoce toda la gente”.

Parte del proceso de socialización P’urhepecha comprende entender el concepto de “lo común”, que se construye a partir de los valores que, según Álvarez (2019), reflejan y sintetizan la vida comunitaria a partir de la *kaxúmbekua*, como la *marhuaátsipekua* (servicio), la *jarhuájperakua* (ayuda mutua), la *mimíxekua* (sabiduría) y la *achámasikua* (honorabilidad), entre otros<sup>29</sup>.

Tejer en telar de cintura es una forma en que el cuerpo aprende a ser *watsi sapichu* (niña), así como a convivir y a relacionarse con las mujeres de la casa: “Yo empecé

---

<sup>29</sup> También considera la *anhánharhperakua* (respeto), la *kurhájchpekua* (obediencia), la *p’amójkpekua* (bondad y benevolencia), la *pimpinháxekua* (higiene), la *kueroókata erátakua* (protección al ambiente), la *jurhímbekua* (honestidad), la *erokpérakua* (tolerancia), la *uadákua jupikakua* (compromiso), la *úkua* (obligación), la *xenchpérakua* (amor), la *kurhánkutsiperakua* (entendimiento), el *latsitakárho uándani* (hablar en voz baja), la *uandájkpekua* (el saludo), la *no k’eri amákuarhekua* (humildad), la *erátsekua* (conciencia), la *sesi jánkua* (buenas acciones), la *p’ampojkperakua* (compasión), la *tekóntsiperantsikua* (perdón), la *sesekua kurhájkuarhekua* (pedir permiso), la *jaianshetsikua* (agradecimiento) y la *tembúperakua* (el matrimonio).

a tejer a los 8 o 9 años: a los 10 ya tejía bien y sacaba dibujos. Yo veía cómo mi mamá tejía, y pues todas aprendimos”.

Este aprendizaje está vinculado con el espacio doméstico y, por tanto, forma parte del rol femenino; de igual forma, el tejido en el telar de cintura da un sentido de arraigo, ya que es una actividad vinculada a la memoria:

Es difícil dejar un trabajo que empieza una de niña, pero pues por eso una no lo deja, por eso le “echamos ganas”, para poder seguir tejiendo en los tiempos libres y seguir haciendo “lo que uno hace”; lo malo es que no se gana mucho en ese trabajo. Son recuerdos bonitos, cuando uno se enseña, cuando empiezas a hacer todo. Los sacrificios que hace una para enseñarse y lo van dejando, así como así. Uno sacrifica con estarse sentada, porque hasta los pies le duelen a una. Cosas bonitas que vienen a mente.

La idea de “enseñarse” y del cómo debe aprender el cuerpo, está vinculado a lo que Zavala (1988, pp. 104–106) y Araiza (2017, pp. 2–3) plantean sobre el cuerpo y su gestión en la comunidad.

La reglamentación de las relaciones corporales en la sociedad P’urhepecha la designa la *kaxúmbekua*. Esta manera P’urhepecha de “ser en el cuerpo” rige las interacciones sociales de la vida ordinaria, pero también regula los comportamientos corporales en contextos festivos, en las danzas y en la elaboración de objetos artesanales.

La fiesta y la participación en ella es un espacio importante de socialización para la juventud P’urhepecha. A decir de Laura:

Era la única diversión que teníamos por aquí; de hecho, ya casi se está quitando el costumbre (sic), ya poco a poco se va cambiando, porque ahorita ya las muchachas no se juntan para hacer “todo eso” pues. Cuando salían las pastorelas, le pedía a mi papá que me diera la oportunidad de salir. Casi no salía en la pastorela, a mí me invitaban a cantar como ranchera, y de hecho siempre tenía mi pareja con quien salir, no cambiábamos, siempre salía con él. Era diversión, porque una se apuraba para salir y así, pues andar de casa por casa, cantando.

A través del rito, los grupos humanos no sólo pueden mantener, de cierto modo, conformado y constituido el eje de sus tradiciones, sino que logran modificar ciertas conductas y estados corporales insertando o agregando a los individuos en nuevas posiciones. Entonces, los rituales se convierten, para la cultura, en un canal de aprendizaje que posibilita tanto la cohesión como la transformación del individuo por medio de la instrucción; les permite ser reconocidos como miembros responsables de la sociedad (Balza- García, 2009, p. 92).

Para los P’urhepecha, la participación en las festividades y rituales permite asociar los ciclos de vida, la organización comunitaria, el conocimiento del territorio, la distinción genérica de las obligaciones y las prescripciones que marcan el orden social y el ceremonial; además, así se entienden todos los elementos que se expresan en la vida ritual (como los cerros) y el sistema de creencias, en que el orden no humano tiene un sistema rector (Argueta & Castilleja, 2012).

Para Vargas (2012) las fiestas también constituyen una fuerza de cohesión muy importante, el sentido de lo común, ya que se propicia el fortalecimiento de los

vínculos familiares y de amistad; así como el sentido de pertenencia al pueblo, ya que todos los integrantes de la comunidad buscan participar, sentirse dentro y gestionan que las y los integrantes de su familia se sumen y “cumplan”.

La *kaxúmbekua* se materializa en la posibilidad de cumplir con los compromisos comunitarios y familiares, lo que está definido por la buena crianza; para ello, es necesario ser y pertenecer a una familia que cumpla con las expectativas y deber ser comunitarios.

La familia de Laura se caracteriza por contar con muchos profesionistas que salen del pueblo a trabajar y ganan dinero suficiente para cumplir con sus responsabilidades. Laura considera que quien ha impulsado ese referente de vida en su familia es su papá, ya que él fue uno de los primeros jóvenes que asistieron al internado indígena de Paracho, lo cual le hizo impulsar a sus hijas a salir a estudiar:

Primero mi hermana la mayor, que ya falleció, estudió la aquí la secundaria; ella estudió en Nahuatzen, pero en ese tiempo no había transporte, había un solo “van” azul que era de un señor que vivía cerca de la casa, don Agripino, y era el único que tenía donde trasladar a mi hermana y a otras amigas para ir a Nahuatzen. Después de ahí, mi hermana se movió a Cherán, y mi otra hermana, ella no quiso ir a Nahuatzen, ella se quiso ir a Uruapan, y mi hermano, pues había estudiado aquí la secundaria y después se fue a Uruapan. Mi otra hermana hizo la secundaria aquí y se fue a Uruapan a seguir estudiando. Y como yo era la más chica, yo estaba estudiando la primaria aquí, pero dice mi papá que yo no podía salir a estudiar porque era bien

chillona y que no me quería quedar en la escuela, que mi mamá tenía que estar esperándome a la hora que entraba y a la hora que salía, por eso dice que no pude estudiar. Decía mi papá: “Ella no salió, no porque yo no quisiera, sino por que era bien chillona, no quería estudiar”.

Para Laura y su familia, la experiencia de salir del pueblo significa una mejora de vida, y gran parte de sus decisiones para el sustento familiar y de crianza han sido tomadas desde ahí:

Dice mi papá que la idea de él siempre era que nosotras, así como éramos mujeres, que fuéramos “alguien” en la vida, no “simples” amas de casa; que si él el día de mañana no estuviera para apoyarnos económicamente, que tuviéramos un trabajo estable, donde no careciéramos económicamente, donde pudiéramos estar bien para nosotras mismas. Era la idea de mi papá de siempre: de no estar “atenidas” en pareja, de tener su propio trabajo y su propio dinero.

Aún así, la idea de la independencia, de la posibilidad de estudiar y de salir del pueblo se contradice con lo que lo que el sistema normativo dicta sobre el deber ser de una joven:

Una muchacha que salía a estudiar, pues ya no era bien vista, pues andar afuera y no es lo mismo que andar en el pueblo. Pero pues a mi papá eso poco le importaba, a él le importaba que sus hijas fueran alguien en la vida y no fueran como las del pueblo; a él no le importó nunca el “qué dirán” de la gente.

