

EL COLEGIO DE MICHOACÁN A.C.
BIBLIOTECA LUIS GONZÁLEZ

Información de tesis en formato electrónico

Datos del egresado

Nombre:	Gembe	Sánchez	Manuel Alejandro
	Apellido paterno	Materno	Nombre (s)
Nacionalidad:	Mexicana		
Centro de estudios:	CER () CEA () CET (x) CEQ () CEH () CEGH () DCS ()		
Grado:	Maestría () Doctorado (x) Fecha de Titulación: 27 septiembre de 2016		
Generación:	2011-2016		

Datos de la tesis

Título:	Re-configuraciones de género en un pueblo urbanizado de la meseta purhépecha		
Subtítulo:			
Nombre del director:	Jacinto	Zavala	Agustín
	Apellido paterno	Materno	Nombre (s)
Número de páginas:	377		
Ilustraciones:	sí () no (x) Anexos: sí () no (x) Otros:		

Contenido

Tabla de contenido	
	Índice general
Agradecimientos	2
Índice general	3
Introducción	5
Los estudios de género en la región: la construcción del sujeto de investigación	10
La metodología y la experiencia de habitar en el lugar de investigación	15
Psicología social como marco teórico de referencia	22
Psicología social y cultura purhépecha	23
Psicología social latinoamericana	29
Psicología social comunitaria	34
Psicología social de la liberación	36
Pensar una psicología social en contextos indígenas	38
Capítulo I	
Revisión histórica y contexto actual de Cherán	49
1.1 Cherán en historias: breve aproximación al lugar desde diversos estudios realizados en el lugar	49
1.1.1 Cherán: un pueblo de la sierra tarasca	50
1.1.2 La adaptación de una comunidad tradicional	56

1.1.3 El impacto del programa Bracero en Cherán	59
1.1.4 Procesos políticos y cambio social	63
1.1.5 Tradición y modernidad	68
1.1.6 Medicina, médicos y género en Cherán	74
1.1.7 Mujeres partícipes en procesos políticos	78
1.1.8 La vida cotidiana de las mujeres en el final del siglo XX	81
1.1.9 Migrantes purhépecha	86
1.1.10 Educación y cambio social	88
1.1.11 Reflexiones finales del capítulo	92
1.2 Cherán. Un pueblo en urbanización en la sierra purhépecha	93
1.2.1 Localización geográfica	93
1.2.2 Barrios y colonias	93
1.2.3 Recursos naturales y forestales	96
1.2.4 Actividades comerciales y servicios	97
1.2.5 Transporte	98
1.2.6 Medios de comunicación	99
1.2.7 Consumos culturales entre los jóvenes	99
1.2.8 Educación	101
1.2.9 Instituciones gubernamentales	101
Capítulo II	
Cherán: el movimiento por la defensa de los bosques. Efectos sobre la cultura local	103
2.1 Breve asomo al concepto de cultura	105
2.2 La región purhépecha: historia y cultura	116
2.2.1 Cultura purhépecha, punto de partida	120
2.2.2 Familia y sistema de cargos	147
2.2.3 Cherán en fiesta	151
2.2.4 Vivienda purhépecha en Cherán	154
2.2.5 Límites geográficos y políticos de la cultura purhépecha	159
2.2.6 Lengua purhépecha	160
2.2.7 Vestido purhépecha: prendas tradicionales para cubrir el cuerpo	164
2.3 Cultura purhépecha y etnicidad: movimientos sociales y el lugar del género	175
2.3.1 La comunidad indígena purhépecha y el proyecto de autonomía.	185
2.3.2 El movimiento por la defensa de los bosques y la seguridad en Cherán	193
2.3.3 De San Francisco Cherán a Cherán keri: ser, sentirse e identificarse purhépecha	199
2.3.3.1 Identidad-es sociales	200
2.3.4 Etnicidad y género en Cherán	212
2.3.5 A modo de cierre sobre las identidades étnicas	223
2.4 Consideraciones finales del capítulo	225
Capítulo III	
Identificaciones de género en Cherán. Cuerpo, sexualidad y sujetos en configuración	231
3.1 El cuerpo	236
3.1.1 El cuerpo en la época medieval	240

3.1.2 El cuerpo moderno.	242
3.1.3 El cuerpo pos-moderno	247
3.1.4 Breve historia del cuerpo en la cultura purhépecha	251
3.1.5 El cuerpo en la modernidad purhépecha de Cherán	256
3.1.6 El cuerpo pos-moderno en Cherán	258
3.1.7 Corporalidad	261
3.2 La sexualidad	267
3.2.1 La sexualidad entre los purhépecha. Breve repaso histórico	276
3.2.2 La sexualidad actual en Cherán	277
3.3 El sujeto	282
3.3.1 Sujeto y tradición	292
3.3.2 Tradición y museo	294
3.3.3 La tradición como dispositivo	298
3.3.4 Tradición como transición	301
3.3.5 Tradición-es	303
3.4 Género en Cherán. Identidad-es en configuración	306
3.4.1 Ideales femeninos y masculinos en Cherán	318
3.4.2 Masculinidades y feminidades en configuración. Ser, saber ser y deber ser varón y mujer en Cherán	322
3.5 Reflexiones finales del capítulo	346
Reflexiones finales	348
Bibliografía	358

Resumen en español

Re-configuraciones de género en un pueblo urbanizado de la meseta purhépecha

La presente tesis tiene como objetivo acercarnos a la complejidad cultural que encierran los procesos configuratorios de género en el pueblo de San Francisco Cherán, cabecera municipal del mismo nombre. Teniendo como referente disciplinario a la psicología social nos adentramos a la realidad sociocultural que enmarca y constituye los géneros en la actualidad en dicha comunidad. Como un primer acercamiento recurrimos a fuentes históricas y antropológicas sobre el pueblo y la región cultural purhépecha para caracterizar un área con poblados que comparten prácticas culturales y ubicar, a partir de los referentes de la vida nacional y global, las divergencias, adaptaciones y actualizaciones, de este grupo étnico en distintos puntos de la historia poniendo énfasis en nuestro lugar de estudio. En este marco sociocultural diverso y actual, este trabajo, desde una perspectiva de género, visibiliza la conformación y convivencia de sujetos de género “no tradicionales” -gays, lesbianas y transgénero- frente a las formas “aceptadas” de ser varón y ser mujer, haciendo evidente los procesos históricos, políticos, geográficos y contextuales que convergen en las configuraciones de género al reconocer el lugar cultural del cuerpo, la sexualidad y la subjetividad en el pueblo purhépecha de Cherán.

Palabras clave: psicología social, cultura, purhépecha, género, Cherán.

Resumen en inglés

Gender re-configurations in an urbanized village in the Sierra Purhépecha.

The present thesis makes an attempt at unraveling the cultural complexity that encompasses the processes that configure gender roles within the community of San Francisco Cherán. Having Social Psychology as reference, we immerse ourselves into the sociocultural reality that forms gender roles within the community. As a first approach we take into consideration the historical and anthropological background of Cherán as well as the whole Purhépecha cultural region, which is an area with distinct villages bound by shared cultural practices, so we may understand their divergences, adaptations and renewal processes throughout the ethnic group's history. In this contemporary and diverse sociocultural framework, this investigation, from a gender perspective, attempts to make visible the conformation and cohabitation of LGBT or "non-traditional" gender subjects who are faced with challenging traditional conventions and "accepted norms" about what it means to be *man* and *woman*. This purpose is supported by multiple historical, political, geographical and contextual evidences that converge within the conformation of gender roles through the recognition of the cultural niche that pertains the human body, sexuality and subjectivity, with emphasis in the community of Cherán.

Key words: social psychology, culture, purhépecha, gender, Cherán.

El Colegio de Michoacán A. C. Centro de Estudios de las Tradiciones



Re-configuraciones de género en un pueblo urbanizado de la meseta purhépecha

**Trabajo para obtener el título de Doctor en Ciencias Humanas con
especialidad en Estudios de las Tradiciones**

Presenta: Mtro. Manuel Alejandro Gembe Sánchez

Director: Dr. Agustín Jacinto Zavala

Lectores: Dr. Víctor Manuel Ortiz Aguirre

Dra. Yadira Cira Gómez

Zamora Michoacán, septiembre de 2016

Agradecimientos

Agradezco al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT) por haberme otorgado una beca para la realización de mis estudios de doctorado y de movilidad, misión complicada sin ese apoyo.

A la planta docente del Centro de Estudios de las Tradiciones de El Colegio de Michoacán por brindarme la oportunidad de formar parte del mismo, de manera especial a la doctora Rosa Lucas y el doctor Hans Roskamp quienes como coordinadores apoyaron incondicionalmente mi proyecto durante la estancia. A cada uno de los profesores tanto del CET como de los otros centros de estudios del Colmich por dejar una huella de su trabajo en mi formación. Al doctor Agustín Jacinto, director de esta tesis, por mostrarme un camino para la elaboración de la misma con la libertad de andar y explorar aquellos que llamaron mi atención y satisfacción. A la señora Aurora, por hacer más fácil la vida administrativa y recibirme siempre con una plática amena. A don Santiago, siempre atento y facilitador.

A mi comité de tesis “extendido”, el doctor Víctor Manuel Ortiz Aguirre y la doctora Yadira Cira Gómez en cada una de las fases de desarrollo de la investigación. Al Dr. Víctor debo una mención especial por su grato acompañamiento durante el proceso de mi formación, reitero mi amistad y profunda gratitud.

A la doctora Tania Cruz de El Colegio de la Frontera Sur, tutora y mentora temporal, por sus atinadas observaciones y enseñanzas, por escuchar mis dudas e inquietudes.

Agradezco a mis paisanos, quienes compartieron charlas, tiempos, emociones y cotidianidades. Algunos sin saberlo dejaban en mí un gran aprendizaje sobre la inmensa complejidad humana. Gracias por todo.

De manera muy especial a mi familia, Laura y Saúl, es nuestro trabajo. Sin ellos, el desarrollo de esta investigación habría tomado otros rumbos. Gracias por aguantar y colaborar, por las ricas comidas y los apapachos cuando más los requería, por empujarme a seguir cuando las fuerzas flaqueaban, por las alegrías y las nostalgias, a ustedes infinita gratitud, reconocimiento y amor. A mis padres, Víctor y Lourdes por estar siempre a mi lado. A mis hermanos Víc, quien en algún momento, de una u otra manera y a veces sin saberlo estaba también involucrado. A Pedro, motivo enérgico para la elaboración de este trabajo, de algún modo, su ser siempre estuvo presente en cada paso del mismo imaginando una sociedad más incluyente y libre.

A mis compañeros y amigos del doctorado, por atestiguar el proyecto y abonar al mismo desde sus miradas diversas. A Ricardo, Ernesto y Eduardo por la amistad y las charlas.

Índice general

Agradecimientos	2
Índice general	3
Introducción	5
Los estudios de género en la región: la construcción del sujeto de investigación	10
La metodología y la experiencia de habitar en el lugar de investigación	15
Psicología social como marco teórico de referencia	22
Psicología social y cultura purhépecha	23
Psicología social latinoamericana	29
Psicología social comunitaria	34
Psicología social de la liberación	36
Pensar una psicología social en contextos indígenas	38
Capítulo I	
Revisión histórica y contexto actual de Cherán	49
1.1 Cherán en historias: breve aproximación al lugar desde diversos estudios realizados en el lugar	49
1.1.1 Cherán: un pueblo de la sierra tarasca	50
1.1.2 La adaptación de una comunidad tradicional	56
1.1.3 El impacto del programa Bracero en Cherán	59
1.1.4 Procesos políticos y cambio social	63
1.1.5 Tradición y modernidad	68
1.1.6 Medicina, médicos y género en Cherán	74
1.1.7 Mujeres partícipes en procesos políticos	78
1.1.8 La vida cotidiana de las mujeres en el final del siglo XX	81
1.1.9 Migrantes purhépecha	86
1.1.10 Educación y cambio social	88
1.1.11 Reflexiones finales del capítulo	92
1.2 Cherán. Un pueblo en urbanización en la sierra purhépecha	93
1.2.1 Localización geográfica	93
1.2.2 Barrios y colonias	93
1.2.3 Recursos naturales y forestales	96
1.2.4 Actividades comerciales y servicios	97
1.2.5 Transporte	98
1.2.6 Medios de comunicación	99
1.2.7 Consumos culturales entre los jóvenes	99
1.2.8 Educación	101
1.2.9 Instituciones gubernamentales	101
Capítulo II	
Cherán: el movimiento por la defensa de los bosques. Efectos sobre la cultura local	103
2.1 Breve asomo al concepto de cultura	105
2.2 La región purhépecha: historia y cultura	116
2.2.1 Cultura purhépecha, punto de partida	120

2.2.2 Familia y sistema de cargos	147
2.2.3 Cherán en fiesta	151
2.2.4 Vivienda purhépecha en Cherán	154
2.2.5 Límites geográficos y políticos de la cultura purhépecha	159
2.2.6 Lengua purhépecha	160
2.2.7 Vestido purhépecha: prendas tradicionales para cubrir el cuerpo	164
2.3 Cultura purhépecha y etnicidad: movimientos sociales y el lugar del género	175
2.3.1 La comunidad indígena purhépecha y el proyecto de autonomía.	185
2.3.2 El movimiento por la defensa de los bosques y la seguridad en Cherán	193
2.3.3 De San Francisco Cherán a Cherán keri: ser, sentirse e identificarse purhépecha	199
2.3.3.1 Identidad-es sociales	200
2.3.4 Etnicidad y género en Cherán	212
2.3.5 A modo de cierre sobre las identidades étnicas	223
2.4 Consideraciones finales del capítulo	225
Capítulo III	
Identificaciones de género en Cherán. Cuerpo, sexualidad y sujetos en configuración	231
3.1 El cuerpo	236
3.1.1 El cuerpo en la época medieval	240
3.1.2 El cuerpo moderno.	242
3.1.3 El cuerpo pos-moderno	247
3.1.4 Breve historia del cuerpo en la cultura purhépecha	251
3.1.5 El cuerpo en la modernidad purhépecha de Cherán	256
3.1.6 El cuerpo pos-moderno en Cherán	258
3.1.7 Corporalidad	261
3.2 La sexualidad	267
3.2.1 La sexualidad entre los purhépecha. Breve repaso histórico	276
3.2.2 La sexualidad actual en Cherán	277
3.3 El sujeto	282
3.3.1 Sujeto y tradición	292
3.3.2 Tradición y museo	294
3.3.3 La tradición como dispositivo	298
3.3.4 Tradición como transición	301
3.3.5 Tradición-es	303
3.4 Género en Cherán. Identidad-es en configuración	306
3.4.1 Ideales femeninos y masculinos en Cherán	318
3.4.2 Masculinidades y feminidades en configuración. Ser, saber ser y deber ser varón y mujer en Cherán	322
3.5 Reflexiones finales del capítulo	346
Reflexiones finales	348
Bibliografía	358

Introducción

El carácter de cosas tales como la vida familiar, las actitudes y las fuerzas realmente educativas que afectan el pensamiento y personalidad de los habitantes de Cherán, pueden haber permanecido relativamente sin cambio, a pesar de las modificaciones en la cultura material y en la organización social[...]. Los habitantes de Cherán no son reacios a los cambios que llevan la adquisición de más dinero, alimentos, servicios médicos, o de los elementos que aumentan la comodidad.

Ralph Larson Beals. Cherán: un pueblo de la sierra tarasca. (1945 [1992]) p. 491

“Aproximadamente a los tres meses de haber llegado a vivir a Cherán me sucedió algo muy curioso, fui al mercado a comprar algunas cosas para la comida; el mercado se encuentra relativamente cerca de la casa en donde vivimos razón por la cual es fácil hacer compras momentáneas, así que yo llegué con la señora que vende la verdura y tome solo dos chiles poblanos, cabe resaltar que estábamos en tiempo de cuaresma, motivo por el cual llama la atención a la persona y con voz fuerte me pregunta ¿a poco tú nada más vas a cocinar dos chiles? -con una mirada recia y en tono puedo afirmar que de molestia-, lo que llama mi atención y respondo sin mayor grosería: es que pienso hacer una salsa solamente; inmediatamente baja las cejas y me hace una segunda pregunta ¿Pues qué es que comes tú?, yo le explico lo que pensaba hacer de comer y al mismo tiempo le digo rápidamente la receta con el afán de sacarla de dudas y aún así pude leer su mente que me decía mientras me miraba firmemente que estaba loca y ¿porqué no? con asco de lo que deliciosamente pensaba comer con mi familia.”

“Un día rumbo a mi trabajo el cual se encuentra en la casa de mis suegros y al pasar por el mercado encuentro a una amiga que estaba comprando un jugo, me saluda desde la otra acera y yo cordialmente respondo, dicho saludo causó sorpresa en la señora de los jugos y veo que de inmediato cuchichea con ella. Al día siguiente mi amiga pasa por el local y haciendo plática primero sobre otras cosas termina haciéndome una pregunta muy seria. Con un gesto de sorpresa y

susto comenta lo siguiente: ¿te puedo hacer una pregunta? A la que yo respondo de manera afirmativa. Entonces me lanza otro cuestionamiento ¿tus suegros te tratan bien? Y yo le respondo con otra pregunta, ¿por qué?, entonces ella me comienza a contar, lo que pasa es que el otro día una señora me preguntó que si te conocía y respondí que sí, que eras muy buena onda e inmediatamente la señora me dice: pobrecita, sus suegros la tratan muy mal, su esposo la golpea y solo la trajo para trabajar porque él no hace nada... mi amiga me dice después de la frase de la persona: dime la verdad, ¿si te tratan así? yo suelto una risa al aire y le respondo que nada de eso era cierto...”

Los relatos anteriores forman parte de un repertorio de vivencias experimentadas y narradas por mi esposa en torno a la percepción que los vecinos tenían sobre nosotros cuando, después de un par de años de yo haber salido del pueblo a estudiar el posgrado, regresamos a vivir a Cherán para continuar con esta investigación. Convendrá aclarar que hasta este momento muchos vecinos se dieron cuenta de que volvía casado y además con alguien que no era del lugar. Quise empezar con estas anécdotas porque involucran algunos de los temas que se tocarán a lo largo de este trabajo, que van desde la reinserción en la cultura hasta las miradas sobre nosotros en cuanto a la masculinidad y la feminidad que para muchos no encajaban en el sistema local tradicional y prontamente dejaban entrever la larga enfrenta entre lo purhé y lo turishi.¹ Además, deja claro el nivel de *vigilancia social* que se ejerce en el pueblo en distintos niveles que implican desde lo corporal al comportamiento social.² Evidentemente sucedieron muchísimas anécdotas más, algunas chuscas, otras causaron molestia, de algunas más

¹ Turishi refiere entre los purhépecha hablantes y aquellos que se identifican como purhépecha a quienes no pertenecen a su cultura. Puede traducirse como alguien de “alma negra” o no purhépecha.

Respecto al uso del término purhé, lo hago haciendo referencia al singular de purhépecha. En lengua purhépecha el prefijo *cha* alude al plural, por lo que en algunos casos me refiero únicamente como purhé.

² Por vigilancia social entiendo el despliegue de un conjunto de dispositivos encauzados para disciplinar los cuerpos y la subjetividad a cierto modo socialmente concensuado, esperado y demandado implícitamente. Saberes, comportamientos, deberes e interacciones sociales constituyen estos dispositivos que instan al individuo a adquirir las formas de la cultura en la que se encuentra inmerso .

sencillamente no dábamos crédito de lo sucedido o dicho. Sin más, diré que la popular frase “pueblo chico, infierno grande” adquirió un significado especial en nuestras vidas.

Cuando me planteé abordar el tema de las identidades de género en Cherán nunca imaginé el alcance que tendría en términos personales, sociales, culturales y políticos. En principio, el trabajo figuraba como un acercamiento a las particularidades culturales del ser mujer en un pueblo de reciente reivindicación purhépecha sin que ello negara su historia de larga y mediana data. No obstante, conforme avanzaba sobre el tema emergieron gran cantidad de preguntas e inquietudes que demandaban profundizar no sólo acerca de las mujeres, sino también respecto al mundo de los varones y al mismo tiempo sobre el contexto en el que se vinculan, socializan, tensionan, dominan y subordinan unos a otros y entre iguales. Conjuntamente, era necesario inmiscuirse en el sistema social y cultural que legitima y da lugar a ciertas relaciones y jerarquías de género; es decir, la cultura local, sus mecanismos, aparatos e instituciones. Poco a poco fueron apareciendo tópicos que era necesario desarrollar para tener un panorama histórico y contemporáneo más amplio que facilitara comprender la experiencia en torno al ser, saber ser y deber ser varón y mujer en Cherán así como lo que escapa a tales consideraciones genéricas “tradicionales”.

Hasta este momento, en que planteaba la trama a investigar, el pueblo parecía no tener ningún inconveniente para continuar adaptándose a la moderna vida nacional y global. Sin embargo, en abril de 2011 Cherán experimentó un evento que lo marcaría para siempre. La madrugada del 15 de abril en las inmediaciones de la capilla El calvario tuvo lugar un enfrentamiento entre algunas mujeres y un grupo de talamontes que desde hacía algunos años se dedicaban a talar el bosque de manera irracional y criminal en la región; así como extorsionar, secuestrar y matar ya que actuaban bajo cobijo de un grupo delictivo más complejo y poderoso en la zona y de las propias autoridades locales del momento. Entonces dio inicio el movimiento por la defensa de los bosques en Cherán.

Este enfrentamiento fue el parteaguas de un proyecto y proceso político-social-ecológico que meses después, en febrero de 1012, se consolidaría como un proyecto de gobierno autónomo con base en usos y costumbres legitimado en el origen indígena purhépecha del pueblo. Dicho evento político-social-ecológico pronto se convirtió en un movimiento étnico de tal manera que de inmediato tomó lugar como un referente de las históricas luchas indígenas en búsqueda de la autonomía en el país. Indudablemente con ello emergió un discurso local en torno a lo indígena purhépecha, pero sobre todo, alrededor de las cualidades de varones y mujeres como individuos originarios que resisten al transcurrir del tiempo, a las políticas globales y que mantienen una esencia de ser varón y mujer purhé ligado obviamente a atributos masculinos y femeninos que los colocan como sujetos bien definidos e inamovibles en un marco cultural aparentemente bien determinado frente a la otra cultura: la capitalista occidental, rapaz y destructiva. Con ello, lo purhépecha parecía algo delimitado por la diferencia sustancial con cualquier otra forma de organización humana. Es decir, parecía hacerse manifiesto que lo purhépecha es algo dado en la discontinuidad histórica.