Bourdieu (1984) considera que el capital cultural adquirido por la instrucción escolar puede conferirles a las personas un reconocimiento institucional, poseído por un determinado agente. El título escolar permite compararse e intercambiarse, es decir, la convertibilidad entre capital cultural y el económico. Esa posibilidad de convertibilidad es el capital social que se adquiere, como el prestigio en el caso P'urhepecha dentro de la *kaxúmbekua*.

Para Laura, ser *yurhistki* está referenciado con las normas que conoce y ha aplicado en su socialización y en la de las mujeres de su casa:

Una de ciudad es lo mismo que aquí, pero la de ciudad tiene más libertad de platicar con los novios, de agarrarse de las manos, de darse un besito o algo así. Eso es lo que yo veo: la diferencia. Aquí no, cuando una muchacha tiene novio, está bien, pero no debe estar ni agarrándose de las manos, menos estar dándose un besito, menos acariciándose el pelo, nada, puedes tener novio, pero no puedes estar sentado contigo juntito, tienen que estar separados platicando. Dicen que hay que saber cosas para ser “de buen ver”: hacer tortillas, preparar la comida, saber lavar y todo. Es lo que yo veo. En mis tiempos, yo no pensaba en eso de hacer tortillas y eso. Yo pensaba nada más en jugar y hacer el quehacer, a veces ahí poco que podía. Una no piensa en eso cuando está joven, pero ya después uno escucha: “No, pues que la fulana aquella sabe hacer de todo y esta no”, pero una de chiquilla ni en cuenta.

Para Giménez (2009), la definición de la identidad se refiere a un proceso subjetivo (y frecuentemente autoreflexivo) por el que los sujetos definen su diferencia de otros

sujetos -y de su entorno social- mediante la autoasignación de un repertorio de atributos culturales frecuentemente valorizados y relativamente estables en el tiempo.

La definición de Laura a partir de las jóvenes de la ciudad, también da cuenta con lo que ha conocido e interactuado, que le sirve para explicar y de referencia para definir ser *yurhistkiri* o ser *uahri*.

Para Laura, el paso de *yurhistkiri* a *uahriti* implica cumplir un rol desde el orden de género, es decir, el matrimonio entretejido con la idea de salir y trabajar. Se casó a los 15 años y su esposo, un joven también habitante de la comunidad, ya trabajaba en Estados Unidos:

Nos conocimos y, quince días después, nos casamos, él se regresó a Estados Unidos y, en menos de un año, ya estábamos los dos trabajando en Phoenix, Arizona. Primero trabajé en limpieza de departamento, pero no me gustó y, al poquito tiempo, me cambié y empecé a trabajar en Arizona Plastic, y hacíamos todo tipo de plásticos, desde platos hasta piezas para computadoras. Después, de ahí me cambié a una embotelladora que se llamaba Sprite Water, ahí trabajé y me salí de ahí porque eran poquitas horas, y el dueño de donde estaba (Arizona Plastic) me buscó y me regresé. Ahí trabajaba en las máquinas sacando las piezas, después de ahí me pasaron a estar revisando las piezas, cuántas salían a diario, vigilar y checar que todas las piezas iban bien. Pesarlos, cerrarlos, sellarlos, es todo lo que yo hacía.



Durante 5 años, Laura y su esposo radicaron en Estados Unidos; mientras tanto, nacieron su hijo mayor y su segunda hija. Para ella, “la vida allá es bonita” pero, al tener dos hijos, le implicaba también el pago por su cuidado y “otros billes” (sic) como renta y alimentos. Regresaron a Turícuaro para que sus hijos pudieran crecer y “tener otro tipo de vida como se vive en los pueblos”.

Ella describe el regreso como:

Difícil, pero al final se termina adaptando al lugar donde se pertenece. Se nos complicó mucho encontrar trabajo al regresar, porque mi señor no sabía trabajar por acá, siempre se había dedicado a trabajar allá. Él iba y venía, pero después empezó a seguir estudiando y ya salió y agarró el trabajo de maestro y poco a poquito. Yo le ayudaba con mis costuras, empecé a sacar venta, hacía pozole, todo lo que uno podía hacer para los niños, todo pues con el apoyo de mis suegros. Ellos nos apoyaron mucho.

La socialización que sucede en el contexto de la migración, como en el caso de la familia de Laura en Estados Unidos, se mantiene por las redes de parentesco y paisanazgo, donde hay acciones de solidaridad y de ayuda mutua para poder encontrar trabajo y reproducir algunos principios comunitarios (Hirabayashi, 1993, Durim 2006a; 2008 en Chávez, 2014); sin embargo, según su relato, acceder al bien común y ser socializados desde la *kaxúmbekua*, es tener una vida “como en los pueblos”, donde se pertenece a la comunidad. El pertenecer implica cumplir y trabajar en la comunidad, y también formar parte.

El trabajo en la comunidad:

Es central, dado que constituye la energía necesaria para la producción y el resguardo de los bienes comunes; también es considerada como la fuerza social que produce la energía para la conservación de las estructuras comunales, pues habilita la posibilidad de decidir sobre todo aquello que se comparte. Se decide sobre lo que se trabaja y se trabaja sobre lo que se decide (Tzul Tzul, 2019, p. 107).

Muchos años después de su regreso, a los 38 años, Laura terminó la secundaria en el INEA y empezó a estudiar la carrera de Auxiliar de Enfermería en Uruapan con ayuda de una de sus hermanas, pero no finalizó. Fue hasta el 2017 que “salió” de nuevo del pueblo para trabajar en el Ayuntamiento de Nahuatzen, en la Regiduría en Desarrollo Rural; para ella, ese trabajo requería poco tiempo, ya que sólo estaba “un ratito; me tocaba gestionar el químico para fertilizar el maíz y algunos apoyos”. Duró tres años en la Regiduría, pero durante ese tiempo tuvo la “oportunidad” de integrarse al empaque de aguacate. Antes, había buscado trabajo en empaques con algunas señoras (casadas y viudas) del pueblo, ya que les habían comentado que se ganaba bien, pero no tuvieron éxito debido a que requerían personal con experiencia.

Quien les reclutó fue un “señor de Comachuén” que llegó al pueblo a buscar personas para ir a trabajar al empaque:

El señor nos dijo que tenía la oportunidad de llevar personas, aunque no tuvieran experiencia. Nosotras le pedimos de favor que, si nos llevaba, y nos dijo que sí. Ya fue que nos presentó y fue que nos dieron trabajo gracias a Dios y ahí es que estoy.

Laura empezó a trabajar con un grupo de señoras del pueblo; sin embargo, de ese grupo ella es la única que continúa y actualmente se han sumado otras cuatro: una de 50 años, viuda; la más joven tiene 25 años y es divorciada, la otra es “dejada” y la otra es soltera.

La empaedora donde trabaja se llama La Bonanza y está cerca de Jujutacato, por la carretera hacia San Juan Nuevo Parangaricutiro. Según Laura, “es grande y está bonito; yo he visitado otros empaques y no están bien, pero sí pagan”.

Su jornada laboral puede ser desde 8 y hasta 14 horas. Antes del Super Bowl es la temporada de trabajo intenso, ya que hay mucha demanda de aguacate. Cuando no es temporada de aguacate, su horario de entrada es de 9:00 de la mañana a 3:00 de la tarde.

La incorporación de mujeres y hombres de la meseta P’urhepecha a la industria agroexportadora se debe a que son poblaciones “precarizadas” y, por lo tanto, más afectadas por el sistema económico y geopolítico (Velázquez, 2019). Un rasgo importante de esta precarización, según el testimonio de algunos pobladores de Turícuaro, es el agotamiento y el abandono de tierras, por lo que la población en edad productiva transita al trabajo jornalero.

De igual forma, la precarización se ve reflejada en la falta de valoración del trabajo artesanal, así como del trabajo manual en general. Sin embargo, la incorporación tanto al jornal como al “empaqué” es diferenciada, ya que el ingreso al “empaqué” es calificado como “difícil”, ya que se necesitan estudios básicos, estar especializados, o bien, como en este caso, el acceso por medio de un agente de la región.

La movilidad de las mujeres fuera de la comunidad, ya sea para estudiar o trabajar, genera tensiones dentro de las familias -y en la comunidad- porque en el exterior no se pueden reproducir los mecanismos de vigilancia y control (Lemus, 2016); sin embargo, las mujeres que describe Laura son “viudas o ‘dejadas””, o bien, como en su caso, “ella ya cumplió” con la crianza de sus hijos.

Para Laura, aprender y emprender un trabajo nuevo, ha sido difícil pero satisfactorio:

Se siente bien porque puedes ganar tu propio dinero y gastar en lo que tú quieras; no tienes que estar dependiendo de otras personas, que si te da, que si no te está dando, que si no te alcanza. Sé que el dinero es para ayudarnos en pareja, no es para que digan: “Ya ahora me lo voy a embolsar”. Se siente bonito y se siente bien. Porque, pues el trabajo es vida, si no tienes trabajo, no tienes vida. Te la pasas en tu casa, amargándote solita, por eso es bueno salir, trabajar y convivir.

Laura aún tiene residencia patrilocal, por lo que salir a trabajar implica la negociación constante con su suegra y con las otras mujeres de la casa, así como el cubrir, por medio de dinero, los gastos necesarios para su hija más pequeña, así como inversiones al negocio del *cyber* de su hijo. Para ella, renunciar al cuidado de su hija de 9 años es no poder acompañarle:

Duele no poder estar con ella, Hay reuniones y se requiere que yo esté. Es difícil, sé que está en buenas manos y me gustaría estar presente, pero también ver que una hija va a la escuela y no tienes qué darle para comer. Si estoy dejando a mi hija en buenas manos, si sé que me la van a cuidar, ¿por

qué no luchar para que tenga una vida mejor? También, cuando yo veo que me exige, pido permiso en el trabajo.

La decisión de poder salir a trabajar debió ponerla en consenso con su esposo y con su suegra, quien al principio no estaba muy de acuerdo:

Ella no es de salir, y tampoco la dejaban estudiar; son personas ahora sí que digamos que “de pueblo”. Nunca han salido de aquí, sí se dan una vuelta a comprarse algo, pero que hayan salido a convivir o a trabajar, pues no, porque mi suegro era “otra cosa; decía que no, que las muchachas tenían que estar en el pueblo, que no tenían por qué salir, o sea, la idea de él era muy distinta. Y ya cuando falleció, empecé a ver. “Deja me doy la oportunidad de platicar con mi suegra, a ver qué me dice, si me da la oportunidad, pues ya platicando con mi señor y con ella” (pensaba). Le pregunté si me daban la oportunidad de salir a trabajar. Nunca me dijo mi suegra que no, siempre me dijo: “Bueno, si tú quieres, pues adelante”.

La salida de Laura se explica por la diversidad de referentes del ser mujer que ha tomado de su trayecto de vida y que la llevaron a considerar -como una oportunidad viable y discutible- salir del pueblo, a pesar de las implicaciones que tiene en términos comunitarios, como la posibilidad de ser juzgada o señalada por trabajar fuera.

Actualmente, su hijo, su hija, ella y su marido continúan viviendo en la casa de sus suegros; su hijo mayor se fue a estudiar a la Normal Indígena de Cherán, su hija se casó y tiene un niño y, aunque sigue criando a su hija menor, Laura sabe que ha cumplido con las normas establecidas de crianza, y que ello le da la posibilidad de

salir. Ella considera que, como muchas mujeres del pueblo, están saliendo porque tienen que garantizar el sostén de sus familias.

Para Laura, la normatividad que dicta la *kaxúmbekua* -que rige el trabajo, el comportamiento y las formas de relacionarse de las mujeres-, ha sido negociada generacionalmente. En particular, ella ha manifestado su “buena crianza” a través de la conformación de una gran familia y la persistencia de la vida en matrimonio, al trabajar dentro de casa para sostener a sus hijos, al criarles desde los valores y las costumbres de la comunidad (participación en fiestas y rituales internos), y al participar en los deberes comunitarios (ayuda y pago para fiestas patronales, y en Asamblea por parte de su marido).

Durante su trayecto de vida, aprender y practicar el oficio de tejedora, saber hacer el trabajo doméstico y “terminar” con la crianza de sus hijos, le otorga una categoría de *uahriti* (señora), con posibilidades ahora de salir, trabajar y mantener la negociación de la honorabilidad familiar.

## **Conclusión**

En los tres casos presentados, ser mujer está cursado por el sistema normativo que determina, en los distintos momentos de la vida, las decisiones que deberían ser tomadas ya sea por ellas o por las personas con las que interactúan en su socialización; sin embargo, en los casos de Eugenia y de Laura, el hecho de tener referentes de otros espacios de socialización, como la escuela y haber migrado,

cuestiona y desafía la normatividad que, a su vez, se muestra maleable a los cambios culturales de la región.

Me parece importante mencionar la posibilidad de “agencia” de Eugenia y de Laura ante las circunstancias de desigualdad que viven, como ser mujer en un contexto patriarcal, además de la violencia y la precarización económica, factores que reconocieron y lograron mencionar para poder accionar en la búsqueda de un mejor estilo de vida.

Dentro de la configuración de identidad de las mujeres en la comunidad, pude identificar desde el principio la multidimensional (M. L. Pérez, 2015), es decir, que una sola persona posea un amplio número de ámbitos de pertenencia e identificación.

Ser mujer, P’urhepecha y tejedora de la comunidad de Turícuaro, se entranan y se tensan al entrar los procesos reflexivos alrededor de su expectativa de vida, sus deseos y el cumplimiento con las normatividades internas.

Para los tres casos analizados, ser mujer en la comunidad implica cumplir con un deber ser, y éste significa aprender a trabajar en casa, a tejer, a bordar, casarse, saber ganarse un lugar en la familia política, tener hijos y criarlos hasta “terminar”. Sin embargo, mientras se van abriendo espacios para socializar e identificarse a partir de la diferencia de otras -como para las más jóvenes es salir y estudiar o trabajar-, el espectro de la configuración de ser mujer se va transformando en un nuevo formato que las tejedoras van aprobando con discrecionalidad, es decir, trabajan para que sus hijas y nietas salgan a estudiar, pero bajo la vigilancia y control de sus cuerpos.

Los trayectos de vida se definen a partir de las conflictividades que se generan, como mantenerse en un matrimonio bajo una situación de violencia o poner la honorabilidad personal y familiar al no “saber cumplir” con el matrimonio o salir de casa para trabajar o estudiar, es decir, la *kaxúmbekua* atraviesa los cuerpos y las vidas de todas las mujeres, dictando las formas en que las se premian o castigan las decisiones que las mujeres toman o no.

En la socialización P’urhepecha, durante todo el trayecto de vida de las mujeres es importante entender e incorporar el concepto de lo común, que se construye con los valores que sintetizan la vida comunitaria establecida en la *kaxúmbekua*: *marhuaátsipekua* (servicio), *jarhuájperakua* (ayuda mutua), *mimíxekua* (sabiduría) y *achámasikua* (honorabilidad). Vivir desde esta prescripción significa lograr ser *uahriti*, lo que garantiza que la familia nuclear y la extensa vivan una “buena crianza” y la reproduzcan en su trayecto de vida.

La socialización de género y comunitaria de las mujeres de Turícuaro tiene diferencias sustanciales a nivel generacional, principalmente en relación con la percepción, la incorporación y la aceptación del sistema normativo que vigila y controla.