Si bien el panorama social del momento parecía poner en evidencia que se trataba de una sociedad indígena que se alejaba de occidente -lo que eso signifique y desde cualquier forma de interpretación- decidí seguir mi intuición respecto a que había algo más que profundizar, indagar y contar respecto a lo que desde los estudios académicos se denomina género, en Cherán. Así, inicié un trabajo que puso en tensión dos elementos que figuran en la vida de los pueblos indígenas. Por un lado, el género como algo no acabado, ni esencial, ni sustancial sino como un proceso histórico desde la perspectiva de los estudios de género. Además, ficticio, político y preformativo desde la teoría queer. Y segundo, la tradición, ésta última considerada como piedra sustancial sobre la que se sostienen los pueblos indios con pasado prehispánico; muchas veces no cuestionada y pocas veces reflexionada como un fenómeno que tiene lugar o acontece en el plano individual, por tanto, en la conformación de un sujeto cultural. Bajo este enfoque regresé al pueblo y viví allí hasta unos meses antes de finalizar este trabajo. De algún modo fue como regresar a la cultura en la que me había criado, de la que había

salido, con la que había convivido gran parte de mi vida pero nunca experimentado con tanta enjundia ni a través de todas sus instituciones. Por decirlo de otro modo, desconocía algunos aspectos de la misma.

Finalmente, mi familia y yo emprendimos este encuentro con la cultura local de Cherán. Lo que había iniciado como una inquietud meramente profesional en el ámbito de la psicología en la región respecto a las mujeres y sus constantes somatizaciones vinculadas con el sistema cultural de género nos llevaría a indagar sobre la relación entre la cultura purhépecha y la psicología; en sentido estricto, se trataba de preguntarnos sobre qué puede aportar la psicología social a la comprensión de las realidades que se viven en el contexto purhé, sobre la historia de los purhépecha y su vínculo con la inagotable modernidad y ahora vorágine posmodernidad, sobre la dimensión política de la cultura; además, permitió conocer parte de la realidad cotidiana del lugar; esa que no tiene nombre y no figura en los actos representativos, conmemorativos, ni políticos; esa que se teje con los vínculos humanos y no tan humanos; aquella que se compone del cuchicheo, el miramiento y el saludo; la que se traza en el mercado, en la calle, en la cocina, en la plaza y en la fiesta. Por ello, el trabajo no sólo contó con una metodología planeada como la entrevista y la etnografía. Se agregaron elementos como la charla cotidiana y la comunicación personal que emergían en el tiempo y momento oportunos y que a mi modo de hacer ciencias sociales arroja mucha más información sin asaltos; la observación; y sobre todo, la experiencia de estar y ser tomado en cuenta o no por el medio. Por lo anterior, este trabajo no sólo es mi investigación doctoral sino nuestra investigación, la de mi familia. Añadiré que, cuando me propuse indagar sobre las mujeres y los varones no sabía que estaba a punto de andar un camino que me llevaría a lo más profundo de mí mismo y mi entorno sociocultural, por ello, cada paso estuvo lleno de inquietudes, incertidumbres, desesperos, asombros, regocijos y alegrías. En un sentido estricto, había una implicación. Concluiré con que este trabajo representa un esfuerzo académico desde la óptica de la psicología social por entender una realidad social por demás compleja. Por ningún motivo quisiera que se mal interprete este esfuerzo desde ninguna institución,

visión, miramiento o arrebató. Se trata pues de un ejercicio de investigación lo más serio posible sin olvidar la dimensión humana que lo acompañó.

Los estudios de género en la región: la construcción del sujeto de investigación

La presente investigación es un acercamiento al pueblo de San Francisco Cherán (en adelante Cherán) desde los estudios de género. El interés principal fue profundizar en las identidades de género como procesos sociales y psicológicos tanto en el nivel local como en el regional. Con ello, buscaba no sólo dar cuenta de las particularidades que encierra el género en Cherán como pueblo de la región purhépecha sino analizar la manera como el género está vinculado con factores sociales en el nivel micro y macro como la economía, la geografía, la clase social, la política, la educación formal institucional, la migración, edad, entre otros, que en conjunto permiten determinadas subjetividades de género, identificaciones de género y sujetos de género. Con ello, partía de que la masculinidad y feminidad normativas en un contexto autodenominado indígena no figuran como condiciones intrínsecas y naturales a los cuerpos del varón y la mujer, sino eran el resultado de una serie y sucesión de condiciones histórico-sociales que provocaban un efecto de in-corporación de los elementos culturales que las definen. En algún sentido, esta manera de abordar el tema cuestionaba una heteronormatividad impuesta históricamente en Cherán y que ha dado lugar a una estructura y sistema social local, por lo que fue necesario incorporar una visión más amplia que permitiera no sólo entender la manera como se configura la masculinidad y la feminidad en la cultura, sino el género como tal, y ello implicaba considerar las “otras” identidades, como las homosexuales, que si bien parecen difíciles a acceder en el lugar, por lo menos me proponía visibilizarlas.

Cherán es un pueblo que presenta actualmente situaciones culturales diversas por lo que la primer barrera a romper fue considerarlo un contexto semi urbanizado que convive sin problemas con su pasado indígena-rural, por decirlo de algún modo. Lo que muchos pensadores denominan la convivencia de la tradición y la modernidad. Entonces, se trata de un pueblo cuya adaptación a la vida nacional y global ha sido desde distintos

flancos y medios, algunos de larga data no registrados y otros posibles de rastrear a partir de la revisión de textos, documentos e historias del último siglo. Para facilitar al lector situarse en entorno social en cuestión emprendí la revisión de algunos de los pasajes que versan sobre Cherán con una profundidad histórica de alrededor de setenta años de manera que, desde distintas temporalidades, perspectivas, instituciones e intereses, pudiera dar cuenta de los cambios-adaptaciones graduales que han tenido lugar en el pueblo.

De esta manera, el capítulo primero es una revisión de la historia de Cherán a partir de distintos trabajos realizados en el lugar desde el clásico estudio de R. Beals hacia finales de los años treinta y principios de los años cuarenta hasta estudios en torno a la educación institucional y comunitaria que aparecieron alrededor de los inicios del segundo decenio del presente siglo. Del mismo modo, hago una contextualización actual de Cherán. Ambos recursos pretenden conformar una base histórica y contemporánea que conforme una visión general sobre la inquietud que emprendía en el lugar en torno a las identidades de género. Finalmente se trataba de un acercamiento al fenómeno aludiendo a sus vínculos temporales, espaciales y humanos.

Con la consolidación de un gobierno indígena autónomo en Cherán desde 2012 y la emergencia de un discurso basado en la ideología purhépecha se hizo evidente la necesidad de profundizar en el tema de la cultura purhépecha, sobre todo porque no quería limitarme a entender la masculinidad y la feminidad como un efecto lineal cultural. ¿Cómo se configuró? ¿qué podemos considerar como cultura purhé? ¿cuáles son las dimensiones sociales y políticas que la componen? ¿cómo se ha adaptado a la embestida del capitalismo y específicamente del actual capitalismo, sobre todo? ¿podemos considerar una cultura indígena -en este caso la purhépecha- como un destino identitario? Fueron algunas de las preguntas con las que partí para asomarme a la historia de los purhépecha desde la psicología social. Evidentemente los alcances de la disciplina psicosocial eran limitados para entender a fondo la realidad en la que me encontraba y me interesaba. Para salir de este badén recurrí a la antropología; disciplina

social que ha estado presente en la región desde principios del siglo XX y cuyos aportes para comprender el presente de los pueblos de la región son hoy indispensables. Bajo este cobijo me dispuse tratar de entender los procesos históricos que han configurado lo que hoy conocemos como pueblos purhépecha y con ello asomarme a los fenómenos étnicos e identitarios y su influencia sobre el género, poniendo énfasis en la localidad de Cherán. Eso dio como resultado el capítulo segundo.

De la antropología recurrí a estudios que tuvieron lugar con el *Proyecto Tarasco* a fines de la década de los treinta del siglo XX y estudios posteriores hasta la fecha, los cuales han aportado algunas definiciones e ilustraciones sobre la cultura de los purhépecha. Estudiosos como Robert West (1948 [2013]) desde la geografía cultural; Van Zantwijk (1974) sobre culto y religión; Pedro Carrasco (1976) acerca de la religión popular; Luis Vázquez (1986, 1986a) y su amplio trabajo sobre los recursos naturales y antropología política; Gunter Diezt (1999) historia, cultura y etnicidad y Denisse Román (2014) desde la política regional-local, han abordado la región desde distintas perspectivas, de tal modo que, la lectura de estos autores ha permitido elaborar un concepto propio de grupo étnico purhépecha, así como consideraciones en torno a los “límites” y las instituciones que la conforman y sus procesos de cambio. Además, una revisión desde la visión de las fronteras culturales de F. Barth (1976), abonó a entender la actualidad de las fronteras étnicas e interétnicas en el marco de procesos de lucha social, en este caso, la reivindicación toma fuerza en Cherán al emprender la búsqueda, primero de seguridad frente al crimen organizado; después, de legitimarse como población indígena frente al Estado para sostener un proyecto de autonomía. Siguiendo esta línea de pensamiento en torno a la actualidad de las fronteras étnicas en un mundo cada vez más homogéneo globalmente, Cruz Burguete (1998), nos lleva a una reflexión desde un contexto regional en la frontera sur de México en donde apunta que las fronteras étnicas cobran mayor relevancia cuando hay fuertes diferencias sociales, culturales, económicas e históricas en determinados momentos. Su perspectiva invita a repensar los límites culturales purhépecha de Cherán actuales en los que se afianza una identidad indígena

local; la intención es responder a las interrogantes, desde dónde y para qué se promueven estas identidades insertas en un estado social de globalidad.

Sobre el capítulo tercero enfoqué mis esfuerzos en reflexionar en torno a las identidades de género desde tres campos de análisis: el cuerpo, la sexualidad y el sujeto. Con ello abordé lo que consideré constituye el género en el lugar de investigación ya que da cuenta de la experiencia subjetiva y material en el nivel local sin caer en un reduccionismo cultural ya que también permite vincularlo con niveles como el regional y el global pues se trata de una sociedad en un constante vaivén cultural o de experiencias de multiculturalidad. Por consiguiente, me parece que al abordar el género también se trastoca lo más íntimo de una sociedad pues éstas se han organizado y estructuran histórica y culturalmente con base en filtros e interpretaciones de género. De alguna manera, reflexionar sobre la masculinidad y la feminidad fue una ventana a la cultura purhé: a sus límites, sus representaciones, sus instituciones, sus cotidianidades, y sus porosidades y recovecos. Bajo esta idea, podemos hilar las identidades de género como parte de un complejo identitario más amplio dentro de un sistema sociocultural, de tal modo que, este ejercicio nos permitirá entender que el género es histórico, contextual y flexible. En este punto quiero hacer una aclaración, la presente investigación aborda realidades culturales con acento en su dinámica de transformación. ¿Qué quiero decir?, que me interesó reflexionar sobre estos procesos porque a mi consideración dan lugar a fenómenos que nos muestran la complejidad humana individual y social vinculada con un contexto global cada vez más voraz, insaciable y violento. Empero, estos procesos, en un contexto como el de Cherán, tal vez son mínimos. El grueso de la población sigue enlazado con un modelo heteronormativo patriarcal a través de la reproducción de prácticas culturales que hoy figuran como bien de manera insistente. Para quien piense o suponga que este trabajo expone una realidad distinta a la imaginada indígena, no es así. Pueden estar tranquilos de que la cultura purhépecha sigue vigente y lo seguirá.

Para dar cuenta de esa cualidad del género retomaré la propuesta de la teoría Queer (Preciado, 2011; Butler, 2002; Haraway, 1988), porque permite entender el género no

sólo como una construcción social sino como una construcción política, económica, histórica y tecnológica sobre el cuerpo. Además, dicha propuesta teórica invita a cuestionar el cuerpo desde la interpretación biológica desde la ciencia moderna que ha dominado los últimos siglos para reflexionarlo como un performace en el que el individuo actúa las construcciones históricas normativas del ser varón, mujer, gay, lesbiana (Butler, 2002). Así, de un concepto general que es el de las identidades genéricas recupero algunos campos de análisis que desde mi perspectiva las constituyen; a decir, el cuerpo (Elias, Mauss; Bordo, 2003; Cruz, 2013), la sexualidad (Foucault, 1998) y el Sujeto (Badiou, 2009; Foucault, 1974; Pedroza, 2004; Lacan, 1974). Con base en estos campos pretendo dar cuenta de sujetos de género vivos; articulados con el entorno mediato y también allende a sus límites. Por otra parte, pienso en estos no como quienes asimilan directamente la cultura en un contexto sino como individuos cognitivos, lo que brinda la posibilidad de pensar las transformaciones dentro de un esquema de reflexividad. Es decir, se aprende a ser purhépecha, mujer, varón, niño, joven, etcétera. Y también se aprende a no serlo, o se decide no serlo. O lo que es mejor, se gusta de ser y no ser.

Estos procesos me ocuparon a lo largo de esta investigación de ahí que fue necesario repensar la tradición desde su dimensión subjetiva -que acontece en el sujeto-. Para ello fue necesario cavilar en torno a ésta desde tres flancos. Uno, el de la tradición como museo, cuya intención fue retomar la tradición desde sus vínculos con las instituciones que buscan museificar la vida. Los muchos casos de patrimonialización son ejemplos de ello. Un segundo flanco fue retomar la tradición como dispositivo social en tanto que un conjunto de rasgos, aparatos, artefactos y saberes históricos que han dado forma cultural a determinada sociedad y al mismo tiempo conforman un complejo de normatividades y reglamentaciones cuya intención es regular la vida al modo de una cultura hegemónica cuyos tamaños son variables; así por cultura hegemónica concibo un conjunto de conocimientos considerados guía social en un grupo humano. Apelar a la tradición como una forma de vida recta, única, verdadera, válida, excelente es un ejemplo de ello. Por cierto, esta dimensión de la tradición es muy recurrida en los últimos años en

contextos indígenas. Una tercera línea de abordaje es aquella que tiene que ver con la capacidad de agencia de los individuos; desde esta perspectiva, se trata de transformar la tradición, vitalizarla, contextualizarla y actualizarla. Es decir, traducirla. Bajo este enfoque, tradición y sujeto van de la mano no sólo como proceso lineal de recepción-entrega generacional sino como el aporte que un individuo hace a la historia y la cultura a partir de la traducción de la misma, de fungir como traductor. Este último apartado sugiere entender dicha traducción como una posibilidad de creación y libertad, sobre todo cuando se trata de contextos indígenas en donde la tensión entre tradición y cambio social parece inconciliable, pues figura como estructurante al interior de la misma, y es ansiosamente anhelada por un público externo que ve en ella una posibilidad de salir de la violenta posmodernidad. Finalmente esta perspectiva pretende reflexionar el género y lo social lo más posible libre de dispositivos.

La metodología y la experiencia de habitar en el lugar de investigación

La etnografía ha sido una herramienta básica y hasta cierto punto indispensable cuando se trata de acercarnos a una realidad sobre la que queremos indagar. Desde el registro de una pequeña situación social como la dinámica de un aula escolar hasta el de una sociedad entera forman parte de los contextos donde se hace uso de la misma como el gran avío que permite acercarnos a lo desconocido culturalmente para posteriormente entenderlo. Así, por excelencia, la etnografía busca la comprensión temporal y espacial de las realidades (Guber, 2001), por medio de la obtención de información acerca de cómo otras culturas organizan su vida social (Aguirre, 1995). En este sentido, el uso de la etnografía conlleva comprender las culturas como un todo estructurado por múltiples piezas que nos permitan hilar el pasado y el presente de una sociedad. Por ello, no desconocemos que la etnografía ha sido un instrumento fundamental en la historia de las ciencias sociales, sobre todo la antropología, ya que se trata de un medio de acceso a una sociedad que para el investigador es desconocida, con los efectos políticos y sociales que implica.

Sabemos que la etnografía nace en contextos anglosajones cuya intención era adentrarse a un modo de vida distinto, inexplorado y primitivo. Hecho que en la perspectiva de

Aguirre Bazán (1995), nace en un contexto de colonialismo en el que los imperios dominantes buscaban adentrarse y conocer a los dominados; sus sistemas y organización social, así como las singularidades de las otras culturas, evidentemente se trataba de una perspectiva etnocéntrica que hasta el día de hoy sigue vigente. Por ello, para la Guber (2001), respecto al uso de la etnografía en la actualidad, hay una generalidad acerca del uso de la misma; se trata de gente externa cuyo afán es “rescatar” modos de vida considerados como únicos. Siguiendo esta perspectiva, la etnografía contribuyó muchísimo a la instauración de un imaginario social en torno a las sociedades no industrializadas y consideradas poco civilizadas (Guber, *ibíd.*). Ello favoreció que se consolidara un exotismo hacia cualquier sociedad que aparentemente reúne tales características. Sin duda, se funda un modo de acceder a una realidad desconocida a partir de ciertas colocaciones culturales y subjetivas-sujetivas dentro de un contexto y situaciones sociales que constituyen cierta de entrada una epistemología respecto a aquello que nos atañe conocer.

Hoy resulta más complejo el uso de la etnografía pero me parece que se mantiene cierto brío con respecto a ese exotismo buscado por el etnógrafo. De algún modo se trata de la búsqueda de lo irreconocible y lo anhelado depositado en el otro, que muchas veces es el motor del investigador social cuando hace uso de la etnografía como herramienta de reconocimiento. Además, la etnografía se trata de conocer algo que nos es ignoto, eso es lo que le otorga un valor singular y justifica ocupar un lugar en un contexto no propio. En rigor, se trata de la atracción que provoca el otro en tanto que nos genera un hueco susceptible de llenar a través de lo diferente, de lo culturalmente distante, o de otras formas de interacción, organización y festejo. Por ello, es recomendable hacer etnografía en un lugar que no sea en el que habitualmente convivimos. Finalmente, la investigación que hace uso de la misma invita e implica un constante proceso reflexivo acerca de aquello que tenemos en frente, y eso es una cuestión de epistemología, de generar conocimiento desde nuestras posturas y posiciones interpretativas de la realidad. Cuestión que parece dificultarse cuando se hace investigación en el contexto en el que formamos parte.

¿Cómo “superar” esos obstáculos epistemológico-contextuales en esta investigación? Dado que esta investigación se trata de un trabajo de corte etnográfico pero no de manera “clásica” en la que un agente externo se inserta en un contexto específico por elección o determinación sino a partir de una experiencia más personal e íntima porque crecí en el pueblo, luego salí a estudiar y regresé nuevamente para continuar con la misma. Se trata del uso de la etnografía en una modalidad que me permitiera, primero, hacer consciente aquello con lo que ya habitaba y convivía por formar parte de la cultura para, segundo, de esta manera describir la realidad a partir de los registros de campo y por último reflexionar sobre la misma en términos de mis objetivos de investigación. Para recabar información sobre el capítulo de Cherán y la cultura purhépecha recurrí a la observación y revisión de documentos que versaban sobre el tema, así como a la realización de entrevistas realizadas a algunos actores sociales principales de manera que pudiera armar un cuerpo etnográfico que permitiera confrontar la realidad actual con los registros antropológicos previos en la región haciendo una interpretación viva, pues en este caso no se trata de una ignorancia sobre la sociedad en cuestión sino de un tomar distancia de la realidad para reflexionar en torno a Cherán y su membresía como pueblo purhépecha.

Para el capítulo que versa sobre las identidades de género recurrí nuevamente a la entrevista semiestructurada, a la observación participante, así como a comunicaciones personales a modo de pláticas sin protocolo previo que ocurrieron en el momento oportuno. Asimismo, sumé múltiples experiencias personales y familiares en las que de algún modo estábamos involucrados y/o nos involucraban. Finalmente, la presente investigación es una manera distinta de hacer trabajo en campo, sobre todo porque se trata de una labor que trastoca y conmueve el proceso propio de generización. Al respecto, la etnografía general va de la mano con la etnometodología en tanto que la investigación parte de una realidad construida en un mismo tiempo. Es decir, cuando el investigador se adentra a una realidad social está formando parte de la misma ya que

hay lenguajes -verbales y corporales- y significados culturales que describe, analiza e interpreta. Para Coulon (1988),

La etnometodología es la búsqueda empírica de los métodos empleados por los individuos para dar sentido, y al mismo tiempo, realizar sus acciones todos los días: comunicarse, tomar decisiones, razonar... se presenta como una práctica social reflexiva que intenta explicar los métodos de todas las prácticas sociales, incluidas las suyas propias (p. 32).

Para acceder a esta experiencia es imprescindible el lenguaje, en este caso éste ya había sido incorporado por lo que ahora era necesario volverlo un ejercicio reflexivo de manera que la construcción teórica y metodológica sea una realidad compartida e implicada pues de alguna modo compartía los códigos culturales, ya fuera por reproducirlos o no. Lo que nos lleva a la propuesta de las implicaciones de Roberto Manero (1995), en el sentido de que: “el conocimiento aparece como producción o resultado de acciones recíprocas entre el sujeto y el objeto” (p. 248). En este sentido, investigar es compartir y construir a partir del vínculo entre investigador y objeto de investigación. En la medida que el primero se adentra al segundo se configura una realidad mediada por los lenguajes, denomínese verbal, corporal y simbólico que en un contexto dado involucra a los actores. Para Garfinkel (citado en Coulon, 1988), la realidad social está siendo creada constantemente por los actores sociales. De este modo, yo formaba parte del contexto de investigación, lo vivía, lo describía, lo nombraba, lo reproducía, lo interpretaba y analizaba, por lo que finalmente la investigación se convirtió en un ejercicio de cavilación o etnometodológico en el que pretendía poner atención a las situaciones, los eventos y los fenómenos a partir de la información recabada a través de distintas fuentes, del mismo modo que lo propone la antropología reflexiva. Citando a Garfinkel, “que el primer fenómeno problemático a tratar [cuando se emprenden estudios sociales] sea el de la reflexividad de las prácticas y de los logros de las ciencias sociales como actividades organizadas de la vida

cotidiana” (2006, p. 15).³ Además de dar cuenta de una realidad compleja aspiraba a que la investigación fuera una comprensión de la misma pero no como mera descripción y análisis académico sino una inclusión desde el lugar que ocupaba en ella, del lugar en el que me colocaban, el que debía y no jugar, y el lugar que transgredía. En definitiva investigar es establecer una relación entre el hombre y el mundo, un fragmento del mundo social; inseparable, me parece, ya que es una condición de existencia. Y si el acto de investigar es ya una relación hombre-mundo y eso permea la interpretación que se hace de la realidad y el conocimiento que genera, a pesar de la supuesta racionalidad heredada de la ilustración y la institucionalización del conocimiento con la que debiera elaborarse para ser válida. Definitivamente, investigar en el contexto propio se convierte en una relación sobreimplicada ya que involucra una praxis *de facto* en tanto que un ejercicio de habitar la cultura y múltiples sujeciones con las distintas instituciones que la organizan. Es decir, por mucha reflexión que yo llegara a hacer, cuantiosas de las prácticas que demanda la cultura para con quienes estamos inmersos en la misma son muy claras; por tanto, exigía reproducir el canon. Por lo anterior, este ejercicio metodológico-epistemológico se trata de hacer consciente desde qué postura interpreto el mundo mediato e inmediato en un contexto que invita a debatir sobre la manera de vivir las normatividades y al mismo tiempo la oportunidad de flexibilizarlas, dentro de un proceso científico que involucra cargas simbólicas sobre el hacer.