Las mujeres mayores, de entre 50 y 70 años de edad, no cuestionan la estructura que define el ser mujer, pero, en general, las mujeres siguen y cumplen con las normas comunitaria para ser y pertenecer a la comunidad. Una generación más joven cuestiona, negocia y reestructura la norma debido a la construcción de otros



referentes culturales sobre el ser mujer y las posibilidades que quieren y desean para ellas.

Una ruptura importante en la socialización femenina esperada desde el sistema normativo, es la movilidad fuera de la comunidad de las mujeres jóvenes y adultas, ya sea por motivos de estudio o trabajo, lo que genera tensión sobre el deber ser femenino y la expectativa de vida.

La incorporación de mujeres jóvenes a la formación profesional y al mercado laboral tiene un carácter ambivalente en la comunidad. Como se mencionó, la formación de mujeres profesionistas y de mujeres trabajadoras (en servicios, en el empaque de aguacate o en la pizca de *berries*) han tenido un gran auge en la región: el prestigio familiar proporcional al poder adquisitivo de cada miembro y, con ello, se pueden cumplir las responsabilidades familiares y comunitarias. Para las mujeres, este prestigio puede estar sujeto al ejercicio de su vida sexual, lo que puede poner en riesgo tanto su honorabilidad como la familiar en caso de no cumplir con el deber ser femenino.

Otro motivo de tensión en la socialización “normativa” de las mujeres es no llevar el *sesi irekani* (vivir bien) desde la idea de la *kaxúmbekua*, ya sea por tener hijos fuera de matrimonio, o bien, por no cumplir con el *sesi irekani tembuhnunharikua* (vivir bien en matrimonio). En estos casos, la honorabilidad y el prestigio de la familia son cuestionados y este “estigma” es una condición social heredada en tanto no se restituyan, ya sea con un nuevo matrimonio o con el cumplimiento de la buena crianza de los hijos.

Las decisiones de las mujeres desde la condición de género en situaciones de violencia o de desigualdad económica que desafían la normatividad; muestran la plasticidad de la misma y las posibilidades de cambio. Esa acción es un indicador de la “agencia”, la cual está estrechamente vinculada al contexto y a la forma en que las mujeres asumen la autodeterminación, la responsabilidad y el conocimiento en el propio espacio de enunciación.

## Conclusiones finales

A lo largo de la tesis busqué argumentar cómo el trabajo textil está vinculado en el proceso de socialización de las mujeres en Turícuaro, Michoacán, para lo que desarrollé, en 5 capítulos, cómo esta relación está determinada por su vinculación histórica con las actividades atribuidas al rol de género de las mujeres; la importancia económica que ha tenido de la actividad textil en la región, la estrecha relación del rebozo, los bordados y el trabajo en el telar de cintura con las fiestas, los rituales y la identidad étnica femenina y, finalmente, la vinculación del trabajo textil con el sistema normativo P'urhepecha (*kaxúmbekua*).

En las siguientes líneas desarrollé dicho planteamiento y expuse algunos resultados de la investigación, considerando los ejes analíticos que se tejieron en su desarrollo: la socialización, el trabajo textil, la identidad étnica y el sistema normativo.

Inicié mi trabajo de campo con vinculación y conocimiento sobre la vida de algunas mujeres tejedoras de la comunidad; mi interrogante principal giró en torno a cómo sucedía este proceso de socialización de las mujeres a partir de las tensiones y las continuidades desde sus distintas experiencias de vida. El espacio del trabajo de campo se ubicó, principalmente, donde las niñas, jóvenes y mujeres adultas concurren, primordialmente en el espacio doméstico, aunque también consideré algunos espacios de fiesta y ritual, así como el espacio de trabajo colectivo con la Cooperativa Artesanal Tatsuni y el espacio de la familia política a la que pertenezco.

Observar y dialogar sobre la configuración de la identidad femenina a través del trabajo textil, también hizo que ellas recurrieran para explicarse sobre los referentes

que consideraban comunes para mí, es decir, definirse a partir de lo que no son, en relación con las otras. Por ejemplo, en el diálogo hacían afirmaciones como: “Aquí no es como en la ciudad, aquí si una necesita algo, una recurre a la vecina, al pariente, siempre hay mucha gente que ayuda”, o “una no puede ser como son las muchachas en la ciudad, no se puede andar agarrando la mano con el novio ni nada de eso”. O Cómo, “lo que tiene valor para la comunidad, no se tiene en el pueblo y viceversa”. También buscaban preguntarme constantemente sobre mi relación con el pueblo y la comunidad. Expresaron una curiosidad constante de mi relación de pareja y cómo era el trato de mi suegra, de la familia de mi esposo y cómo yo lo estaba viviendo; para ese momento, el diálogo, entonces, se tornaba en ambos sentidos e iba más allá del objetivo de la investigación.

Durante el proceso de trabajo de campo y de escritura, reconocí que las vidas de las otras estaban interpelando mi deber ser, lo que me hizo cuestionar mi propia socialización, así como reconocer las estructuras que nos sujetan y normalizan como mujeres, además de los otros órdenes de opresión que las atraviesan a ellas y a mi no.

Ver y reconocer desde la interseccionalidad los otros mundos y las distintas aspiraciones e imaginarios, nos desafía a no juzgar ni prescribir, es decir, describir desde mi percepción, pero sin negar la percepción de las otras sobre sí mismas.

Las charlas sobre violencia doméstica, de género, de precariedades, del deber ser mujer de problemáticas regionales, nos acercó y nos hizo imaginarnos posibilidades para todas, aún sin preguntarnos la diversidad de mujeres que nos estábamos encontrando.

El espacio de la Cooperativa Artesanal Tatsuni no lo consideré, en un inicio, como un espacio de observación; sin embargo, la interacción, el trabajo colaborativo y el vínculo con las artesanas me llevó a considerarlo, y no sólo me dio un panorama sobre las relaciones de producción y comercialización entre artesanas, también implicó una relación de cuidado y de pensar- con las compañeras de la cooperativa, estrategias para el sostenimiento de la vida, lo que nos llevó a decidir, de manera colectiva, la distribución, la organización para y del trabajo, así como el organizar procesos de reflexión-formación para todas.

Tatsuni también me dio la oportunidad de repensar mi posicionamiento frente a las otras como mujer académica, de la ciudad e integrante de una familia de la comunidad y de la cooperativa. La realidad estaba indicándome que las emociones y los lazos de amistad también se estrechaban.

Basarudin & Bhattachayarya (2016) consideran que, durante la etnografía crítica feminista, se dan relaciones de amistad entre las investigadoras y sus interlocutoras, y que eso es practicar la solidaridad con quien nos deja entrar a los rincones más íntimos de su mundo, donde las desigualdades y las diferencias son evidentes, y que existe ahí, latente, en esa relación, la esperanza de que la práctica nos sirva como un recurso hacia la transformación.

Para mí, entonces, la praxis de amistad ha sido un código de ética en el proceso de trabajo; hacer y entender la comunidad a través de la reciprocidad entre mujeres ha implicado mirarnos en las distintas crianzas y trayectos, y reconocernos en esa diferencia, en la multiplicidad de mundos y, a la vez, en un orden de género que nos regula.

Las posibilidades que me dio el contacto incluyen difuminar las fronteras entre el yo y *lo otro*, lo que me supone una inmersión en la cotidianidad y la vinculación con el trabajo artesanal.

Relacionarme activamente a su trabajo, no sólo en la producción textil, sino también en el ámbito de la comercialización a través de Tatsuni, también hizo posible hacer esta reflexión hacia la proximidad. De igual forma, este contacto supone un esfuerzo por entender las vivencias en contexto y en interdependencia con otros humanos y no humanos, como lo manifiesta Puig de Bellacasa (2012). Para Tania Pérez (2016, 51), esto da pie a aproximarse al mundo de otras maneras, haciéndonos partícipes de las realidades de los actores que etnografiamos.

El *pensar con* y *pensar para* (Puig de Bellacasa, 2012) trata, entonces, de conciliar, descolonizar y desromantizar la vida de las otras, y nos hace transitar al *vivir con*, en un ejercicio de construcción de conocimiento y de las posibilidades de la transformación de mundos donde habitamos y somos interdependientes.