Desde la perspectiva de las epistemologías feministas cualquier investigación desde un principio queda enmarcada en un conjunto de posturas, miramientos y subjetividades que generan determinado discurso respecto a lo que nos interesó conocer e investigar. En este sentido, lo que se enuncie está anclado a nuestra conformación como sujetos de conocimiento motivados por inquietudes, anhelos y deseos personales que nos llevan a querer comprender algo que todavía nos provoca asombro, inquietud o malestar, pero esa comprensión es ya una empresa artificial filtrada por nuestra historia personal y la subjetividad. Desde esta perspectiva, se vuelve pertinente hacer de la investigación una

³ Las corcheas son más.

tarea pensativa de modo que nos permita considerar las dimensiones subjetivas, socioculturales y las relaciones de poder que acompañan estos procesos. Así, volvemos a que la tarea de indagar es un asunto de posicionamiento metodológico y epistemológico desde dónde observamos, percibimos, entendemos y experimentamos la realidad y sobre la cual más tarde generamos una narrativa.

Y, ¿qué es la reflexividad? Para Marcus (1994), la reflexividad se compone de una parte integral de todo discurso y acto de habla, en la medida en que ambas acciones responden a usos del lenguaje. De fondo tenemos que la reflexividad tiene un efecto sobre la producción de conocimiento. Es decir, la reflexividad tiene estrecha relación con el nivel de análisis de cierta realidad que hacemos a partir del cúmulo de datos de información que recibimos y observamos; en este sentido, ésta implica un proceso de tejido fino en el que la experiencia se vuelve necesaria. Con ello tenemos una triada de procesamiento de información (recibir, observar y experimentar la realidad) que nos llevará a un análisis más detallado o no del motivo y cuerpo de la investigación. Además, esta triada nos coloca en determinada posición epistémica. Por tanto, se trata de los lugares desde donde uno enuncia o estructura cierta narrativa, desde dónde uno se expresa como sujeto.

Para Nicolás Schongut y Margot Pujal (siguiendo la propuesta de textualidades de Julia Kristeva) la posición de sujeto puede entenderse como un texto o intertexto de tal modo que nuestra narrativa forma parte de un abanico de textualidades que da forma a un contexto sociocultural. Es decir, nuestra experiencia de investigación está íntimamente relacionada con una estructura social que de algún modo da forma a nuestro discurso en el marco de la producción de conocimiento. Por tanto, nuestra locución no es sólo nuestra sino que está anclada a un contenido social, cultural y político que le otorga sentido. De este modo, la reflexividad puede entenderse como una práctica de posicionamiento de la subjetividad del investigador, donde la subjetividad “se construye a través de un complejo entramado de significados, de afectos, de hábitos, de disposiciones, de asociaciones y de percepciones resultantes de las interacciones del

sujeto y de cómo éste las interpreta/construye a través de los deseos posibles” (Pujal, 2003, p. 139 citado en Schongut y Pujal, 2015). Por tanto, nuestra narrativa forma parte de un texto articulado con otros textos presentes en el proceso de investigación. Evidentemente la reflexividad trata de un ejercicio profundo de nuestro análisis como individuos productores de un discurso que a su vez está mediado por lo social y el lenguaje, lo que a su vez pretende ser una práctica autocrítica en tanto que pensadores. Al hablar de posiciones desde donde unos se informa de la realidad y luego produce un discurso se torna necesario re-pensar las diferentes dimensiones que entran en juego en nuestra exploración social. Y por dimensiones se trata de tomar en cuenta el papel que juegan nuestras motivaciones, anhelos, estrategias e instituciones desde donde abordamos la realidad inquirida. Asimismo, la propia información recabada, los actores sociales inmiscuidos, desde dónde se enuncia, etcétera. En el fondo se trata de contextualizar de manera extensa la investigación.

El proceso de recopilación de información en el presente trabajo se llevó a cabo en dos dimensiones. Una, mediante entrevistas aplicadas de manera aleatoria sin una selección previa con personas que me encontraba en el camino. La intención fue la de recopilar información de personas con las que no había un involucramiento previo que delimitara el contenido de las entrevistas; así mismo, no se consideraron personajes que figuraran como reconocidos en el lugar, salvo en un caso que fue la entrevista realizada al tata kerí T. E. quien con previa cita accedió a responder unas preguntas. Las edades fueron diversas, así como su condición civil y económica. Sin embargo, un parámetro de clasificación etárea dividieron a los informantes en menores de veinte años y mayores de veinte años. Del mismo modo, las situaciones en las que se abordó a las personas se apegaron lo más posible a la vida cotidiana del lugar para no generar una forma de dispositivo que arrojara información con un sesgo político. Dos, respecto a las situaciones cotidianas en las que por alguna razón me encontré en el momento oportuno llevé un registro de lo dicho para posteriormente analizar el contexto y la información propiamente. El propósito fue atender a ciertas formas de tomar distancia respecto al campo, es decir, se trató de un ejercicio de desapego respecto a la cultura de la que

formaba parte. Además, el discurso que generaba invitaba a una constante reflexividad respecto a mi posición como investigador en una plataforma teórica.

Con lo anterior quiero expresar mi constante preocupación por pensar desde dónde elaboraba mi discurso respecto al tema del género en Cherán. Por un lado, emprendía mi labor de la mano de la teoría queer y la antropología con perspectiva de género, lo que me situaba de facto en una posición específica que me apoyaría a interpretar la realidad empírica. Por otro, en la medida que avanzaba en mi empresa me esforzaba en pensar el lugar desde el que enunciaba mi discurso. Evidentemente ello no significa que haya logrado totalmente un trabajo cuya objetividad merezca mención especial. Contrariamente, esta investigación es un medio para comprender la magnitud política, cultural y social que encierra una investigación.

Psicología social como marco teórico de referencia

En este apartado construyo un marco teórico que apoye y abone a la discusión en torno al tema de la cultura purhépecha en tanto que sistema cultural en el que tienen lugar distintos procesos/fenómenos sociales locales-regionales dentro de los cuales anclo aquellos que refieren a las identidades de género y étnicas como fenómenos psicosociales. Lo que se pretende es poner en tensión; por un lado, la perspectiva socioconstruccionista que asume la cultura como un proceso dinámico y actualizable; y por otro, el enfoque esencialista y homogenizador que ve la cultura como exclusiva e inalterable en determinado grupo social para aportar una reflexión que permita superar tales dicotomías. Además, propongo analizar la incidencia del actual proceso político en la cultura considerando los distintos mecanismos que la intentan delimitar, validar y legitimar. Este último elemento me parece indispensable para entender las formas de experimentar la cultura, las identidades y el género.

Para adentrarme a este contexto social lo haré desde el enfoque teórico de la psicología social como deconstrucción de la psicología clínica, dominante y eurocentrista; específicamente, la psicología social crítica, la psicología comunitaria y la psicología

social de la liberación como propuestas regionales latinoamericanas que surgen en un contexto de países con características propias y al mismo tiempo compartidas en tanto que conllevan historias de colonización de sus pueblos de origen prehispánico mesoamericano; proyectos de nacionalización; procesos de reivindicación étnica; condiciones socioculturales actuales de marginación, exclusión y vulnerabilidad; políticas de Estado que atentan contra sistemas propios de cultura, un sistema económico de despojo y devastación, entre otras. Empero, no pierdo de vista que también son sociedades altamente dinámicas; con capacidad de negociación y adaptación; en constante vaivén de lo local a lo global; en intercambio de información con el exterior; con alta tecnologización de la vida cotidiana; con historias locales propias; con dinámicas particulares de habitar, festejar, delimitar y otorgar sentido a sus realidades sociales.

Psicología social y cultura purhépecha

La cultura es un complejo biosocial cada vez más difícil de desarticular en elementos que, en condición aislada, den cuenta de su relación con la estructura social y con los individuos que la componen, producen y reproducen; además, la interrelación de esos elementos permite una complejidad actualizada de culturas en un mundo globalizado, interconectado y dependiente en múltiples modos y grados. Gran parte de esa complejidad radica en la capacidad, y al mismo tiempo dificultad, de ser gregario, de interactuar, articular, organizar y desorganizarse con otros seres humanos en un espacio compartido, comunicado y delimitado. Si algo ha caracterizado al hombre como ser vivo dentro del mundo natural es su capacidad para colectivizar, hacer, producir, crear, destruir y adaptarse al medio ambiente inmediato para constituirlo y darle forma según sus propias percepciones, sensaciones, emociones, afectos, pensamientos y razonamientos. En este sentido, el ser humano adopta el ambiente y lo traduce en fenómenos sociales, en cultura.

Ante lo expuesto, la relación entre la psicología social y la cultura purhépecha desde esta experiencia de investigación queda enmarcada por la manera cómo la disciplina

social se acerca al contexto en cuestión o la manera desde dónde se observa ese complejo denominado *cultura purhépecha*. Además, este ejercicio se nutre de la vivencia, socialización y de habitarla en primera persona. Por ello, es necesario trazar desde dónde, cómo, porqué, la psicología social puede aportar a dar cuenta de este fragmento de realidad social denominada geográficamente y políticamente Cherán. Entonces, es necesario aclarar desde qué propuesta teórica de la psicología social abordaré esta investigación.

La psicología social como disciplina científico-social más o menos delimitada en el estudio de la cultura y los fenómenos psicosociales que en ella acontecen es joven y diversa, aunque su origen puede ser tan distante como la antigua Grecia y sus filósofos pensadores sobre la vida, el individuo y la sociedad. De este modo, establecer con precisión cuándo, dónde y con quién nace la psicología social es meramente arrojo (Ovejero, 2011b). De manera breve, la historia de la psicología social puede resumirse en dos maneras según el quehacer la disciplina. La primera, la Psicología Social Psicológica (PSP) y la segunda, la Psicología Social Sociológica (PSS). Pueden describirse de la siguiente manera:

La Psicología Social Psicológica (PSP) admite que es posible proporcionar definiciones diferenciadas, tanto de los fenómenos psicológicos como los sociales... mantiene que es posible utilizar los métodos de las ciencias positivas para analizar esta relación y encontrar leyes generales que las regulen... La segunda sostiene que lo psicológico y lo social son una suerte de tejido sin costuras, por lo que resulta difícil poner un límite que marque dónde empieza un fenómeno y dónde termina otro (Ibáñez, 2003, p 53-54).

Como podemos ver, la psicología social ha tenido influencia del positivismo que históricamente ha determinado el hacer de las ciencias y el conocimiento, por lo que no es extraño que parte de sus propuestas tengan un enfoque que pretende eso denominado objetivo y verdadero en la explicación de fenómenos psicológicos, y con ello dar

respuesta a los fenómenos sociales. Sin embargo, desde la década de los sesenta y setenta en un periodo histórico para la disciplina conocido como *la crisis de la psicología social* hay un giro en la manera de entender, hacer y practicar la sociología social y ello tiene que ver con que la disciplina comenzaba a abandonar ciertas ingenuidades que había heredado de la modernidad. Con ello se pretendía dismantelar el dispositivo autoritario en el que se había convertido la psicología social (Ibáñez, 1994; 2003) que en su afán de entrar en el catálogo de las ciencias estrictas fue absorbida por el positivismo; sus técnicas, instrumentos, validaciones y todo lo que caracteriza a la ciencia verdadera. Además, para Iñiguez (2003), esta crisis tenía como referente la transformación de un paradigma científico fundamental en las disciplinas vecinas. Bajo este esquema, al interior de la psicología también se ha cuestionado esta manera de hacer psicología social y ciencia social por los sesgos que implica, pues los alcances sobre el conocimiento en una realidad psicológica dada, eran limitados. Al mismo tiempo, la psicología social ha propuesto alternativas para la comprensión de los fenómenos psicosociales, de este modo, da un giro respecto al ejercicio de la psicología social. De este modo la psicología social de corte sociológico pugnaba por tener por objeto de estudio la interacción social entendida desde Allport (1969) de la siguiente manera:

Los psicólogos sociales consideran a su disciplina como un intento de comprender y explicar de qué manera el pensamiento, el sentimiento, y el comportamiento de los individuos está influenciado por la presencia de otros, ya sea ésta real, imaginada o implícita (p. 6).

Para algunos autores (Ibáñez, 2003; 2004; Iñiguez, 2003; Ovejero, 2011; Domingo, G. s/f), la psicología social de corte sociológico tiene origen en el siglo XIX con Giambattista Vico, quien propone la importancia de la historicidad de los fenómenos sociales para el estudio de los fenómenos psicológicos. Hecho de vital importancia para la época porque aunque no se reconozca oficialmente como psicología social, la idea descentraliza al individuo como el lugar donde tiene lugar la psicología. Pero, la

disciplina adquiere forma de ciencia en el siglo XX más o menos en la década de los setenta, justamente en un periodo de crisis después de un periodo histórico más o menos llano del que según Ovejero (2010), la psicología social no ha salido debido a que un sector perteneciente a la misma insiste en comprender las realidades psicosociales a partir de la instrumentalización.

Vemos que desde sus inicios emergen dos formas de psicología social; una de carácter Psicológico y otra de carácter Sociológico. Al mismo tiempo, podemos entender que con la aparición de estas dos propuestas adquiere importancia la esfera social-cultural en el estudio de los procesos psicosociales, aun cuando la misma psicología había sido influida por la ilustración y el positivismo dominante en la historia de las ciencias. Las dos propuestas mencionadas tienen una geografía fértil para su desarrollo; la psicología social de corte sociológico se desarrolla en Europa principalmente, y la psicología social de corte psicológico nace y se desarrolla en Estados Unidos bajo un esquema pragmático y aplicado. Ambas se ha expandido hasta la actualidad de tal modo que ambas forman parte de la currícula universitaria y la práctica profesional en la mayor parte del globo.

Bajo idea de que la psicología social debe contemplar las distintas dimensiones que integran y configuran un contexto social, además de la historia. Retomo la propuesta constructorista de origen europeo, que se desprende de la PSS, como primera base teórica para definir la psicología social como la disciplina académica que se ocupa de los fenómenos individuales y sociales en términos de ideología y comunicación. Los primeros entendidos como sistemas de representaciones y actitudes que desembocan en prejuicios, estereotipos, creencias, etcétera. Los segundos entendidos como intercambios lingüísticos y no lingüísticos que se dan entre individuos y grupos sociales. (Moscovici, 1984). En conjunto, se trata de círculos de mensajes e información que se transmiten de unos a otros para dar lugar a fenómenos psicológicos y sociales que a modo de representaciones sociales dan forma a la realidad social, una realidad inmediata pero no estática. Es fundamental entender que para la psicología social, la

separación entre lo individual y lo colectivo se plantea como una noción científico-disciplinaria a superar ya que uno está en estrecha relación con el otro. Bajo este entendido, la psicología social analiza y explica los fenómenos que son simultáneamente psicológicos y sociales (Ibíd.), ya que no debemos suponer que en lo individual obedecemos a leyes psicológicas mientras que en grupo asumimos las leyes de la realidad objetiva como la economía, la política, etcétera. Del mismo modo lo propone Ibáñez (2004), quien apunta a que la psicología social es la disciplina que estudia cómo los fenómenos psicológicos están determinados y conformados por procesos sociales y culturales, en los que el lenguaje, lo simbólico, los significados, las representaciones están presentes. Así mismo, (Fernández Ch., 2011), propone entender la psicología social como la disciplina que estudia lo individual y lo social, que resulta en aquello que sucede no como mera interacción de lo material (social) y lo simbólico (individual), sino de las posibilidades de establecer o no interacción en tanto que una suma de condiciones sociales se encuentran con una suma de individuos en los que cada contacto da lugar a distintas formas de percibir y experimentar lo psicosocial. Por ello, para Fernández Ch. (1986), la realidad o las realidades son una comunicación colectiva, y lo que sucede en la realidad es objeto de experiencia posible. Al mismo tiempo, en la medida que la comunicación se expande, la realidad crece, se desarrolla y se enriquece. Hablamos entonces de que a la comunicación se le suman lenguajes que no estaban y que en el presente los individuos actualizan porque hacen que la realidad se invente a sí misma. En un sentido estricto, se trata de entender que toda psicología es social, los distintos niveles de lectura sobre los fenómenos que estudia son las variaciones que otorgan características singulares según la forma de entender lo psicológico. Sin duda nos encontramos frente a la necesidad de pensar la sociedad de otra manera (Ibíd.). Una de las características del estudio de lo social desde la mirada psicosocial es que al estar relacionados lo individual y lo social, éstos se transforman mediante su relación, hecho que nos lleva a pensar en un ciclo interrelacionado donde lo colectivo influye al individuo y el individuo da lugar y forma a lo colectivo en el que de fondo tenemos la interacción como plataforma de acción y quehacer, o no.

El interés de la psicología social, desde este enfoque, se centra en dejar de acentuar definiciones psicologistas sobre fenómenos individuales y sociales en los que el individuo tomaba vital lugar por ser el centro de análisis. Tal perspectiva es sólo un legado de la ilustración en la que el individuo era el lugar dominante, por lo que bajo esta disposición había que explicar el porqué de la conducta humana y su argumentación tendría que encontrarse fundamentalmente en el individuo aislado y cuantificado. Desde este enfoque, la psicología social psicológica, que parte de la psicología pensada individualmente, intenta “explicar cómo se relacionan los estímulos físicos y la respuesta psicológica en los experimentos psicofísicos y en cómo y con qué velocidad se responde a distintos estímulos en los estudios de tipo de reacción. Pero fueron el funcionalismo, el conductismo y el sistema gestalt los que hicieron de la psicología, fundamentalmente una ciencia semejante a la fisiología” (Díaz-Loving, R. s/f, p. 354).

Por otra parte, la psicología con énfasis en lo social ha pretendido a través del tiempo maneras distintas de dar cuenta de los fenómenos psicosociales a los que la tradición científica positivista ha empleado e impuesto y a los que en palabras de Ovejero (2011), no ha dado respuesta. Ello, ha llevado a la disciplina a encontrarse en distintas crisis, en distintos periodos frente a la comunidad científica por una parte. Por otra, a la necesidad de repensarse constantemente, pues su *objeto* de estudio es una actualización constante o un vaivén psicosocial. De esta segunda enfrenta, la psicología social tendrá que adaptarse a los tiempos recientes, a las emergentes condiciones socioculturales que dan lugar a las actuales formas de lo psicosocial. Bajo la mirada de Ibáñez (1994), se trata de formular preguntas que nos permitan acercarnos a las realidades, acercarnos y ser útiles a las mismas. “La psicología social sociológica enfatiza en la transformación del orden social, es una psicología implicada en los procesos de emancipación y de cambio social” (Ibíd. p. 233). Aunque es visible que la psicología social ha tenido su propio proceso de desarrollo científico en términos de perspectivas diversas desde dónde abordar la realidad social; me parece pertinente retomar la propuesta con énfasis en lo social; más aún, la psicología social pensada desde esta parte del mundo, desde la

región latinoamericana, ya que considero que todo contexto es un proceso y producto histórico en interacción y comunicación, y en este sentido, apoyará a entender la complejidad del entorno psicosocial cheranense. A continuación esbozaré las propuestas de psicología social desarrolladas en el contexto Latinoamericano para ir esbozando desde dónde pueden aportar al paisaje social purhépecha de Cherán.

Psicología social latinoamericana

La psicología social de corte sociológico adquiría presencia en países desarrollados pero su propuesta, aunque muy bien recibida en el continente americano, dejaba un sabor todavía amargo para los psicólogos sociales locales, especialmente en Latinoamérica, por las dificultades que implica trasladar una propuesta teórico-académica ajena a un contexto de trabajo diferente histórica, política, económica y culturalmente. Ante esta situación, emerge la psicología social en el nivel regional latinoamericano frente a otras formas de hacer y pensar la disciplina, su desarrollo se caracterizaría por la intensidad y pasión; su quehacer se enfocaría en la complejidad de las realidades sociales en poblaciones con características en común, entre ellas la historia y los procesos de colonización, la violencia constante hacia estos pueblos, las condiciones económicas y de marginalidad en las que han vivido por siglos, entre algunas más. Lo que desde la mirada de la psicología social colectiva ha tornado a esta región del centro y sur del continente con características de tipo sensible. Podemos expresar que, son sociedades movidas por los afectos, entendiendo por ello, aquello que forma parte de la realidad social pero no puede, quiere o tiene que ser nombrada tácitamente de manera científica porque se trata de un proceso más bien emotivo, sentimental, simbólico (Fernández Ch., s/f). Así, lo que entra dentro de lo afectivo, como objeto-afecto de estudio de la psicología social latinoamericana son, por ejemplo, los movimientos de masas y multitudes, revueltas, violencias, enamoramientos, artes, y lógicas y significaciones de la vida cotidiana que [...]no obstante juegan un papel

central tanto en la política como en las relaciones personales (Fernández Ch., 2009, p. 4), en las que el individuo participa de manera activa e inventiva como actor social.⁴

Ante el desarrollo de una psicología social en Europa y Norteamérica, pero ante la posición o jerárquica que esas propuestas presentaban para la comprensión de los fenómenos acaecidos en América Latina, en la década de los sesenta la psicología social del continente tiene sus primeros encuentros e intentos por generar un proyecto de disciplina social científica desde lo regional tomando en cuenta características históricas, políticas, culturales y económicas propias a ésta área geopolítica. La propuesta, como alternativa latinoamericana para comprender la realidad social, surge como intentos por comprendernos real y directamente desde una mirada que no sea la mirada de la colonia, sino la propia, o lo más íntima posible. Fue un proyecto “estimulado por la especificidad del contexto socio-económico de América Latina y los conflictos que históricamente han marcado las aspiraciones de independencia de los países de la región, y que tomaron una connotación muy particular en la década de los años sesenta” (González Rey, 2004, p.1). La intención al considerar estos elementos como fundamentales en el estudio de la psicología social fue partir de premisas teóricas y metodológicas que dejaran de lado a la psicología social tradicional dedicada a la medición de rasgos de la personalidad, actitudes o percepciones de ciertos grupos sociales mediante el uso de la psicometría. Pichón-Riviere fue uno de los pioneros de la psicología social en Argentina hacia la década de los ochenta del siglo XX al cuestionar la dogmatización del psicoanálisis en el continente que además de la psicología clínica. A consideración de Riviere, sólo se habían traspasado de otros contextos sin cuestionarse, institucionalizándose *de facto*. La propuesta de psicología social de Riviere acentuaba su carácter dialéctico entre la estructura social y el inconsciente del sujeto (González, 2004).

⁴ Al utilizar la palabra invención lo hago bajo la idea de hallazgo, creatividad, descubrimiento en un sentido de hacer desde dentro.

De la crítica a la imposición de modelos psicológicos empleados en Latinoamérica, no hay duda de que la primera psicología social del continente tenía una fuerte influencia psicoanalítica, pragmática y esencialista. No obstante, poco a poco se animaba a retomar el factor social como parte de los procesos que estructuraban psicológicamente al individuo, con lo que dejaba de considerarse sujeto relacional y pasaba a considerarse un sujeto emanado culturalmente. En 1960 en Venezuela se publica el texto *Psicología política y las posibilidades de investigación del carácter nacional venezolano* de José M. Salazar. Dicho artículo fue el primero que retomó el tema de la política dentro de la investigación psicológica. Asimismo, en distintos países de Latinoamérica aparecen trabajos en los que la psicología social retoma el factor social y cultural para analizar procesos psicológicos en los que el individuo se encuentra inmerso. En Brasil se reconoce a Silvia Lane, en México Díaz Guerrero es un referente inmediato, además de Jorge Molina y Germán Gómez, en Cuba Sorín y Fuentes (Montero, 1986).⁵

La psicología social latinoamericana de algún modo se adentra al origen histórico y cultural de lo que se puede considerarse psique social, entendiéndola por su etimología como “alma humana” en tanto que algo objetivo y mental, rompiendo así con la naturalización de la psique misma en la psicología social dominante, científicista y positivista al dejar de lado la realidad objetiva en tanto que estructura social que influye en la estructura mental o psíquica del individuo. El periodo de emergencia de esa propuesta tiene principio en la denominada “crisis de la psicología” como ciencia positivista, eurocentrista (Lane, S., 1984), que no daba cuenta de la complejidad de los grupos sociales, no sólo los minoritarios o vulnerables, sino de contextos con características específicas en Latinoamérica.

Después de varios y diversos encuentros académicos en distintos países de esta región, se plantea un proyecto de psicología social que en palabras de Maritza Montero, “debe reflejar los problemas de la realidad social en que se hace; tomar en cuenta la estructura

⁵ Cada país latinoamericano presenta características singulares respecto a quienes se consideran referentes de la psicología social. En el caso de México, Díaz Guerrero es reconocido y al mismo tiempo cuestionado por su ejercicio repetitivo de la psicología pragmática dominante aplicada al contexto mexicano.

económica y social y sus efectos en la formación del ser social; ubicar la conducta en su contexto social, sin por ello reducirla a particularidades” (1994, p 35-36). Por ello, para Fernández Ch. (1994), “la psicología social tiene su centro: el individuo y la interacción... en torno al cual giran los individuos, los grupos, las instituciones, y en general todo aquello que desde allí se conciba como realidad psico-colectiva”. En efecto, el quehacer de la psicología social Latinoamericana busca ser reflexivo, dialógico, con capacidad para generar cambios en distintos niveles de posibilidades. De acuerdo con Petit et al. (2015) “para que una psicología sea verdaderamente transformadora, debe transformarse a sí misma, por esto la premisa [es] plantear la necesidad de un nuevo paradigma acorde a las realidades latinoamericanas, una ética de la transformación y una epistemología que desestabilice las fronteras disciplinares de las ciencias sociales y humanas” (p. 305). Y es que poner en la mesa de discusión las problemáticas, las tensiones, las desigualdades que atañen a la realidad social es probablemente el principio de un proceso de cambio en favor de quienes están inmersos en esas realidades, en esas *otras* realidades. Me parece que en rigor se trata de hacer consciente aquello que por “naturalidad”, “ejercicio del poder” o “tradicción” no se cuestiona y que no siempre y/o no del todo contribuye al desarrollo completo de quienes componen (habitan) esas realidades. Al respecto, Norman Long (2015), hace un análisis de las fronteras que diferencian a la antropología cultural de la psicología y pone el acento en que la antropología tiene que dejar de sólo describir el significado social de aquello que envuelve al individuo en términos sujeción cultural. Para el autor, la psicología puede aportar al análisis de lo que implica la experiencia cultural en términos de emociones. A lo que yo agregaría, afectos, interacciones, lenguajes, comunicaciones, que en una disposición más amplia, la psicología puede aportar a la comprensión de la realidad social tejida por relaciones y conflictos sociales, por el lugar del individuo en la cultura en tanto que sujeto cognoscente y emotivo. Por lo anterior, sugiero entender que el papel de la psicología es facilitar nuevos paradigmas para la comprensión de las realidades sociales y humanas en contextos específicos con necesidades e historia propia, influida por distintos modelos políticos y económicos externos que con el paso del tiempo han dejado huellas en esos habitantes. Así, una vez

comprendidas estas realidades aportar mediante intervenciones que apoyen a que las sociedades generen estrategias de desarrollo social sin atentar contra las decisiones de los propios grupos sociales.

La psicología social fue desarrollándose y poco a poco emergían propuestas locales que profundizaban en las características materiales e históricas de las sociedades que abordaban. Bajo este criterio, la psicología social en América Latina tomó tres caminos. Primero, una psicología crítica que se desprendía del ejercicio de la psicología social tradicional con enfoque experimental con la diferencia de que su labor teórico-metodológica indagaba en realidades sociales específicas bajo la idea de modificar la realidad social en cuestión, reflexionando desde una posición que toma en cuenta las condiciones materiales, políticas, económicas e históricas de la población en la que se sumerge para proponer y hacer contribuciones que resuelvan problemáticas de la vida diaria. Para este ejercicio disciplinar, se trató de dar cuenta de la constitución psicosocial del individuo en la cultura. Como segunda propuesta aparece una psicología social que acentuaba su práctica, metodología y teoría en el trabajo e intervención directa con grupos sociales, sobre todo grupos vulnerables en distintos contextos, propuesta que hoy se reconoce como psicología social comunitaria. Finalmente, aparece una psicología con enfoque teológico que más tarde se conocería y reconocería como psicología social de la liberación cuyo principal exponente y pensador fue Ignacio Martín-Baró, jesuita español nacionalizado salvadoreño quien trabajó arduamente con campesinos marginados en ese país latinoamericano en busca de mejores condiciones materiales para desarrollarse psicológica y socialmente; en un sentido estricto, procuraba mejores condiciones de vida para las clases no dirigentes de El Salvador. Además, Martín Baró se adentró en el estudio filosófico y psicológico de Latinoamérica resaltando sus características en común, enfatizando en que la psicología social debía ser contextualizada en la realidad psicológica y social haciendo una crítica fuerte a la psicología clínica dominante y a una psicología social tradicional positivista, individualista, psicologizante, con visión homeostática y ahistórica (Tupan, s/f). En conjunto estas tres corrientes teórico-metodológicas que nacen en Latinoamérica

conforman un frente de la psicología social que expresa comprender y transformar la realidad social y política de los pueblos históricamente marginados y evitados en esta parte del mundo. En palabras de Montero (2004), se trata de “tres expresiones del quehacer, del cómo hacer y del pensar psicológicos” (p. 2).

Psicología social comunitaria

La psicología comunitaria en América Latina comienza a gestarse más o menos por la década de los cincuenta en Estados Unidos. Sin embargo, Newbrough (1992, citado en Wiesenfel 2002) distingue tres fases de la psicología comunitaria.

La primera abarca desde 1965, año en que se realizó la conferencia Swampscott a la cual se le atribuye el nacimiento oficial de la disciplina, donde se pretendió definir y desarrollar los modelos de entrenamiento del psicólogo comunitario, hasta la conferencia de Austin en 1975, que marca el cierre del primer periodo con el reconocimiento de la posibilidad de entrenamientos alternativos en psicología. La segunda etapa abarca de 1975 a 1989, y se caracteriza por un énfasis preventivo en la salud mental comunitaria orientada por el enfoque ecológico y el abordaje de problemas sociales, su abordaje interdisciplinario y la integración del conocimiento generado (Wiesenfel, 2002, p. 48).

En un principio la psicología social comunitaria consistía en el trabajo directo con un grupo social para resolver problemas locales a partir de agentes de cambio; es decir, individuos instruidos en la profesionalización desde una perspectiva científico-social que abordaban y asistían a los grupos en cuestión. Esta etapa es reconocida como la de desarrollo comunitario (Montero, M., 1984). Más que como una propuesta disciplinar acabada, hacia la década de los setenta la psicología comunitaria adquiere una perspectiva social en la que el psicólogo fungía un papel activo de la misma manera que el individuo que formaba parte de los grupos con quienes el profesionalista social intervenía. Para la década de los ochenta ésta perspectiva social toma dirección propia, con límites más claros de tal manera que queda definida como:

Una psicología para el desarrollo en la que el individuo adquiere un papel central como principal agente para el cambio social. A partir de esta época el quehacer de la psicología comunitaria se define como el estudio de los factores sociales que permiten desarrollar, fomentar y mantener el control y poder que los individuos pueden ejercer sobre su ambiente natural y social, para solucionar problemas y lograr cambios en esos ambientes (Montero, M., 1984, p. 390).

De algún modo, la psicología comunitaria apoya y aporta a que el conocimiento profesional brinde a las poblaciones “la posibilidad de reconocer el poder de hacer en todos los seres humanos y por consiguiente, la capacidad de convertirlo en una fuerza motivante” (Montero, 2002). Esta última descripción corresponde a la tercera fase de desarrollo de la psicología comunitaria, que tendría fecha de inicio hacia finales de la década de los ochenta y principios de los noventa a la actualidad. En perspectiva, la psicología comunitaria adquiere, siguiendo el sentido de las citas anteriores, la responsabilidad de ser un instrumento para el cambio social que deje un poco o mucho las aulas y cubiles de investigación y se adentre en el campo, en la cultura, en la sociedad, en la interacción humana; pero, no sólo como observador externo, sino como agente participativo en la sociedad misma, entendiendo por participativo el hecho de poder responder alternativamente a problemáticas de cualquier índole que promuevan y/o legitimen la inequidad, la injusticia, la discriminación y la inseguridad en cualquier contexto, especialmente en los más vulnerables. Por ello, la psicología comunitaria pretende que los individuos logren cambios en los ambientes y la estructura social (Montero, 2004, p. 3).

Académicamente la propuesta de la psicología comunitaria enfrenta fuertes retos metodológicos y epistemológicos que deben tomarse en cuenta al momento de proponer conocer y reconocer a la población en la que se trabaja y al mismo tiempo traducir ese conocimiento en propuestas de intervención. Para ello, la disciplina propone entender a la comunidad como paradigmas (Wiesenfeld, 2002), y por qué no, atenderla en tanto que poseen un conjunto de conocimientos que les permiten organizar su realidad social.

En este sentido, esos paradigmas poseen las propiedades de la cultura; por tanto, no son estáticos, se renuevan, hay revoluciones (Kuhn, 1965), y es allí donde adquiere vitalidad el quehacer del psicólogo comunitario como facilitador de conocimiento que contribuye a la organización de la gente adquiriendo al mismo tiempo un compromiso dentro de la sociedad. Retomando el legado de Freire y Borda quienes influyeron en la emergencia de la psicología comunitaria, los psicólogos deben tener un compromiso crítico con las personas con las cuales trabajan. Ello implica una constante actualización de las condiciones en que se encuentran los contextos sociales porque las personas no permanecen estáticas sino que se mueven conforme lo marcan agentes macro, llámese política y economía principalmente, y agentes individuales, entiéndase aquellos factores volitivos que empujan el movimiento.

Psicología social de la liberación

La psicología de la liberación plantea asumir a las personas dentro de un proceso histórico que discurre en movimiento, es evolución y cambio. Ello implica que el contexto o los contextos no son lineales y estables, sino, que las condiciones no siempre son las mismas a las experimentadas en distintos periodos temporales. Por condiciones hay que entender aquellos factores que intervienen en la construcción de la realidad social: entre ellos políticos, económicos, geográficos, étnicos, de género, educativos, laborales, tecnológicos, entre otros. Así, la psicología de la liberación se constituye como una psicología de las ideologías latinas, entendidas como representaciones materiales y simbólicas dentro de procesos sociales que dan singular forma a las realidades latinoamericanas; la socialización toma un lugar preponderante en esta propuesta; pues para Baró (2005), ésta es un proceso histórico que transforma y reinventa tanto a la persona como a la sociedad en un momento histórico determinado. Abordar las realidades desde esta perspectiva implicaría, “romper con lo que Martín-Baró llamó la “esclavitud de la psicología” que él resumió en el mimetismo cientista, la carencia de una epistemología adecuada y los falsos dilemas en que nuestra psicología se debate (González Rey, 2004, p. 8). En otras palabras, “desenmascarar [...] aquellas formas de sentido común que operativizan y justifican un sistema social explotador y

opresivo (Tupan, s/f, p. 117). Agregaría, considerando nuestro contexto latino actual y vigente en el que estos contextos también se mueven conforme a jerarquías, que además debemos considerar desenmascarar las formas de dominación-discriminación ejercidas desde dentro de los grupos minoritarios. Quiero decir que, se trata de no justificar las formas de operativizar, jerarquizar, explotar, aislar y oprimir, que son emprendidas por miembros de los mismos grupos desde esferas y posicionamientos políticos, académicos, profesionales, de género hacia el resto de la población; de tal modo que se puede caer en una insistencia por establecer fronteras sobre un deber ser que permite a los individuos ser incluidos o no en la sociedad para de esta manera mantener un *status quo* bajo discursos que resaltan las cualidades que conforman ese deber ser.

La psicología de la liberación apunta a desvanecer las fronteras que separan a las minorías populares -entendidas como campesinos, indígenas, obreros, personas en situación vulnerable- y la clase privilegiada en cualquier contexto latinoamericano. Aludiendo a la capacidad cambiante de la sociedad, la psicología de la liberación se ha centrado en el trabajo con pueblos al margen de la globalización. Muestra de ello es el congreso internacional de la disciplina realizado en Perú (2014), en el que se abordó el tema de los alimentos transgénicos introducidos en sociedades latinas por empresas transnacionales que buscan rezagar la alimentación local y los modos propios de cultivos. Sin dejar de lado su espíritu libertador, la psicología de la liberación actual se adentra en temas de pueblos en resistencia ante la globalización y el capitalismo; además, reconoce la necesidad de cambiar la situación desfavorable en que viven muchas de las poblaciones indígenas de la región latina del continente. Se trata pues de desarticular aquellos aparatos ideológicos que han dado lugar a subjetividades verticales o clasistas según el ejercicio del poder político en el que participan las ciencias, la academia, la economía, la religión, para transformar la realidad por medio del conocimiento (Martín, Baró, 1990). Ahora, al reto para la psicología social se suma diversificación de las sociedades vulnerables en tanto que también poseen una jerarquía local que deviene en una estratificación social al interior, que da lugar a emergentes forma de discriminación, racismo, violencia, apegadas al estilo de vida globalizado en

estos momentos presente en casi cualquier región del orbe. Para la psicología social de la liberación no debemos perder de vista que “la psicología latinoamericana debe tener como meta la liberación. Lo que implica 1) propiciar una forma de buscar la verdad desde las masas populares. 2) crear una praxis para la transformación de las personas y sociedades a partir de sus potencialidades negadas. 3) Descentrar la atención del status científico de la psicología de sí misma” (Martín-Baró, 1986). Y por liberación se entiende “el rescate del potencial de recursos que esas personas [que se encuentran en condiciones de vulnerabilidad] tienen para lograr transformaciones, muchas veces invisibles para ellas mismas debido a condiciones históricas, culturales y sociales” (Montero, 2004, p. 9).

Pensar una psicología social en contextos indígenas

Bajo este subtítulo pretendo elaborar una reflexión en torno a las posibilidades, posturas, actitudes y medios con los que cuenta la psicología social para abordar escenarios indígenas después de un breve recorrido por las propuestas regionales Latinoamericanas. No hay disciplina social perfecta y la psicología social no escapa ni escapará a muchas críticas provenientes de las vecinas ciencias sociales respecto a su hacer y quehacer en y con las culturas. Sin duda, muchas de ellas harán hincapié en la atribución de transformadora de la realidad social en los entornos sociales en los que interviene después de adentrarse en son de trabajo con, intervención o de investigación. Sin embargo, esa transformación vista como proceso y fenómeno social es factible de cuestionar como exclusiva de la intervención profesional en la realidad social, pues esa cualidad de cambio es, por una parte, inherente al devenir social. Es una forma de fuerza influida por múltiples factores que muchas veces sólo necesitan de un catalizador para acelerar la reacción social. Aunque aclaro que esas fuerzas no son espontáneas ni al azar, sino motivadas por condiciones de orden político y económico principalmente, entre otras. De este modo, transformar implica pasar de un estado a otro, o cambiar de forma en cierto grado, y ese paso o traslado puede entenderse como una cualidad humana experimentada por el individuo como una capacidad de adaptarse a las condiciones sociohistóricas en un esquema de relaciones entre lo individual y social, en

el emerger de lo psicosocial. De modo contrario, si el individuo no se adapta se petrifica, se encajona, se estanca y cuando eso sucede el factor humano pierde cualidad de reverdecer, aunque el marco discursivo legitimador sea otro.

Me parece que de entrada acercarse a pueblos o comunidades indígenas implica algunas interrogantes que tienen estricta relación con las inquietudes que nos llevaron a considerar emprender un proyecto en tales contextos. Por un lado, tenemos que considerar que somos personas que cargamos con distintas dimensiones culturales que nos conforman física, material, afectiva y subjetivamente frente al mundo inmediato, mediato y más allá; eso, nos coloca ante una serie de decisiones a tomar con respecto a qué hacer, cómo, con quién y desde dónde hacer investigación en las llamadas comunidades o pueblos indígenas. Por otra parte, hay una fuerte frontera cultural que se interpone desde inicio en la investigación, y tiene que ver con que alrededor de estos contextos gira una especie de misticismo acerca de los contenidos a los que el investigador no tendrá acceso por mucho que se esfuerce, pues, a menos que la comunidad decida abrirse con el externo, a éste le será difícil acceder a esos datos “reales” a partir de los cuales se estructura y organiza la cultura. Por lo anterior, me parece que asumir el trabajo en y con una comunidad implica algo más que un mero ejercicio investigador-investigado; se trata, de un proceso de interacción entre uno y otro en el que la comunicación, la percepción, la subjetividad y la implicación juegan un papel preponderante.⁶

Puedo decir que la comunidad es un paradigma. Es algo que se percibe viejo, ortodoxo e incuestionable. Pero, ¿Qué entender por comunidad? Bauman (2006), apunta a que la comunidad representa el tipo de mundo al que, por desgracia, no podemos acceder, pero

⁶ Comunidad implica todo un complejo antropológico y psicosocial que parece no haber sido reflexionado con profundidad en estos contextos; usualmente el uso de este concepto se ha dado por sentado como algo “natural” o “propio” para referirse a una organización social que caracteriza a las poblaciones de origen indígena como por esencia étnica. Aclaro que no asumo dicha concepción de comunidad. Ahora sólo la referiré como aquellos grupos sociales pertenecientes a alguna etnia. En seguida aclararé mi perspectiva.

que deseamos con todas nuestras fuerzas habitar. Desde esta interpretación, la comunidad es algo que ya sucedió, no es tiempo presente. Tenemos, quizá, algún recuerdo de los que fue vivir en comunidad, de ahí la insistencia en la idea de un paraíso que esperamos encontrar algún día, un lugar donde todos nos entendemos bien, podemos confiar en lo que oímos y en nuestros vecinos, y nunca somos indiferentes unos con otros. Y esa idea de paraíso me suena ya al pensamiento judeo-cristiano.

Para Roberto Esposito (2012), quien elabora un análisis sobre el concepto *communitas*, la comunidad ha sido considerada una identidad con principio y fin, lo que da lugar a una subjetividad vasta, lo que significa que cuando se alude a la comunidad se hace bajo idea de que quienes la integran, por ese sólo hecho, conforman un estado social unificado y uniforme que tiene su contraparte en lo individual, o el individuo aparece como opositor al gran complejo que representa socialmente *la comunidad*. Sin embargo, la comunidad tiene un principio y puede tener fin. ¿A qué me refiero? A que la comunidad está atada a la semántica de lo *propium*, lo que remite a un sentido de pertenencia de los individuos que participan de ella, que bien puede ser primero territorial y luego cultural. A partir de aquí vemos que comunidad implica apropiación, ¿de qué?, de lo que se concibe como común o compartido y aquí entran patrones culturales singulares que funcionan como marcadores identitarios en una sociedad porque en ellos se reconoce lo suyo y la pertenencia en el nivel colectivo. Por lo anterior, comunidad es excluir a quienes no se otorga el título de pertenecientes. Ser comunidad significa edificar fronteras frente a la amenaza. Una comunidad existe para proporcionar seguridad y quienes la integran estarán en comunidad en la medida que resguarden los límites que suponen lo propio. ¿Qué significa amenaza? En esta concepción de *communitas*, ésta elude a todo aquello que pone en peligro el sistema sobre el cual se sostiene la idea de lo común o compartido, específicamente aquello que cuestiona la supuesta homogeneidad y plataforma horizontal que enuncia ser una comunidad. Es decir, la mismidad.

Para Bauman, (Ibíd.), no podemos ser humanos sin seguridad y libertad; pero no podemos tener ambas a la vez. La cita nos remite a que, lo común tiene lugar donde lo propio termina; es decir, cuando el individuo pierde autonomía para adherirse al complejo que representa la comunidad porque entonces se le exige estar en comunidad. Se le reclama ser un guardián a través de la reprobación de lo diverso, lo externo y lo ajeno. Por ello, lo común es lo no comunicable, es la dificultad para interactuar con la diversidad. En este sentido, Sergio Espinoza (2012), apunta: “lo que el sujeto tiene en común con su comunidad es que no tiene nada en común con otro sujeto” (p. 82). Eso nos lleva a reflexionar en la insistente y fantasiosa homogeneidad de la comunidad imaginada, y lo que significa la dificultad de comunicación de los individuos debido a la existencia de distintos códigos de lenguaje, cualquier lenguaje. Aquí, Espinoza Proa nos remite a lo común como una facultad de la comunicación pero de fondo se trata de información. Me refiero a que para que la comunidad tenga lugar, se requiere del bloqueo de canales de comunicación que filtren información. Es decir, el control de la información es lo que mantiene fuerte y fehaciente a la comunidad. Así, comunidad significa vigilancia, fortificación y defensa. Promover la seguridad exige el sacrificio de la libertad, en tanto que la libertad sólo puede ampliarse a expensas de la seguridad. En la actualidad,

la palabra comunidad nunca se ha usado de forma más indiscriminada y vacía que en las décadas en las que las comunidades en sentido sociológico se hicieron difíciles de encontrar en la vida real. Hombres y mujeres buscan grupos a los que puedan pertenecer, de forma cierta y para siempre, en un mundo en que todo cambia y se desplaza (Hobsbawn, E. 1996 citado en Bauman, 2006).