Sobre el trabajo textil artesanal, identifiqué no sólo el trayecto histórico de la técnica de telar de cintura, sino los cambios vinculados al oficio y que están estrechamente relacionados con las transformaciones productivas, sociales y culturales. La tecnología y la técnica de tejido se han mantenido; los cambios, a lo largo de los años, atañen a los materiales (algodón de colores, mercerizados y poliéster) y al uso que se le da al rebozo. Algunas de las transformaciones del trabajo textil y de las dinámicas entre artesanas, se explican por las políticas públicas que se han implementado por más de 70 años a la actividad. Tal como la organización de grupos artesanales, concursos artesanales y apoyos en especie. Dichas políticas

han tenido sus momentos de auge y de menor participación en la comunidad, lo cual ha ocasionado relaciones de poder entre las artesanas para sostener los concursos, las ventas y la competencia dentro del gremio.

La transformación productiva en la región y la creación de infraestructura -carretera y educativa- han diversificado y transformado las actividades productivas. El papel del oficio textil, en conjunto con el trabajo de cuidados, en Turícuaró ha contribuido a la formación profesional de algunas generaciones y emergencia de otras actividades, lo cual muestra una relación paradójica con el trabajo textil. Por un lado, los profesionistas han sostenido su periodo de estudios por el trabajo textil de las mujeres de su familia y, al mismo tiempo, esta profesionalización ha alejado a muchas y muchos jóvenes de los oficios tradicionales.

Aún así, el trabajo textil en telar de cintura es representado como una actividad económica/ de reproducción, que reafirma la identidad a través de la memoria, ya que hace que las mujeres que tejen recurran a su experiencia con el tejido y a la vinculación con su linaje. La memoria y la conmemoración hacen posible identificarse y situarse como mujer P'urhepecha y tejedora.

El espacio doméstico es el espacio primordial para el trabajo textil y, por lo tanto, de las relaciones e interacciones para la socialización de las niñas, adolescentes y adultas. En este sentido, encontré cómo este espacio despliega hilos por los espacios de socialización comunitarios a través del trabajo textil, y éste se concreta en el cuerpo de las mujeres en todo su trayecto de vida.

El trabajo en el telar de cintura es relacional, es un indicador de estatus, jerarquías y relaciones de parentesco entre las mujeres de una familia nuclear y extensa y entre las mujeres de la comunidad. Desde la infancia se aprende a tejer a partir de la participación en el espacio doméstico y por juegos e imitación de mamás o abuelas. En este proceso, también identifiqué que la socialización desde edad temprana, implica la apropiación del conocimiento a partir de la práctica, el cual está constituido por una multiplicidad de elementos que entretejen el cuerpo-telar-espacio doméstico-entorno natural-entorno ritual y festivo como una red de conocimientos que las niñas van tejiendo para prepararse para su trayecto de vida. La *kaxúmbekua* ordena y estructura estos hilos como si fuera una trama que se va tejiendo y va dando las pautas para la definición del ser mujer.

Desde la práctica del tejido del telar, el cuerpo de una mujer que teje está dentro de la normatividad P'urhepecha. Es decir, cumplir con la *kaxúmbekua* supone que teje para conmemorar a quienes aprendieron el oficio por medio de la memoria y su buena crianza.

Durante la socialización de género y comunitaria a través del aprendizaje textil, las mujeres entienden e incorporan a la vida el concepto de lo común, que se construye a partir de los valores que sintetizan la vida comunitaria a partir de la *kaxúmbekua marhuaátsipekua* (servicio), *jarhuájperakua* (ayuda mutua), *mimíxekua* (sabiduría), *achámasikua* (honorabilidad) y estos mismos valores son apropiados de manera distinta entre las generaciones de mujeres.



Considero importante mencionar lo central del trabajo de las mujeres en el proceso de socialización; es a partir del trabajo que se destina al cuidado a las niñas y niños, donde también ellas y ellos aprende a cuidar. En estos espacios que se configura un rol y un deber ser que durante la socialización y la resocialización, no se reconoce como un trabajo que aporta a la reproducción social.

La apropiación del sistema normativo entre generaciones ha producido un cuestionamiento y una maleabilidad del deber ser mujer en la comunidad. Ha generado casos de mujeres que deciden un trayecto de vida distinto al considerado “común”, como salir a estudiar y/o trabajar, o bien, no permanecer en situaciones de violencia, lo que produce rupturas y, asimismo, reconfigura y abre nuevas posibilidades para la socialización de género y comunitaria.

Encontré que, si bien pareciera que el sistema normativo pudiera parecer fijo y estático, este mismo responde a los cambios y reestructuraciones sociales, es decir, ante un contexto dinámico, la socialización trae con esos cambios una modificación en referentes, negociaciones para la normatividad.

Esta negociación, para muchas es difícil y prolongada. En el camino, las mujeres se enfrentan a violencias por parte de la comunidad y de algunos miembros de su familia, a anulaciones y negaciones de ser persona, por el hecho de ser mujeres que transgreden la norma establecida y el deber ser mujer establecido. Sin embargo, considero que son esas negociaciones y resistencias por parte de esas mujeres las que hacen posible que con el paso del tiempo sucedan los movimientos o cambios en el sistema normativo interno.

Finalmente, me gustaría enunciar algunas reflexiones que me surgieron al concluir este trabajo de investigación y que sugieren algunas líneas que pueden ser desarrolladas en otros trabajos.

Para este caso, la socialización de género y comunitaria está estrechamente vinculada a un sistema normativo que va guiando el trayecto de vida. En ese sentido el trabajo textil, se desarrolla en un espacio importante para la socialización de las mujeres, el espacio doméstico. Durante el proceso de investigación, identifiqué cambios en las dinámicas de trabajo locales y regionales, que han desplazado a las actividades tradicionales como el trabajo artesanal y el campesino, lo cual también ha modificado la presencia y participación de las personas involucradas en la socialización. Es decir, la movilidad de las mujeres y hombres hacia campos jornaleros y la agroindustria, desplaza dinámicas familiares y modifica la organización para la vida cotidiana, los cuidados, la participación en fiestas y rituales. Coloca la expectativa de vida y dinámicas familiares en otros campos. Por ello, considero que las mujeres que continúan tejiendo y las que siguen aprendiendo, tejen la posibilidad de que los conocimientos y las historias puestas en cada telar no mueran.

## Referencias

- Aguirre Beltrán, G. (1973). *Teoría y práctica de la educación indígena*. Secretaría de Educación Pública .
- Álvarez, J. J. (2019). *Kaxúmbekua. Valores éticos y morales de la Cultura P'urhépecha*.
- Ames, P. (2013). Niños y niñas andinos en el Perú: crecer en un mundo de relaciones y responsabilidades. *Bulletin de l'Institut Français d'études Andines*, 42 (3), 389–409. <https://doi.org/10.4000/bifea.4166>
- Ames, P., & Padawer, A. (2016a). Dossier: infancias indígenas, identificaciones étnico-nacionales y educación: experiencias formativas cotidianas dentro y fuera de las escuelas. *Anthropologica*, 33(35), 5–14.
- Ames, P., & Padawer, A. (2016b). Dossier: infancias indígenas, identificaciones étnico-nacionales y educación: experiencias formativas cotidianas dentro y fuera de las escuelas. *Anthropologica*, 33(35), 5–14.
- Amorós, M. D., & Hernández, P. C. (2017). Agencia femenina en los procesos migratorios internacionales: Una aproximación epistemológica. *Empiria*, 37, 75–99. <https://doi.org/10.5944/empiria.37.2017.18977>
- Araiza, E. (2013). El montaje teatral de las identidades: Personajes rancheros y actores indígenas en las pastorelas de la sierra purépecha. *Nueva Antropología*, 23(79), 75–98.
- Araiza, E. (2017). *Construcción de la identidad étnica a través de la expresiones estéticas de la meseta Púrépecha*.