Podemos entender la comunidad como un dar y un recibir. Donde el *dar* figura como una obligación social que coloca al individuo en un compromiso perenne a cumplir, y *recibir* implica la membresía a la comunidad por efecto de reciprocidad. En este sentido, “comunidad es el conjunto de personas a las que une no una propiedad sino justamente un deber o una deuda” (Esposito, R., 2012, p. 29). Para el autor la *communis*

remite a quien comparte una carga, un cargo o un encargo, que implica un sacrificio por una *compensatio*. Es decir, la comunidad compensa a través de una membresía una deuda, una prenda o un don-a-dar. Lo anterior expresa que la comunidad hace de los individuos un conjunto de personas vinculadas a través de un cargo que establece un deber a cumplir para formar parte de lo *propium*. Lo que nos lleva a reflexionar que en la comunidad los individuos no son enteramente dueños de sí mismos pues lo común no es lo propio sino lo impropio. El conjunto de deudas adquiridas en la comunidad forma parte de los medios de desapropiación que insisten y descentran al individuo y lo fuerzan a salir de sí mismo. Pero, no quiero que se piense que mi intención al elaborar esta reflexión es mero gusto incendiario. Siguiendo con la propuesta de Esposito, el pensamiento judeo-cristiano en los siglos XII y XIII se apropió de la reflexión previa de los griegos en torno a la comunidad y la sociedad. Con ello, “el lugar común lo constituye la participación eucarística en el *Corpus Christi* representado por la iglesia... lo que establece una unión y una separación entre el hombre y Dios”. En el que el segundo adquiere una actitud receptiva. El hombre recibe el don que Dios, mediante el ejercicio del sacrificio de Cristo, le hace de manera gratuita y sobreabundante. Entonces, quienes reciben el don conforman un sistema social que acomuna a los hombres. En efecto, se constituye una comunidad de donados o nacidos del don, en el que quienes participan de ésta “son hermanos en Cristo, en una alteridad que nos sustrae nuestra subjetividad, nuestra propiedad subjetiva para clavarla al punto “vacío de sujeto” del que venimos y hacia el que se nos llama. Siempre que tengamos tanta gratitud para retribuir[...] con un don en correspondencia” (Ibíd. p. 36-37).

Con la deliberación anterior quiero exponer que para el caso de la cultura purhépecha, veo que el concepto de comunidad que se vive en cada pueblo que conforma este grupo étnico está fuertemente influido por el pensamiento judeo-cristiano en torno a la comunidad y lo comunitario. ¿En qué medida? Evidentemente las antiguas sociedades tarascas después de la invasión fueron reorganizadas en pueblos cuya base social fue un adoctrinamiento cristiano que dio lugar a un sincretismo religioso en un sistema moral. En este sentido, los pueblos purhépecha adquirieron el don de Dios a través de

múltiples saberes facilitados por los evangelizadores. Desde mi perspectiva, el hecho de que los pueblos purhépecha giren en torno a ciertos saberes involucra una actitud de dar, de parte de quienes reciben el don-a las instituciones máximas en agradecimiento, lo que dio paso a un sistema de dar y cumplir para pertenecer, del que se desprenden algunas festividades, por ejemplo. Y ello abarca cada una de las esferas culturales que en los pueblos purhépecha organiza la vida social; podemos mencionar el sistema de cargos o los acompañamientos familiares. Con ello quiero decir que la comunidad no es un asunto de unidad por mero hecho humano, sino que se trata de un sistema social histórico que muchas veces pasamos desapercibido, lo damos por hecho y nos resulta demasiado familiar cuando proviene de pueblos indígenas.

La reflexión anterior me parece que engloba algunos aspectos que debemos considerar en el proceso de investigación en cualquier grupo humano, sobre todo indígenas, y tiene relación estrecha con la postura y preconcepciones con las que uno se acerca a los lugares objeto de estudio. Aunque la labor de la investigación por “naturaleza” inicia con esta actitud, su progreso invita a poner atención en las complicidades de la relación investigador-investigado, por decirlo de una manera. Entonces, es menester reflexionar sobre las implicaciones como “concepciones que tenemos sobre el objeto de investigación” (Quintal, 1994, p. 145; Manero, 1988), y la manera cómo nos involucraremos en la misma, desde qué posiciones personales nos paramos en campo y cómo nos sujetaremos en ese viaje académico llamado exploración-investigación. En otras palabras, se trata desde dónde interpretamos el mundo, primero en primera persona y luego en tercer persona y la historia que hemos elegido elaborar, tejer y ser o no cómplices, ya que esas implicaciones definirán en gran parte la naturaleza y características del trabajo a realizar.

Cuando uno se acerca a los pueblos indígenas lo hace evidentemente desde algunas preconcepciones sobre cómo es la cultura que en gran medida determina la dirección de nuestro proyecto. Una vez inmerso en ella, si se logran superar esas primeras preconcepciones, será cuando el tiempo que haya estado dentro cobije al investigador y

entonces le resulte difícil exponerla a cuerpo abierto, pues de otro modo, podría ser sancionado. Entonces, el investigador se encontrará en una posición difícil de asumir respecto a qué notificar a la comunidad académica y qué *devolver* a la comunidad. Después, si el investigador no logró exponer a cabalidad aquello que encontró en su camino por razones de apego a su objeto de estudio, nos remite a la primera cuestión de este párrafo, a que la investigación en comunidad gira alrededor de algunas preconcepciones. Hacer investigación en comunidad se vuelve una recurrente toma de decisiones, que en un sentido más serio, se trata de un conjunto de elementos metodológicos que apuntalan la construcción del camino que nos lleve a nuestra investigación. El desafío es encontrar las metodologías para acceder a la comunidad y qué hacer con ellas. Y algo muy importante, hasta dónde estamos dispuestos a exponernos para lograr que esas metodologías funcionen.

Investigar y trabajar en comunidad, considero, implica adentrarse a la historia de la misma para contar con medios que permitan a las ciencias sociales primero comprender el contexto y después interpretarlo. Ahora el reto para la psicología social en Latinoamérica es actualizar los fenómenos psicosociales en tanto que atravesados por elementos políticos, económicos, étnicos, educativos y geográficos, que si bien estas psicologías regionales surgen considerándolos, hoy es necesario re-pensarlos, reflexionarlos y cuestionarlos en tanto que no se mueven a la misma presteza que hace cincuenta años. Es decir, debemos considerarlos elementos dentro de “procesos de construcción y desarrollo” (García, Giuliani, Wiesenfeld, 2002) de tal modo que permitan a quienes gustamos del quehacer de la investigación, no sólo colocarnos en uno de los elementos de los muchos elementos que componen dichos complejos culturales, sino de poner en tensión al sistema social y cultural vigente con la finalidad de llegar a la propuesta conceptual de liberación. Propongo pues asomarnos no sólo a los remanentes prehispánicos que puedan estar vigentes en las poblaciones de origen indígena después de cinco siglos de constante choque cultural como elementos sincrónicos; sino, reconsiderar hasta qué punto los sistemas culturales-políticos-económicos globales han permeado la vida cotidiana y ritual de las mismas poblaciones

en distintos periodos históricos. Pienso que de este modo podamos actualizar el uso del término comunidad en tanto que institución, organización, práctica, afectos e identidades.

En el proceso de investigación la comunidad también es trastocada en algún modo y es aquí donde la crítica adquiere trascendental importancia pues constituye un lugar y momento en los que se puede considerar un diálogo que permita valorar una situación, asunto o un proceso que por sí misma no pueda dar cuenta y que la mirada externa haya notado. Por tanto, si la cultura no pone atención y reflexiona desde la crítica entendida como “una posibilidad de cambiar las cosas” (Montero, 2004), y como un modo de resistencia (Iñiguez, 2015), tendrá poca posibilidad de tensionarse. Por tanto, de romper con las formas establecidas y las normatividades únicas; tendrá pocas posibilidades de iniciar un proceso liberador como lo propone la psicología comunitaria y la psicología de la liberación. Y no es que cualquier investigador pueda o tenga que incidir en un cambio dentro de la sociedad en la que se entromete o se adentra; lo que me parece fundamental a retomar, bajo un esquema de diálogo entre la comunidad y el investigador, son los puntos de vista que puedan surgir respecto a la comunidad y el abanico de temas que toca esta labor académica sobre la estructura y organización de una sociedad; que implica al mismo tiempo, un compromiso ético de sacar a voz las desigualdades, discriminaciones y limitaciones que logra vislumbrar. De este modo, el diálogo permitirá considerar reflexiones en torno a lo que se hace, vive y ejerce; facilitará poner en la mesa un conocimiento en favor de quienes habitan la cultura ya que: “el conocimiento no es un reflejo objetivo de la realidad sino que está marcado por las condiciones históricas de su producción, de las cuales forma parte” (idem. s/p). En efecto, la cultura se trata de significación y resignificación, de vaivén, de poner en contacto lo natural con lo humano, de vivificar el entorno para asumirlo como un paisaje social. Por lo anterior, la psicología social no debe perder de vista que la intervención es una praxis social; pero ante todo, una postura disciplinar y humana que no debe escapar a la reflexión en torno al papel del psicólogo e investigador como

profesional y la capacidad de hacer de los individuos como actores sociales con quienes trabaja.⁷

Entonces, me parece necesario tener presente que la complejidad social es tal que es difícil concebir una sociedad sin desequilibrios, verticalidades, jerarquías, ejercicios de poder, aparatos de control social. Ante eso, es menester pensar en aquello que culturalmente ha permitido condiciones humanas con las características mencionadas; entre las más reacias, encontramos las inequidades de género o las violencias de cualquier índole al interior de las mismas sociedades. Expreso que de fondo, se trata de pensar en el desarrollo de la humanidad no como evolución naturalista, más bien, como pasos consecuentes históricos. Al respecto, Morin (2011) propone entender el progreso de la humanidad como la interacción entre pasado, presente y futuro, en el que el pasado y presente alcanzan forma de interacción en el que uno influye en el otro. Desde un esquema en el que podamos considerar por humanidad un pequeño grupo humano o una comunidad. Resulta, inquietante, motivante y necesario considerar estos progresos humanos propuestos por Morin en términos de tiempos, porque da cuenta de lo laberíntico que resulta el paisaje social, ambiente natural-sociedad: cultura.

En perspectiva de género, esta complejidad entraña poner en tensión los sistemas históricos que han normado el cuerpo y la subjetividad a través del género. Por ello, me sumo a la idea de las compañeras indígenas feministas, quienes analizan sus procesos sociales de género en el marco de sociedades tradicionales, en este caso entiéndase indígenas; pero al mismo tiempo, cuestionan esas tradiciones locales que han resultado discriminadoras hacia ellas y también hacia ellos porque en la medida que los varones intentan incesantemente mantener el control de su entorno, al mismo tiempo son víctimas de sus propias ataduras y trampas. Se trata así, primero de hacer uso de la propuesta de la psicología social crítica para cuestionar los dispositivos culturales que han forjado culturas históricamente desiguales en términos de cuerpos, género,

⁷ Para profundizar respecto a la intervención de la psicología véase Manero, R. (2012). Intervención psicosocial en proyectos de promoción social. En *Tramas* Vol. 36 Año 23. Manero, R. (2010). Institucionalización y psicología social. En *Anuario de Investigación social*. UAM-X, CSH.

sexualidades; por tanto, siguiendo a Montero (2004), la crítica es una condición para la libertad; y para Iñiguez (2015), una forma de resistencia. Después, pretender romper con las trabazones que constituyen formas establecidas de habitar la cultura. Finalmente, sólo si es posible, intervenir en los casos en los que la transformación psicosocial tenga un efecto posible. Aunque aclaro, entiendo por intervención, cuestionar primero lo establecido. Cuando algo se cuestiona, se mueve, se tambalea, hay un punto de quiebre que invita a reconstruir. Asumo entonces que esta investigación es al mismo tiempo un proceso participativo, si bien no activista, si experiencial.

Por último, quiero exponer que elementos retomo de cada una de las protestas teóricas y metodológicas desde las que ensablo este capítulo en esta investigación. Al apoyarme en la psicología social crítica busco acercarme e interpretar la cultura desde otra manera de entender el sistema cultural, las normatividades, las formas de habitarla, sus procesos de adaptación y cambio, y el papel de los individuos en la misma. De la psicología social comunitaria, asumo su perspectiva de crítica como aquella que “reside en su capacidad de mostrar alternativas; de reconocer y traer a primer plano la diversidad de los actores sociales intervinientes en las situaciones sociales y de señalar la relación existente entre los fenómenos sociales y el contexto o situación en que se dan” (Montero, 2004). De la psicología de la liberación recupero la propuesta de contextualizar a las personas como producto histórico atravesado por situaciones de clase, geografía, economía, política, etnia, y en este caso reivindicación indígena. Asimismo, agrego a las tres psicologías recorridas que cuando uno forma parte del contexto, lo vive, lo experimenta, nace, crece en él, la crítica debe ser más dura porque implica reconocerse *in situ*, hacer consciencia sobre el propio proceso formativo como persona y profesionistas (si es el caso) en el lugar, reconocer la historia personal dentro de un marco familiar y local, explorar las implicaciones en el ejercicio de investigación materiales, objetivas y subjetivas. En otras palabras de estar en constante reflexividad. No es posible resguardarse en el discurso de analizar la cultura desde dentro como si se tratara de resguardar el tesoro de la misma sólo por pensar que ello es garantía de que lo

atesorado es incuestionable, inmutable o natural. Ahora bien, en este caso pensar en transformar significa no sólo describir el interior de la cultura sino ponerlo en manifiesto para reconstituirlo en el diálogo sin perder de vista aquellas pequeños o grandes desazones culturales. Es decir, reconocer la capacidad emprendedora, arriesgada, de negociación, adaptación, negación, cambio, aprendizaje, rechazo, y no sólo quedarnos con la imagen de un indígena amoroso, recto, natural, defensor, solidario, luchador, resistente, histórico lineal, incorrompible, e igualitario, etcétera. Para la psicología social latinoamericana, la encomienda principal es desdibujar “la promoción del statu-quo [de estas sociedades con historia y procesos en común] en la medida que busca conservar un estado de cosas, que tiende a eliminar las críticas (Ibid.). El uso de la crítica permitirá transformar aquello que ha sido tomado como inamovible y esencial. En mi interés especial, las identidades de género y las identidades étnicas. De ahí la importancia del diálogo entre la psicología social y las ciencias sociales en búsqueda de un mejor paisaje social o lo que es, “el espacio visto a través de los cristales de las diferentes culturas” (Fernández, F., 2006). La pluralidad cultural, entonces, no se refiere a grupos aislados o unidades separadas territorialmente, sino a los ojos humanos diversos que habitan y configuran un mismo tiempo y espacio y comparten tiempos y espacios y así no olvidarse del carácter inventivo y creativo de la realidad. Finalmente, se trata de dar cuenta de la antropización de estas dos dimensiones que muestran en su paisaje construcciones humanas (Fernández, F., 2014).

Capítulo I

Revisión histórica y contexto actual de Cherán

Suele pensarse que la vida cultural está más bien al margen de la lógica capitalista. Se dice que la gente hace su propia historia en estos ámbitos, en formas específicas e imperceptibles, según sus valores y aspiraciones, sus tradiciones y sus normas[...]pienso que este argumento es erróneo.

David Harvey

1.1 Cherán en historias: breve aproximación al lugar desde diversos estudios realizados en el lugar

Este capítulo tiene la finalidad de acercarnos a la población de Cherán desde diversos ángulos y perspectivas en torno al pueblo y su gente por medio de algunos trabajos e investigaciones que se han realizado en el lugar. Dicho panorama nos brinda una profundidad histórica de setenta años, cuya intención es elaborar un panorama general y amplio acerca de los procesos de cambio y las continuidades en el sistema cultural local. Desde una mirada a lo que se superpone como identidades de género en el contexto, resalto el papel y lugar del individuo en la cultura y el lugar que ocupa el cuerpo y la sexualidad en el sistema purhépecha en la medida que la lectura lo posibilite.

Bajo esta idea, busco tener un marco de referencia acerca del pueblo de Cherán desde otras temporalidades y momentos específicos que han sido registrados mediante una variedad de obras elaboradas por distintos autores. La mayoría de ellos son ajenos al pueblo; pero otros son oriundos del lugar, han vivido allí o conocen ampliamente el contexto. Estas dos miradas, la interna y externa, me parece que funcionarán a modo de ventanas que nos permitirán conocer, a través de sus registros, a la sociedad cheranense respecto al modo en cómo se medían las relaciones sociales y de género en distintos periodos históricos. Lo anterior tiene el propósito de dar cuenta de los cambios graduales que la sociedad ha experimentado en tanto que parece una sociedad que se

adapta sin dificultad a las condiciones que impone la vida nacional e incluso internacional global sin que ello implique crisis, tensiones y desajuste, de modo que, sitúa a Cherán como una sociedad con múltiples situaciones y escenarios culturales al interior que lo vuelven un pueblo complejo, complicado, cambiante y consistente a la vez.

Los estudios que recopiló para este apartado se realizaron desde distintos enfoques y con objetivos distintos. No obstante, son fragmentos de la vida de los lugareños que permiten entender poco a poco la actualidad debido a que cada uno aporta datos sobre alguna de las dimensiones que componen Cherán. Los textos son: Ralph Larson Beals ([1946] 1992), *Cherán, un pueblo de la sierra tarasca*. George Pierre Castile (1971), *Cherán. La adaptación de una comunidad tradicional*. Agustín Jacinto (1986), *mitología y modernización*. Ana María Ramírez (2002), *la vida cotidiana de las mujeres y la construcción de identidades de género*. Casimiro Leco (2009), *migración purhépecha a los Estados Unidos*. Marco Antonio Calderón Mólgora (2002), *historias, procesos políticos y cardenismos*. Alicia Lemus (2006), *migración en la sierra purhépecha a los Estados Unidos de Norteamérica durante la primer y segunda etapa del programa bracero, 1942-1954*. Juan Gallardo (2005), *Medicina tradicional purhépecha*. Entre otros textos breves.

1.1.1 Cherán: un pueblo de la sierra tarasca.

Sin duda este texto es de fundamental importancia. Ubica a Cherán en el mapa de los estudios antropológicos en el área purhépecha de la primera mitad del siglo XX. Esta investigación pionera tienen lugar con uno de los proyectos más ambiciosos de la época: El proyecto tarasco. El trabajo etnográfico llevado a cabo por Ralph Beals en colaboración con oriundos, realizado en Cherán entre 1940 y 1941, es uno de los documentos más importantes y completos sobre la cultura tarasca local en la primera mitad del siglo XX. Si bien figura como una investigación monográfica de tipo descriptivo acerca de Cherán, éste brinda información sustancial acerca de la cultura. De este modo, permite imaginar los procesos de cambio en la estructura del pueblo y,

por qué no, también de la región si se hace desde una lectura general respecto a la cultura. Ciertamente Beals enuncia que su trabajo es sólo una monografía transversal en un periodo histórico determinado, por lo que no se trata de un análisis a profundidad sobre la vida de los tarascos de Cherán en tal época.⁸ De algún modo, la intención era dar cuenta de la situación actual de los mismos frente a la ola de cambios que la posrevolución generaba. Sugiero entender que, como obra completa y general, la lectura que cada lector hace sobre la misma otorga rasgos de eso que específicamente buscamos. En el caso de aquello relacionado con la masculinidad y feminidad, es posible entender, en el recuadro de una sociedad organizada a modo patriarcal, que la estructura social y familiar en la que participaban los individuos estaba tácitamente regida por una división sexual del trabajo. Por tanto hombres y mujeres asumían ciertas responsabilidades culturalmente legitimadas asignadas según el sexo biológico. La economía, las festividades, la organización social, todo giraba en torno la división sexual.

En el caso de los hombres su quehacer se desarrollaba en el campo, en el monte, en la política, en lo comunitario; es decir, en el espacio público. Las mujeres desarrollaban sus actividades en la casa mediante la crianza de los hijos, la limpieza de la vivienda, el cuidado de la familia, la elaboración de la comida. En un sentido estricto, en el espacio privado. Podemos decir que gran parte de la educación sociocultural recaía en la mujer. La participación de ellas en el ámbito público era prácticamente restringido. Lo anterior nos sugiere que la reorganización de las sociedades tarascas estuvo influida fuertemente por nociones europeas sobre el papel que deberían jugar los individuos en el proyecto económico, político y social en tanto que sostenido en una división sexual del trabajo emprendido por los evangelizadores de la época. En este sentido, desde el punto de vista de Beals ([1945] 1992), la estructura del pueblo, la sociedad y la familia se asemejaba fuertemente al modelo europeo, y aunque es difícil elaborar un análisis sobre el grado de semejanzas y diferencias, me parece importante destacar la influencia del

⁸ Al hacer referencia a Tarascos lo hago utilizando el término empleado por R. Beals en su texto para referirse a los habitantes de Cherán.

viejo continente sobre las estructuras sobre las que se asienta la cultura purhépecha que evidentemente trastocó los modos de reorganización de la vida en común-comunidad.

La investigación de Beals describe parte de la vida cotidiana en el pueblo. En el capítulo titulado *La comunidad*, Beals describe algunos de los comportamientos esperados por la sociedad cheranense en distintos momentos del ciclo de vida de una familia local. De este modo expresa que la conducta que se espera entre padre e hijo sea principalmente la del primero como proveedor. Conforme el hijo crece, el padre busca padrinos para diferentes ocasiones ceremoniales, rituales o cívicas bajo consideración de que estos últimos sean un apoyo tanto moral como material (ibíd.).

Si bien la descripción que hace Beals sobre los cheranenses no analiza el proceso constitutivo de lo que hoy consideramos identidades de género, al menos nos deja claro que lo masculino y lo femenino se viven como algo “natural” según la diferencia sexual biológica. Esta división sexual evidentemente presenta características fuertemente influidas por el catolicismo. Finalmente tal diferenciación funcionó como herramienta de colonización religiosa y espiritual en los pueblos purhépecha. De este modo, se instauran normas sociales que asignaban a cada cuerpo, según su sexo, actividades específicas para los varones y las mujeres. Bajo este enfoque, el hogar y la familia serían las instituciones principales encargadas de reproducir sistemáticamente esta división genérica del cuerpo y de los individuos portadores de tal sistema. Así, en el capítulo titulado *El individuo y la cultura*, Beals ([1945] 1992) da cuenta del proceso de desarrollo del individuo en cada una de sus etapas del ciclo de vida registradas en el pueblo, desde la niñez hasta la muerte. Me interesa esta descripción porque aborda algunas de las asignaciones respecto al género que la sociedad, en la medida que la persona se desarrollaba físicamente, conllevaba patrones de conducta dentro del proceso de designación de género con base en la asignación de roles específicos según el sexo, que podemos suponer se “naturalizaron”, y que los individuos asumen al formar parte de la vida social. Cumplir con las normas correspondientes a lo masculino y lo femenino comienza en la niñez, incluso antes, pues durante el periodo de gestación las

parteras podían aventurarse a saber el sexo del futuro recién nacido; por lo que a partir de ese momento el producto en fase de gestación era envuelto en la cultura a partir de la búsqueda de un nombre en su caso -o esperaban el santoral- y los deseos de los padres hacia éste. Beals (Ibíd.) menciona que los padres mostraban afecto hacia el recién nacido indistintamente si era varón o mujer, aunque se le tenía mayor aprecio al varón.

A partir del nacimiento comenzaban una serie de asignaciones hacia el pequeño ser. De manera que paulatina y sistemáticamente éste debía cumplir y mostrar aquello que culturalmente giraba en torno al sistema sexo-género. Obviamente, la socialización tenía un papel preponderante, ya fuera mediante la incorporación del niño y niña a las tareas del hogar o del campo y/o mediante la negación de lo que correspondía al otro. Podemos decir que las relaciones sociales e interpersonales eran reguladas por el filtro del género. Así, hombres y mujeres desarrollan actividades específicas en el quehacer cotidiano sin que unos fueran participes del campo cultural de los otros. Desde pequeños los niños son diferenciados por sexo y por tanto introducidos en actividades que los adultos consideraron adecuados. En este esquema aparecen mecanismos primarios de diferenciación del cuerpo, como el nombre y el vestido; aunque Beals (1945), menciona que “los niños y las niñas juegan juntos bastante tiempo entre los ochos y diez años” (Ibíd. p. 410), hay una diferenciación clara con base en la asignación de roles de género mediante los cuales a los niños se le llevaba al espacio donde el papá desarrollaba sus actividades y además se le negaba su introducción al espacio considerado femenino. A las niñas se les introduce tempranamente a la crianza y el hogar mediante el cuidado de los hermanos y la enseñanza de las tareas diarias, aunque en un principio como juego, la intención es que mediante un proceso lúdico poco a poco aprendan a ser hombres y mujeres socialmente aceptados. Después de su periodo de niñez, los infantes eran introducidos en las actividades propiamente de los adultos al considerar que contaban con la fuerza y capacidad de realizar labores propias del campo, el taller o el ganado. Y las niñas eran insertas en el ámbito doméstico ayudando en la limpieza, el cuidado de los hermanos pequeños, algunos mandados y en la medida de lo posible se les enseñaba a cocinar.

El periodo de juventud es descrito por Beals de la siguiente manera:

Los muchachos se consideran jóvenes cuando ya pueden hacer el trabajo de un hombre, o pueden mantenerse pero todavía no están casados. El matrimonio pone fin al periodo... ya a los 15 prácticamente todo joven en Cherán está casado y ganando su propio sustento... Para las muchachas la transición está aún menos claramente definida que para los muchachos. Desde los seis u ochos años de edad, las muchachas esencialmente realizan tareas de adulto al ayudar a sus madres (Ibíd.. p. 414).

La educación de las muchachas está basada en la restricción de lo relacionado a la madurez sexual “Las madres ya desde ese momento [después de la primera menstruación] no dejan solas a las muchachas ni para ir al agua, ni al templo, ni las dejan andar por las calles. Se tiene mucho cuidado de que las muchachas no vean cosas “malas” (Ibíd. p. 415).” Por “cosas malas” se sobreentiende aquello relacionado a la sexualidad y el conocimiento sobre el cuerpo. En relación con la educación sexual en los varones no se explicita la manera cómo se llevaba a cabo; eso nos lleva a suponer que conocían acerca del tema de voz de otros, mediante la socialización con sus iguales y los mayores. De algún modo, este esbozo de Cherán en esta época concuerda con el estereotipo de una sociedad rural apartada de los grandes centros urbanos, que mantiene su núcleo duro mediante la reproducción de su sistema local a través de los cuerpos, la sexualidad y la delimitación de espacios y quehaceres.

En el capítulo *el individuo y la cultura* hay un apartado en el que se alude a mujeres con “tendencias” sexuales hacia otras mujeres, aparecen referenciadas como “torovaca”. En este apartado se describen algunas de las conductas que caracterizan a estas mujeres de acuerdo con la percepción de la sexualidad de la época. Según la información recopilada por Beals, las “torovaca” intentan seducir a otras mujeres a la fuerza. No obstante, son dos los casos mencionados. Respecto a los hombres hay un párrafo breve en el que se dice: “no se encontraron casos de hombres vestidos de mujer o de hombres

que tuvieran relaciones homosexuales, pero hay evidentemente casos raros[...] Un ejemplo citado es el de un niño que lavaba trastos, barría, hacía tortillas, y otro hacía trabajo de casa” (Ibíd. p. 417). En este estudio no hay un intento por profundizar en relación al tema, lo que sí queda claro es que la heterosexualidad como la norma en las relaciones sociales de Cherán. Tanto hombres como mujeres eran regulados bajo los parámetros de la díada hombre-mujer como eje rector en la cotidianidad de la época. El estereotipo de hombre y mujer estaba fuertemente mediados por la división sexual del cuerpo que ha dado lugar a la asignación de roles con espacios delimitados. Es interesante leer como la masculinidad se construye con base en la negación de lo femenino. Sin duda, el registro de Beals nos invita a continuar la reflexión acerca de la influencia del catolicismo en el proceso de individuos masculinos y femeninos, del lugar que ocupan en la cultura, y de la manera como la cultura purhépecha se estructuró a partir de una ideología evangelizadora.

La profundidad histórica que nos proporciona el estudio de Ralph Beals nos permite tener una plataforma cultural de la cual partir para entender una serie cambios posteriores graduales en todas las dimensiones de la vida local. Respecto a lo masculino y lo femenino brinda una visión clara de las prácticas culturales locales según la diferencia anatómica sexual que se establecen como “naturales” y desde la que se organiza la vida cotidiana y festiva del pueblo. Finalmente, el texto citado es una descripción amplia y detallada de la división sexual en un pueblo de la sierra tarasca. El autor concluye el trabajo con una gran interrogante, ¿qué rumbo tomará el pueblo con la llegada de la carretera federal Uruapan-Carapan? que en su perspectiva facilitaría el cambio social o provocaría una suerte de hermetismo cultural.

1.1.2 La adaptación de una comunidad tradicional.

George Pierre Castile es autor del libro *Cherán: la adaptación de una comunidad tradicional de Michoacán*, éste forma parte de los estudios clásicos acerca del lugar. Llevado a cabo entre 1969 y 1970. La finalidad de elaborar esta investigación fue registrar los cambios acontecidos en la comunidad tomando como referencia el trabajo etnográfico de R. Beals (1992 [1945]). Desde una perspectiva antropológica cultural, Castile apunta a que una vez terminada la construcción de la carretera que pasaría por Cherán y ya referida por el mismo Beals como una herramienta de comunicación y de cambio, el pueblo entraría en un proceso de cambios graduales.⁹ Así, el autor concibe la comunidad antes de 1940 como una Comunidad Corporativa Cerrada (CCC); es decir, una comunidad aislada que se resiste al cambio debido a la poca comunicación con otras poblaciones y el cierre de acceso a los externos. Posterior a la instauración de las vías carreteras, para Castile, Cherán pasaría de una CCC a una comunidad abierta (CA). Por tanto, la sociedad cheranense tendería al cambio paulatino debido a la influencia del exterior, así como la facilidad de salir del pueblo y tener acercamiento con otras sociedades y lo que ello implica en términos de contacto cultural.

El trabajo de Castile describe la adaptación de Cherán a la moderna vida nacional del momento retomando conceptos como “aculturación”, “contacto cultural”, “sincretismo”, “mestizaje”, “asimilación”, entre otros, para referirse a los procesos de contacto multicultural entre individuos de una sociedad con características propias y otras sociedades consideradas diferentes en su organización y modo de vida. De este modo, analiza estas adaptaciones centrándose en las instituciones políticas,

⁹ El proyecto inicial de la carretera Carapan-Uruapan no contemplaba pasar por Cherán, por lo que a consideración de Castile, Cherán sería uno de los pueblos más aislados de la región. En este sentido, se mantendría menos alterado culturalmente respecto a la influencia de factores externos, por lo que se mantendría como una Comunidad Corporativa Cerrada. Sin embargo, gracias a las relaciones políticas entre algunos cheranenses y el gobernador de esa época el general Lázaro Cárdenas del Río se consiguió que dicha ruta pasara por Cherán. Para profundizar en el tema véase Jacinto, A. (1994), *Conversación con Agustín Rangel, ayudante de Ralph L. Beals en Cherán*. Relaciones 58, primavera 1994, vol. XV. Y Jacinto, A. (2002), *Entrevista con tata Máximo (Maxwell Latrhop, M.A.)*. Relaciones 89, vol. XXIII.

gubernamentales y culturales que conforman la sociedad de Cherán de la época, por lo que su campo-objeto de estudio deja de lado al individuo como un agente social. Es decir, se enfoca en analizar el impacto de instituciones como el Instituto Nacional Indigenista (hoy Comisión para el desarrollo de los pueblos indígenas) en la vida local, así como las transformaciones de las instituciones particulares de las sociedades purhépecha.

Castile describe cambios en la organización de instituciones religiosas como el cabildo, los cargureros de los santos y el Kenji a petición, y hasta cierto punto imposición, de sacerdotes ajenos a esta región que no entendían la importancia de establecer de esta manera el ciclo festivo-religioso. De este modo, estos personajes buscaban cambiarlas bajo una lógica de aminorar gastos y así dejar de lado algunas prácticas consideradas atraso social. Además, aunado a esto figuraba una economía local que comenzaba a presentar características de una sociedad con mayor flujo de dinero mediante el comercio, principalmente. Incluso, los registros de Castile muestran un incremento del número de negocios locales cuyos dueños, con espíritu emprendedor, los animó a abrir negocios a mayor escala en la cría de animales de engorda y tiendas de abarrotes. Este texto deja entrever que los cambios sociales tienen un fuerte componente económico que potenció las dinámicas locales de cualquier sociedad con características rurales.

Hay un elemento central desde dónde Castile describe su trabajo. Él llegó a Cherán por mediación del Instituto Nacional Indigenista (INI hoy CDI), por ello, gran parte de su trabajo lo realizó desde este lugar y desde la posición en que lo colocaba. Por ello, el autor alude a los beneficios que trajo consigo el INI mediante el desarrollo de proyectos agrícolas a través del intento de pasar de cultivos de autoconsumo a cultivos de excedente con la intención de generar capital económico que apoyara a las familias cheranenses a partir de mayor producción. También esta institución buscó la conformación de grupos cooperativos para la engorda de animales de corral como cerdos y gallinas, sobre todo por mujeres. Y para el caso de los varones se conformaron cooperativas lecheras. Aunque el trabajo no analiza los cambios en el nivel de las

personas, una lectura atenta puede aportarnos información al respecto. Así, las mujeres tuvieron la oportunidad de organizarse fuera del hogar, lo que implicaba tiempo y esfuerzo, que al mismo tiempo involucraba flexibilizar los roles de género asignados históricamente y registrados por Beals ([1945] 1992), recordemos que para la época de éste último las mujeres estaban limitadas al hogar, relegadas al ámbito privado.

El cambio generacional es visible textualmente entre los años 40 y los años 70. Ante un considerable aumento de escuelas, servicios básicos, la presencia de instituciones gubernamentales, y una variación en el sistema económico local-regional, los jóvenes y los padres perciben de manera diferente el futuro en el pueblo. Mientras que para los jóvenes estudiar es un factor clave para salir adelante y dejar de lado la vida en el campo. La generación de los padres sigue bajo la idea de trabajar lo que saben: el campo y el monte; de este modo, los más grandes de edad se muestran escépticos ante la vida moderna anunciada. Al respecto, podemos entender el concepto de comunidad abierta como la disposición que una sociedad tiene hacia formas de vida que no le son propias o que no se consideran propias del lugar. En este caso, estas otras formas de cultura entran en una población cerrada por medio de políticas de Estado, del sistema económico nacional y mundial, de medios masivos de comunicación que funcionan como modelos hacia donde tiene que ir toda sociedad. Todos estos elementos son encuadrados en una visión de progreso que se ha desarrollado desde una política de Estado que impulsa y empuja a sus sociedades.

En los años setenta Castile da cuenta de los medios de comunicación de la época en Cherán: radio, tv, periódicos y revistas. El investigador llega a plantear que la influencia de estos medios sobre la población no es muy notoria todavía, pero no descarta la posibilidad de que funcionen como medios generadores de cambio en la vida de los pobladores. Para esta época la “naturalización” de lo masculino y lo femenino según la diferencia sexual sigue muy presente. Algunas referencias a la composición del cabildo, al modo de apadrinamiento y/o la organización de las fiestas nos brindan información acerca de los roles de género implícitos en estas expresiones culturales locales.

Si bien el trabajo de George Pierre Castile presenta algunas ausencias en el nivel de los individuos. Su aporte sobre el sistema social visibiliza la propuesta de Beals respecto a que poco a poco Cherán se adaptaría a la dinámica nacional. Lo que nos remite al carácter dinámico de la sociedad y a la facilidad que algunas de ellas presentan para adaptarse. Claro, motivadas por distintos factores extralocales.

1.1.3 El impacto del programa Bracero en Cherán

Un texto que es interesante tanto por su contenido como por autor es el titulado *Migración en la sierra purhépecha a los Estados Unidos de Norteamérica durante la primer y segunda etapa del programa bracero, 1942-1954*, Tesis de maestría de Alicia Lemus. Alicia es oriunda de Cherán, desde su formación académica se adentra a la historia del pueblo y nos comparte sus reflexiones sobre un periodo de la historia de Cherán que tiene lugar poco después del periodo en el que Beals ([1945] 1992) realizó el ya citado estudio sobre el pueblo. Por lo anterior, el trabajo de Lemus es por demás interesante pues nos permite conocer el punto de vista local sobre un fenómeno que impactó de manera amplia la vida local. Si bien el trabajo de Lemus se realizó en la década pasada, los recuerdos y testimonios que presenta nos ayudan a entender la manera como la migración motivó cambios en la vida de los cheranenses así como las adaptaciones que su gente hizo frente a este fenómeno social.

Lemus expone en su estudio algunas de las razones por las que los pobladores de Cherán optaron por migrar hacia los Estados Unidos bajo el programa bracero. Ello tiene estrecha relación con el contexto político, económico y bélico que atravesaba el sistema mundial de la época que propició un programa binacional con estas características. Y esto tiene que ver con que ante la falta de ciudadanos trabajadores Estadounidenses durante la segunda guerra mundial el gobierno estadounidense buscó Estados Unidos y México llegaran a un convenio conocido como “programa Bracero” cuya intención era la de solventar la carencia de mano de obra en la industria agrícola de ese país. El programa Bracero tuvo dos fases. La primera de 1942 a 1946 y la

segunda en 1954. En cuanto a las condiciones locales que facilitaron recurrir a tal programa, para la autora fueron, la carencia y pobreza que experimentaban las comunidades de la sierra purhépecha, que es el área geopolítica a la que pertenece Cherán. Estas motivaron a los lugareños a “ir al otro lado” en busca de mejores condiciones económicas.

Para el caso de Cherán, la autora menciona la forma cómo se convenía la distribución y posesión de tierra en el pueblo, las condiciones de vida en las unidades domesticas determinada por la división sexual del trabajo que exigía la colaboración de los miembros de la unidad. Por colaboración se entiende que los hombres participaban de la vida fuera del casa, del trabajo en el campo, en lo público y mediante algunos talleres donde se procesaban algunos artículos de madera como palos para escoba, tejamanil, entre otros. Las mujeres, por otro lado, desarrollaban sus actividades dentro del hogar primariamente. La crianza y labores domésticas eran sus actividades diarias, aunque en muchos casos también apoyaban al esposo en algunas labores del campo. Lemus lo describe de la siguiente manera:

En la sociedad indígena purhépecha de los años cuarenta, los hombres solamente se dedicaban a las labores del campo, una mínima parte desarrollaba otra algún otro oficio zapatero, carpintero, o pequeño comerciante. Estos oficios tenían que ver con el rol social de ser hombre, y el hecho de desarrollar actividades “propias de mujeres”, como el hecho de cuidar niños y atender el hogar. (Ibíd. p.76).

La cita anterior concuerda con una clara división del trabajo en el Cherán de la década de los cuarenta del mismo modo que lo describe Beals para la época. Viviendo en condiciones socioeconómicas de pobreza y carestía después del periodo de la revolución de 1910 la población indígena de la sierra purhépecha vio en el programa bracero un medio para mejorar sus condiciones económicas por lo que para muchos fue razón suficiente para sumarse a dicho proyecto binacional. Con ello, muchos hombres experimentaron la migración y sus beneficios de tal modo que cuando se suspendió la

primera etapa en 1946 algunos de ellos recurrieron a “pasar como indocumentados”. Es importante destacar que en ningún punto del trabajo Lemus hace referencia a la migración de mujeres indocumentadas, es seguro que en este periodo era impensable que las mujeres salieran de su casa en busca de trabajo. Además, el proyecto enfatizaba en requerir varones. Así, ellas se quedarían a cuidar y educar a los hijos en ausencia del padre. De este modo, la migración, en sus primeros años, con los convenios del programa bracero y luego de manera indocumentada, funge como un mecanismo masculinizante. La migración, en muchos casos, pasó a ser un ritual de paso hacia la masculinidad que implicaba determinados valores culturalmente atribuidos para constituirse como varones derechos.

La migración ha sido uno de los factores sociales que han facilitado la salida de cheranenses hacia otras ciudades. Las vías de comunicación establecidas a principios de la década de los cuarenta del siglo pasado dio lugar a que las comunidades indígenas purhépecha estuvieran en contacto con otras poblaciones de la región y con las ciudades comerciales importantes del estado (Lemus, 2008, p. 116). Así, la proposición que expresó Beals en la década de los cuarenta acerca del lugar que tendría la carretera y la migración como elementos de cambio en el pueblo poco a poco testificaba.

Un aspecto que destaca Lemus es la organización de la familia cheranense de la época, así como parte de la dinámica que contraía la migración misma. Un ejemplo de ello es que cuando los migrantes regresaban a sus casas no platicaban a sus familias sobre cómo era la sociedad norteamericana, específicamente en lo relacionado al modo de ser de las mujeres. Lemus menciona: siempre existió el temor de que si los hombres le contaban a sus mujeres estos asuntos, éstas serían igual que las norteamericanas (Ibíd. p.125). La situación descrita invita a reflexionar ampliamente sobre el fuerte sistema normativo de los varones hacia las mujeres sustentado en un sistema cultural vigilante y sancionador. Aunque la migración de Cheranenses hacia Estados Unidos no inicio exclusivamente con el programa bracero, podemos decir que su éxito en la mejora de las condiciones sociales implantó un modo de vida migrante que más tarde les

permitiría establecerse en familia en Estados Unidos. De este hecho podemos ver que en la actualidad hay migrantes de tercera y cuarta generación en los Estados Unidos plenamente adaptados al país vecino del norte.

De acuerdo a la postura de Lemus, la migración trajo consigo una serie de cambios en la cotidianidad de los purhépechas migrantes. De este modo, argumenta la autora, hubo un proceso de cambio de identidad cultural (p.128), aunque la autora no analiza el concepto de identidad cultural a profundidad, es de suponer que una serie de cambios pequeños en la vida de la población daba lugar a singulares maneras de percibir lo local y lo externo, de percibirse migrantes dentro del pueblo una vez marchado y regresado. Es de sumo interés este aspecto debido a que los cambios graduales por influencia de la migración tuvieron inicio en la época en la que Beals desarrolla su estudio en Cherán. Por ello, “ir a trabajar a los Estados Unidos se convirtió en una nueva forma de concebir el mundo, de actuar, y de pensar no solo para los emigrantes indígenas, sino para sus familias” (Lemus, 2008, p. 142). Aquí es interesante resaltar que los cambios sociales tuvieron lugar en los aspectos materiales del pueblo y poco a poco flexibilizaron los roles y valores de género. Pero, mientras para los hombres la migración supuso una forma de escapar de las ataduras de la cultura, en el caso de las mujeres, ellas padecieron un sistema de control, vigilancia y castigo más fuerte ya que la ausencia del esposo demandaba un esfuerzo doble por mantener a las mujeres -esposas e hijas- al margen de las reglas morales con las que funciona la sociedad cheranense. En este punto se instaura un modo-sistema de autovigilancia de género en el que las mujeres se convierten en sus propios vigilantes y en algunos casos cómplices.

La división sexual del trabajo sigue vigente de tal manera que la crianza, el cuidado y educación de los hijos recaía en la madre y en la suegra. Entre las dos se encargaban de que los hijos crecieran según las costumbres familiares. Al mismo tiempo, en esta etapa de la vida las mujeres adquirían los conocimientos básicos para educar a sus propios hijos, atender la familia y jugar su rol de género que le pertenecía como mujer... El concepto de ser señora denotaba prestigio, honor, orgullo por pasar a ser una mujer en

donde sus decisiones tendrían una repercusión directa, específicamente en el seno familiar. (Lemus, 2008, p. 151). En este punto difiere un poco de la autora pues si bien la esposa se encargaba del cuidado de los hijos ante la ausencia del padre, gran parte de las decisiones las hacía la suegra (recordemos que en estos contextos los recién casados viven en casa de los padres del esposo); además, una manera de mantener autoridad por parte de la suegra era mediante el control de las remesas que el esposo enviaba a sus padres y estos disponían como se administraba por lo que la esposa quedaba a expensas de sus suegros. Es verdad que este periodo se convertía en un importante momento de aprendizaje sobre el ser mujer madre y ama de casa pues también se enfrentó al cuestionamiento de los hijos por el abandono del padre, a no tener siempre dinero para solventar las necesidades de comida y vestido, a la resistencia por parte de los hijos a asistir a la escuela, entre otras situaciones que marcaron a las mujeres no sólo como madres sino como padres al mismo tiempo.

La lectura del texto de Beals (1992 [1945]), y Lemus (2008), sobre un periodo histórico particular permiten tener un panorama social sobre la época que poco a poco nos llevan a reflexionar sobre el carácter histórico de las sociedades en el sentido de que son dinámicas porque no están aisladas sino en contacto con factores que en algún grado facilitan cambios sociales.