<http://www.nacionmulticultural.unam.mx/edespimich/wp-content/uploads/2017/01/R2.4.pdf>

Argueta, A. (2011). Saberes Colectivos y diálogo de saberes en México. En E. H. P. Argueta, Arturo; Corona (Ed.), *Saberes colectivos y diálogos de saberes en México*. Universidad Nacional Autónoma de México.

Argueta, A., & Castilleja, A. (2012). *Las uauapu en la vida de los p'urhépecha o Tarascos de Michoacán* (Vol. 131, pp. 283–320). El Colegio de Michoacán. <http://dx.doi.org/10.24901/rehs.v33i131.525>

Argueta, A., & Castilleja, A. (2018). *Los P'urhepecha, un pueblo renaciente*. Universidad Autónoma de México, CRIM.

Balza- García, R. (2009). Los sistemas de aprendizaje y la función ritual. Una mirada antropológica de las prácticas educativas: esbozos críticos. En *Opción* (Vol. 25, pp. 84–97). Universidad de Zulia. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=31012510007>

Basarudin, A., & Bhatachayarya, H. (2016). meditations on friendship:politics of feminist solidarity. En *Dissident Firendshipss*. University of Illinois press.

Berger, Peter ; Luckmann, T. (1972). *La construcción social de la realidad*. Amorrortu Editores.

Bolívar, A. N. V.-675. (2002). *El estudio de caso como informe biográfico-narrativo* (Vol. 171). Arbor. <https://doi.org/10.3989/arbor.2002.i675.1046>

Bourdieu, P. (1984). Los tres estados del capital cultural. *Sociológica*, 5, 11–17.

Bourdieu, P. (2000). *La dominación masculina*. Anagrama.

- Bourdieu, P. (2007). *El sentido práctico*. Siglo XXI.
- Bourdieu, P. (2010). *El sentido Social del Gusto*. Siglo XXI Editores.
- Bourdieu, Pierre; Wacquant, L. (2005). *Una invitación a la sociología reflexiva*. Siglo XXI Editores.
- Brumfiel, E. (2006). Cloth, Gender, Continuity, and Change: Fabricating Unity in Anthropology. *American Anthropologist*, 108, 862–877.
- Cácia Oenning da Silva, R. (2015). La educación de sí mismo y la producción del niño indígena en el noroeste amazónico de Brasil. *Pontificia Universidad Católica Del Perú*, 15–40.
- Candau, J. (2001). *Memoria e identidad*. Ediciones del Sol.
- Cantú, C. (2022). No todo el aguacate es de Michoacán: estos son los otros estados productores del 'oro verde. *El Financiero*. <https://www.elfinanciero.com.mx/nacional/2022/02/17/de-mexico-para-el-mundo-estos-son-los-otros-aguacateros-del-pais-a-parte-de-michoacan/>
- Cardini, A. L. (2015). Producción artesanal indígena. Entre la identidad étnica y las exigencias del mercado en la ciudad del Rosario, Argentina. En Pérez S (Ed.), *Artesanías y Saberes Tradicionales. Vol2*. El colegio de Michoacán.
- Carrasco, C., Borderías, C., & Torns, T. (2012). El trabajo de cuidados. Historia, teoría y políticas. En *Revista Española de Investigaciones Sociológicas* (Issue 140).

- Castelló, T. (2008). Una Geografía del Rebozo. *Revista de Las Artes de México*, 90, 10–21.
- Castilleja, A. (2007). *Construcción Social y Cultural de Categorías Referidas al Espacio. Un Estudio en Pueblos Purépecha* [Doctorado]. Escuela Nacional de Antropología e Historia.
- Castilleja, A., & Mateo, A. (2015). Los niños y niñas Purépechas: entre el juego, el trabajo y el ritual. En *Seminario de Cultura P'urepecha. Cuarto seminario: Jurhekuareheni /jorhenkorheni "Aprenderse/enseñarse". Mesa: Valores, Oralidad y Saberes Tradicionales*. Universidad Pedagógica Nacional (UPN) unidad 161, El Colegio de Michoacán, el Instituto de Investigaciones Históricas de la UMSNH, la Universidad Intercultural Indígena de Michoacán, la Dirección General de Educación Indígena de la SE, la Dirección Genera.
- Chamoux, M.-N. (2011). Persona, Animacidad, fuerza. En M. N. J. Pitrou, P. Valverde (Ed.), *La Noción de vida en Mésoamérica*. Centro de Estudios Mexicanos y Mesoamericanos; UNAM.
- Chamoux, M.-N. (2013). *Trabajo, Técnicas y Aprendizaje en el México Indígena*. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social y Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.
- Chávez, M. (1997). *Mujeres de "Rancho", de "Metate y de "Corral". Socialización femenina y división del trabajo en la sociedad ranchera jalMichiana*. [Masters]. El Colegio de Michoacán A.C.

- Chávez, Monica. (2014). *Identidad étnica, migración y socialización urbana. Profesionistas indígenas de la Huasteca en la capital potosina*. Centro de Investigaciones en Estudios Superiores en Antropología Social, Centro de Investigaciones en Estudios Superiores en Antropología Social.
- Cipriani, R. (2010). *No El pueblo Solidario. Nahuatzen de la cultura Purépecha a la modernización*. El colegio Mexiquense.
- Cornejo, M., Mendoza, F., & Rojas, R. C. (2018). *La Investigación con Relatos de Vida: Pistas y Opciones del Diseño Metodológico* (Vol. 17, Issues 0718-2228 NV-1, pp. 29–39). PSYKHE.
- Correia, R., & Gomes, A. M. R. (2015). *Learning , Body and Territory*. 173–200.
- de Souza Bragança, I. (2012). História de vida nas ciências humanas e sociais: Caminhos, definições e interfaces. En *Histórias de vida e formação de professores: Diálogos entre Brasil e Portugal* . SciELO – EDUERJ.
- Gallardo Ruiz, J. (2008). *Hechiceria, Cosmovision Y Costumbre: Una Relacion Funcional Entre El Mundo Subjetivo Y La Práctica De Los Curadores P 'Urhépecha Tesis Que Para Optar Al Grado De: Doctor En Ciencias Sociales*.
- García, S. (2004). De la educación indígena a la educación intercultural. La comunidad purhepecha, Michoacán, México. *Revista Mexicana de Investigacion Educativa*, 9(20), 61–81.
- Garibay, C., & Bocco, G. (2012). *Cambios de uso del suelo en la meseta purépecha (1976-2005)*. Universidad Nacional Autónoma de México,

Centro de Investigaciones en Geografía Ambiental.  
<https://doi.org/10.22201/ciga.9786077908500e.2012>

Geertz, C. (1992). *La interpretación de las culturas* (Gedisa).

Giménez, G. (2007). Cultura e identidades. En *Estudios sobre la cultura y las identidades sociales*. CONACULTA.

Giménez, G. (2009). Cultura, identidad y memoria: Materiales para una sociología de los procesos culturales en las franjas fronterizas. En *Frontera Norte* (pp. 41–72).  
[http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0187-73722009000100001&lng=es&tlng=es](http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0187-73722009000100001&lng=es&tlng=es).

Gómez, Diana; Ojeda, D. (2019). Feminismo y Antropología en Colombia: Aportes Epistemológicos, diálogos difíciles y tareas pendientes. En A. Caicedo (Ed.), *Antropología y Feminismo*. Asociación Colombiana de Antropología.

González, A. (2014). *Cambio y continuidad en las organizaciones indígenas textiles femeninas. Del capital social a la tradición textil*. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Dirección General de Culturas Populares.

Gregorio, C. (2011). Trabajo y género a la luz de la crítica feminista en antropología social: acercamientos etnográficos. En N. Villalba, Cristina; Álvarez (Ed.), *Cuerpo Políticos y Agencia. Reflexiones feministas sobre cuerpo, trabajo y colonialidad*. Universidad de Granada.



- Gregorio, C. (2014). Traspasando las fronteras dentro-fuera: Reflexiones desde una etnografía feminista. *AIBR Revista de Antropología Iberoamericana*, 9(3), 297–322. <https://doi.org/10.11156/aibr.090305>
- Güereca, R. (2016). La historia de vida: una metodología crítica para el análisis de los procesos sociales. En R. Güereca, L. Blasques, & I. López (Eds.), *Guía para la investigación Cualitativa: etnografía, estudio de caso e historia de vida* (pp. 95–160). Universidad Autónoma de México.
- Haraway, D. J. (1995). Conocimientos situados: la cuestión científica en el feminismo y el privilegio de la perspectiva parcial. En *Ciencia, Cyborgs y Mujeres. La reinención de la naturaleza* (Cátedra, p. 397).
- Harding, S. (2004). Stand point Theory a site political, Philosophie, and scientific debate. En *Stand point Theory a site political, Philosophie, and scientific debate* (Routledge).
- Holland, Dorothy; Lave, J. (2009). Social Practice Theory and the Historical Production of Persons. *Actio: An International Journal of Human Activity Theory*, 2, 1–15.
- Jacinto Zavala, A. (1988). *Mitología y modernización*. <http://eds.a.ebscohost.com/eds/detail/detail?vid=1&sid=5cbe1098-d64e-45e8-b420-a0b055841308%40sessionmgr4008&bdata=Jmxhbmc9ZXMmc2l0ZT1lZH MtbGI2ZQ%3D%3D#AN=lib.MX001000528172&db=cat02025a>

- Jerónimo, A. (2000). *La Relación de Michoacán* (M. Franco Mendoza, Ed.). El colegio de Michoacán.
- Keyser, U. (2009). Educación en y para el trabajo en una Comunidad Purhépecha y su posible relevancia para una educación intercultural. X Congreso Nacional de Investigación Educativa.
- Lagarde, M. (1996). *Género y Feminismo. Desarrollo humano y democracia*. Horas y HORAS.
- Langness L.L. (1976). Margaret Mead and the Study of Socialization. En *Socialization as Cultural Communication. Development of a theme in the work of Margaret Mead*. University Of California Press.
- Lara, T., & Lara, H. T. (2005). *Ceremonial En La Etnorregión Purépecha*.
- Lave, J. (1996). La practica del Aprendizaje. En J. Chaiklin, Seth; Lave (Ed.), *Estudiar las practicas. Perspectivas sobre actividad y contexto*. Amorrortu Editores.
- Lave, J. (2012). Changing practice. *Mind, Culture, and Activity*, 19(2), 156–171. <https://doi.org/10.1080/10749039.2012.666317>
- Lave, J. (2015). Aprendizagem como / na prática APRENDIZAGEM COMO / NA PRÁTICA. *Horizontes Antropológicos*, 21(44), 37–47. <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-71832015000200003>
- Lechuga, R. (1991). *El traje indígena de México. Su evolución desde la época prehispánica hasta la actualidad*. Editorial Panorama.

Lemus, A. (2016). *La Puesta en práctica de la Kaxumbecua honorabilidad en un espacio trasnacional: una comunidad Purhepecha*.  
[http://pbidi.unam.mx:8080/login?url=http://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&db=cat02029a&AN=tes.TES01000745148\(=es&site=eds-live](http://pbidi.unam.mx:8080/login?url=http://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&db=cat02029a&AN=tes.TES01000745148(=es&site=eds-live)

Lemus, A. (2019). La participación de las esposas de migrantes y la resignificación de Marguatspekua (servicio a la gente) en el sistema de cargos religiosos. En *Marhuatspeni. El servir sagrado entre los P'urhepecha*.

Lumholtz, C. (1945). *El México desconocido*. Publicaciones Herrerías.

Manzanilla, L. H. K. (2011). *Producción artesanal y especializada en Mesoamérica: áreas de actividad y procesos productivos*. Instituto de Investigaciones Antrópicas; Instituto Nacional de Antropología e Histórica.

Maria, A., & Tassinari, I. (2015). "A CASA DE FARINHA É A NOSSA ESCOLA": *aprendizagem e cognição galibi-marworno* "THE FLOUR MILL IS OUR SCHOOL": *learning and cognition among the galibi-marworno*. 5901, 65–96.

Marquez, P. (1986). El Casamiento en Cheran-atzicurin. En *Revista Relaciones* (Vol. 7, Issues 0185-3929 NV-28, pp. 111–1125). COLMICH.  
<https://www.colmich.edu.mx/relaciones25/files/revistas/028/PedroMarquezJoaquin.pdf>

- Márquez, P. (2015). *Amberiequa- haxequa. Religiosidad en el Yrechequa. Una Visión endógena de Michoacán en el Siglo XVI*. [PhD]. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Marquez, P. (2019). De Manaratspekua a Marhuatspekua. En *Marhuatspeni. El servir sagrado entre los P'urhepecha*. El colegio de Michoacán.
- Mauss, M. (1979). *Sociología y Antropología*. Editorial Tecnos.
- McCafferty, Sharisse ; McCafferty, G. G. (1991). Spinning and weaving as a female gender identity in post- Classic México. En *Textile Traditions of Mesoamerica and the Andes*. University of Austin Texas.
- Mead, M. (1928). *Coming of age in Samoa*. Harper Collins Publishers.
- Mejía-Arauz, R., Ohrt, U. K., & Correa-Chávez, M. (2013). Transformaciones culturales y generacionales en la participación colaborativa de niñas y niños de una comunidad purhé pecha. *Revista Mexicana de Investigación Educativa*, 18(59), 1019–1045.
- Méndez, A. M., Castro, L., & Duran, E. (2009). Posibilidades educadoras de los campamentos jornaleros agrícolas migrantes. *Educación y Desarrollo*, 6(10), 57–65.
- Michoacán, C. de. (2018). *¿Alguien recuerda a los jornaleros agrícolas?*
- Moctezuma, P. (2003). Artesanas y artesanías en el contexto de la globalización. *Estudios Del Hombre*, 17, 47–73.
- Moctezuma, P. (2012). Familia Patriarcal Y Trabajo Artesano : Una Forma Organizativa Laboral. *La Ventana*, 36, 134–177.

- Moheno, C., & Barthelemy, R. (1994). *En la nostalgia del futuro. La vida en el bosque indígena de Michoacán*. Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos- Gobierno del Estado de Michoacán.
- Montemayor, C. (2000). *Los pueblos indios de México. Evolución histórica de su concepto y realidad social*. Editorial de Bolsillo.
- Moulin, L. (1975). *Les socializations*. Duculot.
- Novelo, V. (1974). *Capitalismo y producción de artesanías en México* [Masters]. Escuela Nacional de Antropología e Historia.
- Novelo, V. (2004). La fuerza de trabajo en la industria mexicana. *La Historia Económica En La Perspectiva Arqueológico-Industrial*, Simposio 1. <http://www.economia.unam.mx/amhe/memoria/simposio01/VictoriaNOVELO.pdf>
- Novelo, V. (2008). La fuerza de trabajo artesanal mexicana, protagonista ¿permanente? de la industria. *Alteridades*, 18(35), 117–126. [http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0188-70172008000100009](http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0188-70172008000100009)
- Novelo, V. (2015). De eso que llamamos artesanías Mexicanas. En *Artesanías y Saberes Tradicionales. Vol1*. El colegio de Michoacán.
- Ojeda, L. (2006). *Fiestas y Ceremonias tradicionales p´urhépecha*. Gobierno del Estado de Michoacán.
- Padawer, A. (2010a). Como Experiencia Formativa. *Horizontes Antropológicos*, 34(1), 349–375.