1.1.4 Procesos políticos y cambio social

Bajo el título *Historias, procesos políticos y cardenismos* Marco Antonio Calderón Mólgora elabora una investigación de corte histórico-etnográfico en el que nos acerca a la vida política del lugar analizando los antecedentes históricos en contraste con el presente político. Su trabajo analiza la interacción entre proyectos nacionales y la cultura local-regional, específicamente la relacionada con el cardenismo. De acuerdo al texto Cherán ha sido un pueblo en constantes crisis por la posesión de tierras, (Calderón, 2002), en el que el bosque figura como un recurso central en disputa faccional ya que, “después del Porfiriato la explotación del bosque se incrementaría con el arribo de capital norteamericano para la construcción de una vía de ferrocarril que

comunicaría Uruapan y Morelia” (p. 48). Las implicaciones que esta intervención traería en la sierra purhépecha desembocarían en una serie de movilizaciones en las que los cheranenses se enfrentarían recurrentemente. Así mismo, estos conflictos facilitarían una élite política local capaz de mantener determinada hegemonía nunca libre de tensiones y conflictos. Aunque pareciera que los temas sobre política distan de lo que consideramos propiamente género; contrariamente, estos aportan a entender sobre la participación de mujeres en mundo de varones, y además, pone énfasis en cómo, porqué y dónde participaban las mujeres. Además, el texto de Calderón nos brinda una descripción etnográfica que nos vuelve a situar en el Cherán del momento, lo que permite seguir una continuidad a los procesos de cambio social y cultural locales.

Después de un recorrido amplio y completo por la historia política y agraria de Cherán en la que el reparto de tierras, la explotación del bosque y los conflictos territoriales aparecen como recurrentes en la vida de los lugareños, la migración vuelve a figurar como un factor social relevante en la experiencia de vida de los purhépecha de la sierra. En este sentido, el autor enfatiza el papel de la migración como un factor de cambio en la educación, la economía, la agricultura y la familia. Ya Lemus (2008) expone en su investigación que la migración en Cherán y la sierra purhépecha adquiere mayor auge durante la firma del programa Bracero en la década de 1940. Para el periodo de análisis de Calderón, la salida de lugareños hacia Estados Unidos por trabajo en la década de los noventa se había intensificado como producto de una sólida historia migratoria devenida evidentemente del programa Bracero y de la migración ilegal posterior al cierre de dicho programa. En este punto, la migración adquiere el matiz de una aventura en busca de mejorar la economía. La siguiente cita da cuenta de los cambios que la movilidad trajo consigo.

En la actualidad (década de los noventa del siglo pasado) por lo menos un miembro de cada familia se encuentra en Estados Unidos. Los jóvenes abandonan sus estudios preparatorianos para lanzarse a la “aventura”... Además, la influencia estadounidense en la vida cotidiana es evidente. Los jóvenes visten

camisetas holgadas, pantalones de mezclilla y cachuchas de béisbol con la visera hacia atrás. Su forma de caminar recuerda más a un joven *rapero* que a un indígena purhépecha de la sierra (p. 57).

En el mismo apartado el autor describe la migración como no exclusiva de los hombres como da testimonio Lemus (2008) durante el programa bracero. Algunos años después las esposas comenzaron a migrar con su pareja para trabajar y en algunos casos migró la familia completa con la intención de establecerse en el país vecino del norte. Para el periodo de análisis de Calderón, la migración presenta un punto álgido de tal suerte que figura como una opción inmediata para acceder a una economía que permita vivir en mejores condiciones a las que se experimenta siguiendo una vida ligada al campo y la agricultura. Como lo apunta Marco Calderón, en ese momento no había familia que no tuviera un familiar en los Estados Unidos.

Una economía cada vez más abierta, negocios locales y las remesas de migrantes generaron que la propiedad comunal poco a poco pasara a consolidarse en propiedad privada una vez que se dio la venta de terrenos del pueblo por diversos motivos. Así los cheranenses que no tenían terrenos pero migraron lograron acceder a tierras mediante ofrecimiento de capital. Eso de algún modo elevó el precio de los terrenos de tal suerte que hoy aún se vive el efecto de los precios altos. Además, menciona que los costos para mantener los santos por medio de cargos y altos gastos en la realización de las fiestas patronales por parte de los comisionados llevó a muchos de ellos a vender sus propiedades para sacar adelante el compromiso social. De este modo, algunos cheranenses con mayor capital se hicieron de más tierras y en algunos casos, gente externa al pueblo tuvo oportunidad de comprar. Con lo expuesto queda claro que en parte, el cambio social está en vínculo con las condiciones económicas que favorecen ciertas prácticas culturales, en este caso facilitadas por la migración. De esta manera, una sociedad que pasaba de aislada a comunicada, se transformaba.

Un ejemplo del impacto de la “nueva” economía en el lugar lo describe Calderón respecto al cabildo perteneciente a la iglesia católica, el cual no se recuperó o reorganizó después de su disolución en los cuarenta. Calderón explica que después de la “reforma agraria” el cabildo religioso y la autoridad política fueron separados, aunque algunas personas seguían utilizando la plataforma religiosa para aspirar a puestos políticos, de tal modo que “los cargos políticos serán independientes de los religiosos y la movilidad en cada sistemas sigue sus propias reglas” (Calderón, 2002, p. 197). Es importante resaltar esta cuestión ya que el cabildo ha figurado como una institución cultural local que funge como mediador y plataforma social para acceder a cargos políticos. Por tanto, este medio ha sido utilizado con bastante agudeza por aquellos que buscan acumular prestigio social. Por ello, no es inconcebible que las élites políticas locales estén vinculadas con estas organizaciones locales.

En la actualidad el cabildo sigue sin reorganizarse aunque está presente dentro de la institución católica. En una entrevista realizada a los colectores Carlos y Celina durante su compromiso en 2013 mencionaron que ha habido intentos por reconstruirlo pero “no ha funcionado”. Al parecer los doce matrimonios que lo conformaban inicialmente no pueden o no tienen disponibilidad para reunirse y asumir las responsabilidades que este cargo conlleva. De acuerdo con los entrevistados, *“cada vez que son citados solo unos cuantos asisten y no se puede trabajar de esa forma, además los gastos que se hacen implican que cada matrimonio “ponga de su bolsa” y muchos no cuentan con el ingreso familiar suficiente como para destinar a este cargo”*. El párroco, en este sentido, ha permitido que se trabaje con los matrimonios que muestren disponibilidad, lo que ha dado lugar a que las funciones y desempeño de los integrantes cambien de acuerdo a la economía y practicidad del momento. Por ejemplo, Carlos y Celina mencionaban que para arreglos de la iglesia en tiempo ordinario se hace economizando el gasto, lo mismo para otras actividades. Sin embargo, esto provoca algunos conflictos con los miembros del cabildo de mayor edad ya que para ellos se debería de seguir la tradición de hacer las cosas, mientras que los matrimonios jóvenes proponen adaptarse a las circunstancias que muchas veces implican modificaciones al pasado.

Otro caso semejante dentro de la iglesia ocurre con el kenji. La función de éste era apoyar en los quehaceres de la casa parroquial que se encuentra junto al templo y cubrir las necesidades del lugar. Kenji era nombrado el joven esposo que junto con su pareja vivía durante un año junto al templo en la casa parroquial que iniciaba el 8 de diciembre. Llamar a misa, mantener limpio el templo y la casa, arreglar el templo (adornar, cambiar flores, colocar cortinas, entre otros), hacer comida, eran algunas de las funciones que desempeñaba a lo largo de su período de cargo o compromiso mientras vivía a un costado del templo. No recibía pago pero se le apoyaba con una despensa semanal o mensual que les permitía satisfacer las necesidades básicas. Para muchos era un cargo tradicional que permitía a los pobladores iniciar el sistema de cargos religiosos hasta llegar a formar parte del cabildo como peldaño último. Desde el año 2010 aproximadamente, el kenji se disolvió y en su lugar contrataron a un muchacho que no vive en las instalaciones pero cumple con los mismos encargos a cambio de un pago semanal. Para algunos funcionarios de la iglesia como los sacerdotes a quienes pregunté su opinión acerca de este cambio, comentaron que ha sido benéfico ya que consideran que se hace un mejor trabajo y no hay preocupación por la despensa periódica que se le entregaba al tradicional Kenji, pues en el caso del señor Miguel a quien le correspondió apoyar este cargo un año antes de desunirlo del sistema de cargos, él expresaba que muchas veces batalló con el dinero ya que sus hijos estaban en la universidad y sus gastos familiares se habían elevado y también apoyaba al Kenji semanalmente con dinero y alimentos. Por lo anterior, don Miguel veía con buenos ojos que actualmente una persona reciba el salario por el trabajo en la iglesia ya que no requiere de un compromiso mayor. Asimismo agregó que el lugar se encuentra limpio y cuidado (refiriéndose al área de trojes donde vivía el matrimonio).

Para dar fin a este apartado, el trabajo realizado por Marco Calderón es primordial para entender la sucesión de transformaciones en algunas de las instituciones que estructuran la sociedad cheranense y al mismo tiempo expone algunas de las motivaciones que influyeron en dichos cambios, en las que en el fondo encontramos disputas políticas por

los recursos naturales. Al mismo tiempo, la migración vuelve a aparecer como un fenómeno recurrente.

1.1.5 Tradición y modernidad

El texto *mitología y modernización* de Agustín Jacinto Zavala es un trabajo particular acerca de Cherán porque en él reflexiona sobre diversos puntos que el autor considera los ejes centrales que dan forma a la cultura purhépecha. Jacinto vivió parte de su infancia en el pueblo y eso permite que su análisis sea desde dentro de la cultura pero con la consciencia de alguien que ha experimentado otras sociedades. De este modo, el texto de Agustín Jacinto es elemental al realizar algún trabajo sobre Cherán por diversos motivos. El primero es que estructura su análisis desde dos perspectivas de estudio: la tradición como una herencia de la mitología tarasca que permite la caracterización histórica de este grupo social frente a la modernidad como un sistema social externo que experimentan las poblaciones de la sierra purhépecha y trastoca la vida en tradición. El segundo es que establece las pautas para pensar en la ideología que los tarascos antiguos han legado a los purhépecha contemporáneos.¹⁰ No obstante, propongo entender el trabajo de Agustín Jacinto como un referente ideológico de la cultura purhépecha que nos invita a preguntarnos sobre las condiciones sociales actuales en las que viven las poblaciones purhépecha; asimismo, sobre los procesos de transformación y/o cambio social.

Desde una noción de tradición, el trabajo de Agustín Jacinto expone elementos interesantes en su análisis sobre el individuo dentro de la visión del mundo entre los purhépecha. Con una adecuada lectura, propone al autor, éste avanza en lo que considera son los valores fundamentales en la organización de la vida ceremonial,

¹⁰ Retomo la idea de tarascos antiguos para referirme a los asentamientos humanos establecidos en el área geográfica en la que hoy se asientan las poblaciones purhépecha antes de la llegada de los españoles. Me adscribo a la idea de Eduardo Zárate (1997), quien refiere que purhépechas se comenzó a utilizar a mediados del siglo pasado como parte del movimiento étnico que tuvo lugar en esa época. Para profundizar en el tema véase Márquez, P. (2007), Tarascos o purhépecha? Voces sobre antiguas y nuevas discusiones en torno al gentilicio michoacano. UMICH. UIIM.

festiva y cotidiana de los antiguos tarascos, que desde el punto de vista de Jacinto, las sociedades purhépecha actuales han heredado y mantienen ciertos resabios de estos valores en tanto que ejes rectores de la cultura tarasca. Entre los principales valores que menciona el autor y que a su consideración influyen en la personalidad del purhépecha contemporáneo son los siguientes. El primero, posiblemente el principal, es la obediencia hacia los dioses, del que también se desprende un espíritu de servicio. Ambos valores caracterizaban al tarasco como un ser con determinada sensibilidad religiosa que lo convertía en una persona al margen de la acato moral y social. El segundo valor es el de ser social, lo que lo caracterizaba como un sujeto que buscaba hacer mercedes, cumplir con los mandatos de los dioses y con quienes en la tierra representaban a los mismos, es decir, quienes ocupaban algún cargo importante en el sistema social. Un tercer valor es el ser alegre, que le permitía sobreponerse a las tristezas y ser optimista a pesar de las situaciones más complicadas. Posteriormente encontramos una actitud de agradecimiento hacia los dioses por los favores recibidos. En conjunto, vivir con rectitud estos valores conformarían el valor moral máximo entre los purhépecha: kaxumbikua o el respeto, quien tiene kaxumbikua es respetuoso.

Hay dos valores más que llaman la atención. El primero es la honra, concepto ligado fuertemente a las mujeres ya que en ellas recaía enaltecer ese valor por medio de atender los roles asignados a todo cuerpo que pertenece al campo de lo femenino. Matrimonio, familia, trabajo en casa, crianza, atender al marido eran algunos de los roles que ellas debían honrar. El segundo valor es la valentía, concepto íntimamente ligado a la masculinidad como identidad derivada de la fisiología sexual hombre. En este sentido, ser valiente estaba relacionado con cumplir con el mandato de los dioses. La guerra, la caza, abastecer de leña a los cues o templos, en algunos casos el sacrificio, formaban las tareas principales que los hombres debían cumplir. Así, la vida de los tarascos giraba en torno a cumplir los mandatos de los dioses mediante la obediencia y el espíritu de servicio. De este modo, los tarascos cumplían con sus obligaciones políticas, por decirlo de algún modo, en tanto que debían cumplir con aquello que los gobernantes expresaban, pero también con sus actividades diarias en las que los dioses

mismos los habían colocado. Los aspectos descritos son importante ya que el autor propone que estos valores fueron heredados a los purhépecha de hoy y gran parte de sus actividades festivas y diarias está mediadas por estos. En este sentido, Pedro Carrasco (1976), expone que el catolicismo de los purhépecha está influenciado por el espíritu de servicio, al mismo tiempo que da lugar a una estructura cívico-religiosa que caracteriza a estas comunidades. Hasta aquí Jacinto nos remite a la pervivencia de la tradición de los tarascos en los purhépecha contemporáneos. Sin duda, se trata de un ejercicio reflexivo en torno a la continuidad histórica de los pueblos que conforman este grupo étnico. Sin embargo, la modernidad figura como el *alter rostrum* de los pueblos indígenas por lo que se vuelve necesario dar cuenta de su presencia.

Agustín Jacinto también elabora una breve descripción sobre el Cherán de mediados de los años ochenta. En este apartado se enfoca en dar cuenta de los cambios sucedidos en el pueblo, aunque el autor aclara que no se trata de una continuidad de los registros de Beals sino de establecer un dialogo entre lo que denomina mitología y modernización. Desde este enfoque, Agustín Jacinto comparte la experiencia de haber vivido en Cherán y de experimentar algunos de esos cambios.

Los productos de las grandes empresas del país, como refrescos y golosinas, llegan al pueblo y se consiguen con cierta facilidad. Además las vías de comunicación funcionan de manera fluida mediante autobuses que pasan por el lugar en dirección a Zamora y Uruapan cada quince minutos. Dedicó algunos párrafos a quien él considera, y en efecto lo fue, un agente de cambio en la región, se trata de Maxwell Lathrop. Tata Max, como lo llamaban de cariño en Cherán, llegó a Michoacán por influencia de Lázaro Cárdenas como parte de un programa alfabetizador en la región del lago de Patzcuaro. Primero vivió en Puacuaro (Calderón, 2002), posteriormente se trasladó a Cherán con su esposa donde establecieron su casa cerca de cuarenta años. Para este tiempo Lathrop formaba parte del proyecto tarasco dirigido por Maurice Swadesh en 1939. Entre los trabajos realizados por Lathrop en la región podemos mencionar su participación en los trámites para abrir nuevas carreteras entre Paracho y Ahuiran, la construcción de la escuela

“Casimiro Leco”, estableció una clínica en Cherán donde también instruyeron a algunas mujeres locales para aprender enfermería, impulsó el uso del tractor y de fertilizantes para mejorar la producción de maíz, y su aportación más importante, es sin duda, la gran cantidad de textos producidos en lengua purhé en los que predominaron las historias bíblicas de corte protestante (Jacinto, 1986). Hoy en día la gente mayor aún recuerda con gusto a tata Max. Mi abuelo materno en varias pláticas en el pequeño patio de su casa me contaba como don Máximo le enseñó la apicultura, injertar árboles, manejar y reparar el tractor y la maquinaria utilizada en la agricultura, el uso de fertilizantes para maximizar la producción de maíz, entre algunas cosas más.

El análisis que sigue Agustín Jacinto sobre la cultura purhépecha de Cherán toma un rumbo interesante al centrarse en lo que él considera expresiones de la vida de los cheranenses ligadas a la herencia de los antiguos tarascos. Después de elaborar una descripción más o menos detallada del ciclo de vida de cheranense regida por los sacramentos de la iglesia católica, entre los que destaca el matrimonio como la celebración más importante. Se enfoca en desarrollar dos capítulos en los que analiza dos elementos fundamentales para los purhépecha. Primeramente el concepto Kashumbikua como valor primordial y rector entre los purhé, y segundo, los valores de identidad frente a la modernidad.

Kashumbikua significa respeto, comentan algunos abuelos de Cherán con quienes platiqué y hablan la lengua purhé; implica respeto a los mayores, a la sociedad, al entorno. Para Jacinto (1986), “Kashumbikua se traduce como cortesía, buenas maneras, buena educación, etc., y designa por implicación, el que sabe comportarse en la sociedad purhépecha de acuerdo con las enseñanzas de los mayores” (p. 104). La concepción anterior de kashumbikua se extiende a entender que el respeto va más allá de uno a uno, se trata de respetar la cultura en su totalidad y complejidad, desde las personas hasta la manera de habitar la sociedad. Por ello, tener kashumbikua o ser kashumbi está muy relacionado con el cuerpo, con el manejo, control y uso de éste. En este sentido, kaxumbiakua adquiere especial atención si lo pesamos en términos de

corporalidad y en cómo se administra dicha corporalidad. Así, al cuerpo y su lugar en la cultura le son asignados diversos atributos que dan lugar al sistema sexo-genérico. Masculino y femenino adquieren entonces cualidades culturales. Jacinto (1986), apunta esto de la siguiente manera, kashumbikua en tanto que corporalidad es " la manera en que se maneja el cuerpo, las formas de comportamiento corporal, que son aprobadas en esta comunidad o cultura" (p. 106). Por tanto, el comportamiento corporal exige necesariamente regular las relaciones entre los cuerpos; en otras palabras, la administración de lo genérico femenino y lo masculino como derivados de la diferencia biológica hombre-mujer.

El contacto físico varía según el sexo, según la edad, y según el tipo de relación que exista entre dos personas. En las comunidades indígenas de la Meseta Tarasca podemos ver que la tendencia es hacia un contacto físico muy extenso. La sociedad misma es bastante permisiva en cuanto al contacto físico entre los mayores y los niños... Es aún más restrictiva en los contactos entre los sexos aún a temprana edad. El cuidado de las posturas corporales es bastante fuerte por parte de las madres sobre sus hijas... el contacto físico entre los padres, frente a los hijos, es bastante restringido... El contacto físico, ya una vez en la edad madura, quedará restringido -en el caso del hombre- a su mujer, a sus amigos íntimos y compadres en ocasiones en que haya mucho consumo de vino y a sus hijos. En el caso de la mujer, el contacto físico queda quizá aún más restringido: a su marido, a sus nietos; solamente al llegar a abuela tendrá nuevamente libertad para el contacto físico (Ibíd. p. 112-114).

De la cita anterior podemos entrever que al hablar de kashumbikua es hablar de la administración del cuerpo generizado. Por ello, el autor propone entender esta administración como fundamental en la preservación de la cultura. Al mismo tiempo la definición de kashumbikua propuesta por Jacinto nos invita a repensar qué tan distante se encuentra ésta de los valores católicos que sostienen gran parte del sistema purhépecha desde la colonia. Aunque el autor no extiende su argumento, me parece

menester interpretar el kashumbikua como un concepto que se actualiza conforme la sociedad convive con la experiencia de la modernidad que parece no definirse cuando otras modernidades nos alcanzan. A propósito de kashumbikua, en la medida que realizaba esta investigación, pregunté a varios jóvenes de Cherán que pensaban de los abrazos, besos y tomarse de la mano cuando se es novio. La respuesta inmediata fue que son muestras de cariño y amor, y son esperadas en la relación de noviazgo. Hoy en día es común ver a los jóvenes reunirse durante las tardes en la pérgola de la plaza o en el kiosco junto a la iglesia para platicar hasta que comienza a caer la noche. También muchas parejas de novios asisten a los cafés del lugar los fines de semana. El cortejo es común y la proximidad corporal parece ser bastante cercana. Cuando les pregunte a los mismos jóvenes si considerarían como una falta de respeto el tomarse de la mano o abrazarse en la calle respondieron que no, siempre que no se “pasen” mencionaron las chicas. Los chicos por su parte respondieron que tampoco buscaban “pasarse”, eran personas a las que querían y por eso las respetan con esas muestras de afecto y cariño.

Diferente a los noviazgos descritos por Beals (1992), los jóvenes de hoy no saben que expresa la palabra kashumbikua en lengua purhé. Sin embargo, son conscientes de que la sociedad establece normas respecto al cuerpo. La proximidad, el afecto, la muestra de cariño, el enojo, son mediadas por la moral de la cultura local. Por tanto, los cuerpos y las relaciones sociales son “controlados” por las ideas de respeto, atentar contra el otro, noviazgo, masculinidad y feminidad. Las historias de los abuelos que cuentan cómo las muchachas no podían ser tomadas de la punta del rebozo porque ello era una falta de respeto a su honra como mujer y las pláticas con el novio atrás de la cerca de piedra o la puerta por un periodo de cinco minutos no se ven en la actualidad. El kashumbikua se adapta a las condiciones socioculturales y si bien no significa lo mismo en términos de proxemia corporal, de fondo tenemos la búsqueda de la convivencia en cuanto a conocerlo, tocarlo, olerlo, sentirlo, etc., sin que ello implique ser mal educado o no ser kashumbi.

El análisis de Agustín Jacinto finaliza con la exposición de lo que él considera es la estructura de la identidad purhépecha. Presenta una “identidad difusa” caracterizada por las conexiones que establece con el grupo social al que pertenece en vínculo con la modernidad. Es decir, es una identidad que se ancla a un nosotros en tanto que forma de autopercepción, de tal modo que el desarrollo del individuo en la cultura purhépecha está mediada por lo común en términos de comunidad. Por ello, el purhé es obediente, religioso, servicial, y lo cotidiano gira alrededor de la familia extensa. Llama la atención que dentro de los valores purhépecha percibidos por el autor, aparecen la falta-vergüenza. Valores, o mejor dicho, valores negativos que eran castigados con la muerte; así, el robo, el adulterio, la homosexualidad, la embriaguez constante conforman dichas faltas. La manera cómo estas faltas repercutían más allá de castigo tienen que ver con que la vergüenza marcaba a la familia de quien lo cometía. “Esa vergüenza se traducía en mancha para su honra” (Ibíd. p. 123), algo que Moisés Franco (1994), expresa como atentar contra el siruki (la tradición). En este sentido, cuando un miembro de la familia deshonoraba a la misma ésta era considerada familia de no buen siruki, es decir, una familia manchada cuyos miembros son problemáticos.