- Padawer, A. (2010b). *Tiempo de estudiar, tiempo de trabajar: la conceptualización de la infancia y la participación de los niños en la vida productiva como experiencia formativa* (Vol. 34, pp. 249–275). *Revista Horizontes Antropológicos*.
- Padawer, A. (2013). El conocimiento práctico en poblaciones rurales del sudoeste misionero: habilidades y explicitaciones. *Astrolabio Nueva Época: Revista Digital Del Centro de Investigaciones y Estudios Sobre Cultura y Sociedad*, 0(10), 156–187.
- Paleta, G. (2012). Territorios y ruralidades: Jornaleros agrícolas en el cultivo de zarzamora en el valle de los Reyes, Michoacán, México. *Revista Antropológica Experimental*, 2. <http://revista.ujaen.es/rae>
- Paradise, R., & de Haan, M. (2009). Responsibility and reciprocity: Social organization of Mazahua learning practices. *Anthropology and Education Quarterly*, 40(2), 187–204. <https://doi.org/10.1111/j.1548-1492.2009.01035.x>
- Pérez, M. (2016). *Xchanel-xchanubtasel: Lenguaje , acción y enseñanza en actividades valoradas entre los mayas de San Juan Chamula ”*. [Phd]. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Pérez, M. L. (2015). *Ser Joven y ser maya en un mundo globalizado*. Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Pérez, M. L. (2019). Identidad y relaciones interétnicas entre los mayas de Yucatán. En G. Gimenez & N. Gutiérrez (Eds.), *Las Culturas Hoy*.

Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Sociales.

Pérez, M. L., & Argueta, A. (2011). Saberes indígenas y dialogo intercultural. *Cultura y Representaciones Sociales*, 5(10), 31–56.

Pérez-Bustos, T. (2016a). El tejido como conocimiento, el conocimiento como tejido: reflexiones feministas en torno a la agencia de las materialidades. *Revista Colombiana de Sociología*, 39(2).  
<https://doi.org/10.15446/rcs.v39n2.58970>

Pérez-Bustos, T. (2016b). Etnografía de los contactos. Reflexiones feministas sobre el bordado como conocimiento. *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología*, 26.  
<https://doi.org/https://revistas.uniandes.edu.co/doi/10.7440/antipoda26.2016.02>

Platero, R. (2014). Metáforas y articulaciones para una pedagogía crítica sobre la interseccionalidad. En *Quaderns de Psicologia* (Vol. 16, pp. 55–72).  
<https://doi.org/http://dx.doi.org/10.5565/rev/qpsicologia.1219> NV - 1

Puig de Bellacasa, M. (2012). Nothing comes without its world': thinking with care. *The Sociological Review*, 60(2). <https://doi.org/DOI: 10.1111/j.1467-954X.2012.02070.x>

Pujadas, J. J. (1992). El metodo biografico: El uso de las historias de vida en ciencias sociales. En *Cuadernos metodologicos / centro de investigaciones sociologicas: no. 5*. Centro de investigaciones sociologicas.

<http://pbidi.unam.mx:8080/login?url=http://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&db=cat02025a&AN=lib.MX001000615452&es&site=eds-live>

Ramírez, A. (2014a). *Tejiendo la identidad. El rebozo entre las mujeres purépechas de Michoacán*. Instituto nacional de las Bellas Artes / Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología.

Ramírez, A. (2014b). *Textiles de telar de pedales en la región purépecha*. 1–7. [http://www.tatiszapatos.com/telar\\_pie.html](http://www.tatiszapatos.com/telar_pie.html)

Ramírez, A. (2016). Sobre la Adquisición del saber artesanal. ¿Que hay detrás del “nomás viendo”? En *Trama Interdisciplinar* (Vol. 7, pp. 217–231). <http://editorarevistas.mackenzie.br/index.php/tint/article/view/9338>

Ramírez, R. (2014). El hilado y el tejido en la época prehispánica. *Atlas de Textiles Indígenas. Arqueología Mexicana* 55, 68-69.

Robichaux, D. (2005). *Familia y parentesco en México y Mesoamérica. Unas miradas Antropológicas*. Universidad Iberoamericana.

Rodríguez, L. N. (2016). Mujeres Indígenas Rarámuri En La Ciudad De Chihuahua : Su Construcción De Género Y Etnicidad Como Universitarias. En *Departamento de Antropología Social y Cultural Facultad de Filosofía y Letras Universitat Autònoma de Barcelona*. Universidad Autónoma de Barcelona.



- Rogoff, B. (2014). Learning by observing and pitching in to family and community endeavors: An orientation. *Human Development*, 57(2–3), 69–81. <https://doi.org/10.1159/000356757>
- Rogoff, B., Paradise, R., Arauz, R. M., Correa-Chávez, M., & Angelillo, C. (2003). Firsthand Learning through Intent Participation. *Annual Review of Psychology*, 54(November 2015), 175–203. <https://doi.org/10.1146/annurev.psych.54.101601.145118>
- Schwartz, T. (1976). Introduction. En *Socialization as Cultural Communication. Development of a theme in the work of Margaret Mead* (p. 231). University Of California Press.
- Scott, J. W. (1986). Gender: A useful Category of History Analysis. *American Historical Review*, 91, 1053–1075.
- Sikim, Hugo; Berrera, G. (2013). El proceso de socialización. Apuntes para su exploración en el campo psicosocial. *Ciencia, Docencia y Tecnología*, 24(47), 119–142.
- Tapia, A. (2019). *Estrategias para la sostenibilidad de la artesanía textil : una investigación acción participativa con mujeres artesanas de Turícuaro Michoacán* [Master]. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Tassinari, A. (2015). A casa de farinha nossa escola: aprendizagem e cognição Galibi-Marworno. En *POLÍTICA & TRABALHO* (Vol. 43, pp. 65–96). <https://periodicos.ufpb.br/index.php/politicaetrabalho/article/view/24748>

- Tassinari, A. (2019). Produzindo corpos ativos. *Horizontes Antropológicos*, 44(21), 141–172. <https://doi.org/http://journals.openedition.org/horizontes/1100>
- Torres, J. M. (2019). El devenir histórico de los programas de las Escuela Normal indígena de Michoacán. En *Planes y programas de las instituciones educativas para los pueblos originarios de Michoacán. Comuna P´urhépecha*.
- Turok, M. (1988). *Cómo acercarse a la artesanía*. Editorial Plaza y Janés.
- Tzul Tzul, G. (2019). La forma Comunal de la resistencia. En *Abya Ayala /Dossier* (pp. 105–111). <https://www.revistadelauniversidad.mx/articles/7a052353-5edf-45fe-a7ab-72c6121665b4/la-forma-comunal-de-la-resistencia>
- Urrieta, L. (2013). Familia and comunidad-based saberes: Learning in an indigenous heritage community. *Anthropology and Education Quarterly*, 44(3), 320–335. <https://doi.org/10.1111/aeq.12028>
- Vanderstraeten, R. (2000). Autopoiesis and socialization: On Luhmann's reconceptualization of communication and socialization. *British Journal of Sociology*, 51(3), 581–598. <https://doi.org/10.1111/j.1468-4446.2000.00581.x>
- Vargas, M. L. (2012). Manifestaciones de la subjetividad colectiva dentro de la Cultura P´urhepecha. En *Revista Mal- Estar e Subjetividade* (Vol. 12, pp. 551–580).

[http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1518-61482012000200003&lng=pt&tlng=es](http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1518-61482012000200003&lng=pt&tlng=es)

Velázquez, V. A. (2013). *Reconstitución del Territorio Comunal. El movimiento étnico autonómico en San Francisco Cherán Michoacán*. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

Velazquez, V. (2019). *Territorios encarnados. Estractivismo, comunalismos y género en la méseta P'urhépecha*. Universidad de Guadalajara- CIESAS- Jorge Alonso.

Vilar, V. (2017). *Les Les avocats du Diable*. Envoyé Spécial.

West, R. (1948). *Geografía Cultural de la Moderna Area Tarasca*. El colegio de Michoacán.