1.1.6 Medicina, médicos y género en Cherán

Siguiendo la literatura sobre Cherán encontramos una de las investigaciones contemporáneas en las que se aborda una de las expresiones culturales más características del lugar. La medicina tradicional. Juan Gallardo (2005), en su investigación titulada *Medicina tradicional P'urhépecha* da cuenta de la manera cómo se ha configurado culturalmente este saber local en el marco de la vida comunitaria al mismo tiempo que considera los vínculos que Cherán mantiene con el contexto exterior cuya dinámica también induce al cambio. Para el autor, la medicina forma parte de los elementos que se adaptan a las condiciones sociales actuales. Es importante reconocer este aspecto porque la definición que el autor elabora sobre la medicina tradicional implica que como expresión y elemento de la cultura, ésta no es estática, por el contrario, “la medicina tradicional de Cherán es el producto de nociones que van desde la ciencia médica moderna, conceptos de medicina popular, ideas religiosas de la

tradición católica, concepciones mágicas de origen africano e ideas, saberes, técnicas y recursos culturales nativos y de origen prehispánico” (Ibíd. p. 17).

De acuerdo con la lectura del texto de Gallardo, en la medicina tradicional es trascendente y fundamental el género en tanto que forma parte de una cosmovisión cultural entorno al cuerpo y la dialéctica salud-enfermedad, y en este sentido, la cura. Él propone dos categorías para entender la medicina tradicional de Cherán y a los médicos tradicionales. Por una parte da cuenta de quienes ejercen la “*medicina buena*”, grupo en el que entran los especialistas en herbolaria, en partos o como sobadores. Un segundo grupo lo conforman los especialistas en “*medicina mágica*”. Amuletos, adivinación, maleficios, encantamientos, son las principales saberes y prácticas de estos médicos. En sí, se trata de entender que el médico tradicional “se hace” según el modo en que ha accedido al conocimiento, pero también en la manera cómo practica dicho conocimiento sobre la enfermedad y el paciente. Así, aunque la medicina buena o empírica (por estar relacionada directamente al aprendizaje sobre la enfermedad) y la medicina mágica son prácticas diferentes de la medicina tradicional local, pueden funcionar juntas dependiendo del tipo de malestar. De la práctica de estos se reconocen los médicos como shikuame y xurhiski.¹¹ Retomando la importancia del género en la práctica médica de Cherán, ésta adquiere matices importantes debido a que:

Existen más especialistas mujeres que hombres, los segundos se especializan en la cura de “enfermedades naturales” valiéndose de la herbolaria, placebos, y medicina de patente, y su práctica es pública y tenida como buena. Las mujeres se especializan en la cura de “malas enfermedades” utilizando técnicas y objetos con connotaciones mágicas. Lo mismo practican la hechicería en el ámbito privado que atienden “enfermedades naturales” como los hombres[...]Aparentemente, hay hombres y mujeres xurhiski, pero solo hay

¹¹ El shikuame ha sido traducido como brujo, por tanto, se le relaciona con la medicina mágica por ser quien tiene la facultad de aplicar hechizos. El xurhiski, por el contrario, es quien absorbe el mal, el que cura o sana, por ello, es más reconocido como médico empírico o medicina buena.

mujeres shikuame. Se trataría de una especialización sexual que se refiere a ámbitos de acción social y terapéutica donde hombre=medicina buena=ámbito público, mujer=medicina mágica=ámbito privado.(Gallardo, 2005, p. 19-20).

El aporte de Juan Gallardo al entendimiento de la medicina tradicional como parte del sistema sociocultural en Cherán, específicamente sobre las descripciones en torno a la práctica médica desde el punto de vista de los estudios de género es fundamental para tener presente que la estructura social está fundamentada en la división sexual, en un filtro de género. Bajo esta perspectiva, muchos de los saberes en torno al cuerpo y la enfermedad están mediados por categorías culturales que refieren a lo masculino y lo femenino. En este sentido, es necesario ahondar en la generización del ejercicio de la medicina tradicional en cuanto a que lo referente a la salud-enfermedad sigue una lógica sexuada, heterosexuada en el que el equilibrio figura como el estado de bienestar a alcanzar en la medida que el cuerpo y la mente se mantengan rectos y puros libres de vicio. Al respecto, desde la cosmovisión de la medicina tradicional de Cherán el equilibrio está vinculado con el comportamiento social, lo que lo vuelve un concepto más complejo que un sistema de salud-enfermedad fisiológico. Gran parte de esta complejidad está sujeta al proceder que la persona tiene tanto en el nivel personal como social. En este sistema médico tradicional la enfermedad deviene de “romper” con la normatividad que rige la vida local de los cheranenses. De acuerdo a lo reportado por Gallardo, para mantener un equilibrio libre de enfermedad las personas deben cumplir con las obligaciones que Dios le ha encomendado, entre ellas la de casarse y reproducirse. Para el caso de los hombres la encomienda es ser cabeza de familia y procurar proveer a la familia. Para las mujeres, educar, criar y cuidar a los hijos serían las tareas principales. Atentar contra este sistema moral y social provoca malestar y/o alteración social y física en la persona.

Entonces, para lograr y mantener el desequilibrio corporal y social, la cultura remite a la dualidad frío-calor,¹² que tiene estrecha relación con lo bueno y lo malo dentro de un marco social en el que se desenvuelve la persona.

En la medicina “mágico-religiosa” de Cherán, las ideas de bueno-malo se conciben como dos fuerzas que entran en conflicto tanto al interior del organismo, como en las relaciones concomitantes a la vida de la persona. Bueno-malo van estrechamente relacionados a las ideas de limpio-sucio: la noción de limpieza es sinónimo de bueno, tanto el plano biológico como en el mental (Ibíd. p. 109).

Me interesa resaltar el concepto de equilibrio en su sentido social porque va de la mano de algunos otros como la normatividad, lo bueno, la calidad, la salud que en conjunto se entretrejen para converger en el valor más importante para la cultura purhépecha, *kashumbiakua*. Ya Jacinto (1988), exponía en su texto *mitología y modernización* su concepción sobre el *kashumbikua* en tanto que regula la vida y las relaciones sociales entre los purhépecha. Es decir, da forma a la sociedad, organiza la cultura y a quienes la habitan. De este modo, la importancia de este valor máximo en relación a la manera de concebir el equilibrio implica que la persona, para no enfermar o padecer debe, ante todo, acatar las reglas sociales, vivir en normatividad, sujetarse al pasado y a los abuelos como guías de vida. Cuestión que para muchos sería vivir en tradición. Al respecto Gallardo (2005), menciona, “la base de la cortesía y la obediencia reside en el manejo corporal ordenado y sancionado” (p. 110). Así mismo Jacinto (1988) apunta, “el respeto (*kashumbiakua*) es la directriz en las relaciones sociocorporales entre los miembros de la comunidad” (p. 106).

¹² Para profundizar respecto al frío-calor en la medicina tradicional indígena véase López Austin, Alfredo. (1980), *cuerpo humano e ideología*, UNAM. Aunque el autor no se enfoca en los purhépecha, hace un análisis profundo entre los nahuas acerca de la importancia del cuerpo dentro de la cosmovisión de este grupo indígena.

Vemos que la visión sobre equilibrio y salud-enfermedad descansa en una ideología centrada en la normatividad. Ello habla de una sociedad en la que sus individuos se rigen de manera fuerte por estos dispositivos socioculturales. Al mismo tiempo, éstos se instauran de manera cíclica en tanto que el individuo parece no poder “escapar” de ellos. Por ello, el uso de estos dispositivos, vigilar su cumplimiento, así como resaltar y sancionar aquello que sale de norma se vuelve un mecanismo de control psicocorporal riguroso, lo que convierte al pueblo en una sociedad castigadora.

Hasta aquí vemos que hay una cierta continuidad histórica respecto a la manera de percibir y vivir en el contexto de Cherán, específicamente aquella que refiere a los aspectos culturales asignados a las mujeres y los varones. Parece que hay un hilo conductor que define los roles y valores de género en este pueblo como si se tratase de un efecto de estabilidad respecto a los modos de concebirse persona sexuada y generizada siempre al margen de los límites que supone lo social. No obstante, las investigaciones más recientes empiezan a dar cuenta de los cambios graduales tanto en lo social como lo cultural de tal modo que no es difícil suponer que se trata de otra etapa social, una etapa definida por las condiciones políticas y económicas que en la década de los setenta entrarían en juego en el sistema mundial.

1.1.7 Mujeres partícipes en procesos políticos

Bajo el título de *Remaking gender, an citizenship in a Mexican indigenous community* Lise Kirsten Nelson se adentra a la vida de las mujeres de Cherán al profundizar sobre su participación activa en la política local en la coyuntura de la emergencia del perredismo en el pueblo hacia finales de las década de los ochenta del siglo XX. Es necesario tomar en cuenta que la investigación de Nelson parte desde una perspectiva feminista desde la que analiza la manera en la que procesos y movimientos políticos influyen en las identidades de género. También es necesario recalcar que para la autora el concepto de identidad es primordial para entender cómo las mujeres participan en movimientos políticos locales después de un largo periodo de ausencia de esta esfera social. Para ello, el trabajo de Nelson describe la vida de las mujeres de Cherán antes de

su participación en el movimiento perredista de 1988. Su trabajo nuevamente recapitula el papel social de las mujeres ligado fuertemente a la división sexual del trabajo a través de un análisis histórico de la década de los cuarenta hasta los ochenta; lo que le permite afirmar que hasta ese momento el único espacio en el que se desarrollaban era dentro del hogar llevando a cabo los quehaceres propios de un ama de casa, lo que significaba total ausencia en el espacio público-político. Así mismo, Nelson propone entender que esta división de género que resalta cierta masculinidad y la feminidad indígena forma parte de un proyecto de Estado posrevolucionario en conformación al que hombres y mujeres estarían sujetos por distintas políticas culturales. Es interesante resaltar esta reflexión ya que autores como Aída Hernández (2000, 2001) y Cristina Oehmichen (2000), apuntan a que la imagen que se tiene de las culturas indígenas tiene un trasfondo histórico-político íntimamente relacionado con los proyectos de Estado después de la revolución mexicana. De este modo, las mujeres estarían condenadas de muchos modos al ámbito privado y la esfera pública se tornaría peligrosa para ellas. De ahí que en la mayor parte de los pueblos rurales e indígenas la escuela era para los varones.

En 1988 la vida política de Cherán experimenta un tiempo singular debido a que después de un largo periodo de gobiernos priistas un grupo de profesionistas jóvenes del lugar organizan una movilización local en la que invitan a la población a defender el sufragio a favor de un cambio político para el pueblo, es decir, dejar el PRI para darle oportunidad al naciente proyecto del PRD en el nivel nacional. No es difícil conjeturar que dicho movimiento tuvo fundamento el descontento de muchos cherarnenses con las artimañas características de un PRI caciquista. Entre las principales acciones de este movimiento fue la toma de la presidencia y la plaza como espacios colectivos y representativos de Cherán tanto política como socialmente. Para Nelson, este evento político-social tuvo importantes implicaciones respecto al tema del género.

Lise Nelson (2000) menciona que aunque las mujeres no tuvieron un papel como actores principales en la toma de la presidencia durante este conflicto político local, su

participación fue de vital importancia ya que respaldaban a sus esposos y al mismo tiempo colaboraban de manera no tan directa en las acciones emprendidas por los dirigentes de la causa. La autora expresa sobre las cheranenses “ellas han tenido que “sacar” adelante a la familia cuando el esposo no se encuentra, también han tenido que negociar sus roles para participar en algunos proyectos” (Ibíd.). Para la autora, estas actividades emprendidas por las mujeres les otorgaban cualidades de agencia pues les permitía organizarse y salir del espacio privado. Su participación en esta afronta política les daba la oportunidad de percibirse más allá de los quehaceres cotidianos en el hogar y de sus deberes como mujeres. Lo cual no significaba que los dejaban de hacer, se trataba de una negociación en la que las mujeres cumplían con los mandatos culturales con la posibilidad de organizarse para emprender proyectos grupales fuera de casa, aunque esto se venía generando a partir de la instauración del INI en los setenta.

Nelson apunta a que a pesar de las pocas posibilidades de acción en el ámbito escolar, político y laboral de las mujeres cheranenses ellas formaban parte del espacio público de otra manera. Mediante la venta de alimentos, o la conformación de alguno de los proyectos colectivos impulsados por el Instituto Nacional Indigenista descritos por Castile (1971), las mujeres cheranenses formaban parte de esa esfera que si bien las restringía, era una manera de apoyar con la paupérrima economía familiar que en muchos casos orillaba a que el jefe de familia migrara (Lemus, 2006). La engorda de cerdos, por ejemplo, era un apoyo económico familiar que funcionaba como “guardadito” pues la inversión se dejaba de lado de tal manera que cuando el cerdo se vendía, la ganancia quedaba como un ahorro. Por lo anterior, vemos que la economía ha sido un factor fundamental para entender los cambios graduales respecto a la participación de las mujeres en el espacio público (Nelson 2000, en tanto que está regulado por el sistema sexo-género. Entonces, el hilo que une los cambios socioculturales hasta la década de los ochenta respecto a las identidades de género va muy de la mano de los factores económicos ya que estos median las relaciones sociales, políticas y culturales. De algún modo, la visibilización de las mujeres en la vida pública en esta época será el principio de diversas transformaciones en la vida cotidiana de las

mujeres de Cherán. No obstante, el trabajo de Nelson nos invita a asumir que el género es una identidad social susceptible de flexibilizarse en la medida que participan diversos elementos, entre ellos la identidad política.

Para la autora, las mujeres de Cherán rompieron con una tradición cultural que las limitaba de participar en la vida política local. Por momentos dejaron el fogón y salieron de casa para pararse en la plaza, gritar y actuar. Si bien su ejercicio político no las proyectó como actores principales, su participación dentro de este movimiento en la toma de la plaza y el palacio municipal tuvo grandes efectos sobre la política local. Para Nelson, saber que pueden ser actores políticos y tienen capacidad de acción en el ámbito público les permite tener agencia para después buscar apoyos por cuenta y organización propia. Bajo consideración de la autora, la política se vuelve un espacio que legitima a las mujeres en el espacio público, un espacio ocupado históricamente por los varones. Lo que da oportunidad a que las mujeres se convierten en actores políticos como sucedería posteriormente en 2009 y 2011 en distintas etapas de la vida política local. Considero que un gran aporte de Nelson acerca sobre las mujeres de Cherán es que las desenaja de una imagen de la mujer “tradicional”, aunque hay que tener en cuenta que no todas las cheranenses se vieron inmersas en la participación de esta conmoción política; sin embargo, me parece que es pertinente pensar que se abrió una ventana para las mujeres en el sistema de género local que tuvo sus efectos un par de décadas posteriores.

1.1.8 La vida cotidiana de las mujeres en el final del siglo XX

La vida cotidiana de las mujeres purhépecha de Cherán y la construcción de identidades de género de Ana María Ramírez Herrera nos brinda una ventana hacia la vida de las mujeres de Cherán, específicamente de un grupo con características económicas, sociales y educativas particulares en el fin del siglo XX. El periodo de investigación de Ana María Ramírez abarca de 1998 a 1999. En su trabajo aborda las identidades de género femeninas desde la cotidianidad de las mujeres. Para ello emprende su análisis desde una perspectiva sobre los espacios públicos y privados

donde se desenvuelven las mujeres y los hombres en el pueblo. Aunque Ramírez apunta a que las cheranenses con las que trabajó se desenvuelven principalmente en el espacio privado. Por tanto, sus quehaceres tienen que ver con actividades domésticas, de reproducción y algunas más como intercambios comerciales en pequeña escala. Cocinar, la crianza de los hijos, elaboración de costura y alimentos, así como engorda de algunos animales de corral son las actividades diarias realizadas por ellas.

Describiendo a estas mujeres Ramírez da cuenta de que la interacción de ellas en el espacio público sólo se realiza cuando se va a comprar el mandado a la plaza, la tienda o el mercado, a lavar a la barranca y entre otras pocas situaciones. De algún modo la experiencia de las mujeres cheranenses con las que trabajó Ramírez las coloca en una continuidad histórica de la descripción hecha por Beals ([1945] 1992) hacia la década de los cuarenta en el que su papel como individuos está amarrado a lo privado, entonces pareciera que el papel de las mujeres está anclado a pesar de los cambios ya mencionados y registrados en trabajos previos. Por otro lado, los hombres son quienes actúan en la esfera pública ya que son principalmente proveedores, ya sea en el campo o migrando hacia los Estados Unidos los hombres se desenvuelven fuera del hogar. Aunque en este punto me parece importante resaltar que en esta época las mujeres ya migraban por diversas razones. Entre ellas, las más importantes son: 1) seguir al esposo que lleva tiempo radicando en el país vecino del norte y 2) por condición económica en caso de las madres solteras.¹³ A partir de las exploraciones de la autora vemos que los roles de género están centrados en la división sexual del trabajo, por ello, lo femenino y lo masculino adquieren valores culturales claramente delimitados, normados, vigilados y sancionados. De ahí que Ramírez encuentra que las mujeres y identidad que las configura como individuos sexuados y generizados las lleva concebir con cierta “naturalidad” lo culturalmente femenino, que además, está en función de lo privado, lo

¹³ Ana María Ramírez explora este aspecto de la migración más a profundidad en: Ramírez Herrera, Ana. (2001), Migración ilegal de mujeres de la comunidad indígena de Cherán hacia los Estados Unidos. En Ochoa A. (coord.)... Y nos volvemos a encontrar. Migración identidad y tradición cultural. El Colegio de Michoacán

reproductivo y la crianza. Lo enuncia de la siguiente manera: *la mujer purhépecha es el pilar fundamental y necesario que sostiene y asegura la supervivencia de la familia[...]* Las mujeres purhépechas lo consideran así, pues lo ven como simples obligaciones de su sexo (Ramírez, 2002, p. 29). Con las conclusiones anteriores se expone que las mujeres se construyen apegadas a los valores que, como lo anuncia la autora, la cultura purhépecha de Cherán ha validado como atributos de género según el sexo.

Conviene resaltar, de acuerdo a Ramírez, que para la cultura local el matrimonio y la maternidad siguen siendo elementos indispensables para consolidar el estatus de mujer y hombre máximos. Aunado a lo anterior, el honor familiar recae en la mujer respecto al comportamiento que debe tener en lo público. Por ello, es menester abordar el modo como se desarrolla la mujer dentro de los valores ligados a la moral y el honor local ya que se trata de un enérgico mecanismo de control social respecto a lo femenino, pero sobre todo, un dispositivo de dominio del cuerpo, la sexualidad y el placer en todo momento en las actividades cotidianas, por lo que las mujeres han encontrado en la cocina y la casa un lugar de “resistencia” en tanto que no permiten que los hombres traspasen dicho espacio que ha “funcionado como refugio y el único espacio de dominio y poder que ellas han tenido, y en lo que se sienten realmente eficaces” (Ramírez, 2002, p. 37).

Lo anterior sugiere entender que se trata de un espacio donde el ejercicio del poder está presente y las mujeres lo han organizado jerárquicamente. Así, la suegra como mujer mayor está a la cabeza al interior de la vivienda. Las hijas estarán en seguida y las esposas de los hijos (nueras) ocuparán el lugar último según lleguen a la casa. De esta organización se desprenden una serie de quehaceres en los que las nueras desarrollarán las actividades más pesadas, siendo regularmente quienes obedecen en todo momento y no tienen derecho a replicar o negociar ya que entonces son consideradas “malas” mujeres en el sentido de que no saben respetar o acatar las reglas implícitas en este espacio privado y feminizado y en este sentido aparece la noción

cultural de siruki o no tener buena costumbre. Esta dinámica femenina local sigue vigente actualmente en Cherán, parece que este esquema se reproduce de manera sistemática (aunque no sé qué tan conscientemente sea), de tal modo que cuando las esposas jóvenes con el paso del tiempo adquieren el lugar de suegras, *estas son iguales que como las trataron sus suegras* comentó doña Carmen una mujer de sesenta años con varias nueras. Vemos que ser mujer implica una constante vigilancia de dispositivos sociales como la moral, el honor y el deber ser.

En una entrevista con la señora Carmen ella me compartió su historia de recién casada.¹⁴ Cuando llegó a casa de su suegra ella la trataba “muy mal” la levantaba muy temprano a las 6 de la mañana para pelar el nixtamal, posteriormente barría, iba al molino, echaba tortillas y preparaba el almuerzo para cada miembro de la familia que vivía en casa de sus suegros. Más tarde lavaba la ropa de ella y su esposo y algunas más del resto de la familia. No la dejaban salir más que al mercado o la tienda. Cuando su esposo se iba a los Estados Unidos la oportunidad de salir era más restringida, solo permanecía en casa para que no pensarán mal de ella y de la familia de su esposo. Doña Carmen menciona que lo anterior les “daba” muchos problemas a su esposo y ella, ya que ella no podía tomar decisiones como qué comer, qué comprar, o salir a algún mandado si era necesario. Así estuvieron hasta que se mudaron a la casa donde actualmente vive y que fue herencia de su esposo (es viuda).

Nosotros le hicimos de a poquito, ya cuando llegamos aquí yo hacía de comer. Luego cuando se casaron mis hijos, primero este Nato, luego Hilario, y trajeron a sus esposas pues ya yo dije, yo no voy a ser así como mi suegra conmigo. Me acordé de cómo mal me trataba y dije, yo voy a ser diferente. Con esta, con la de Nayo (esposa), estaba chiquilla pues, yo le preguntaba qué sabes hacer, vamos a hacer ya, yo te voy a decir cómo. Yo la trataba bien, no quería que ella viviera como yo. Estuvimos bien hasta que se fueron a su casa donde hicieron ya ellos.

¹⁴ Todos los nombres en esta investigación han sido cambiados por respecto e integridad de las personas que compartieron su experiencia de vida.

Como ella era muy alegre, muy gritona, estábamos bien. (Entrevista realizada a doña Carmen en julio de 2013).

Si bien el esquema circular local en el que la suegra forma parte medular mediante la vigilancia del hogar ejerciendo muchas veces un poder “domestico” legitimado por la imagen de una mujer, según la cultura de Cherán, dedicada a la casa, los hijos, en la que la experiencia de vida se vuelve el principal medio para ocupar un lugar en la jerarquía familiar. Aunque mi interés no es desdeñar la experiencia adquirida con la vida, me parece discutible como esta experiencia actúa como dispositivo de control al interior de un grupo social como la familia. De este modo, la experiencia de doña Carmen brinda la oportunidad de entender que dentro de este proceso de jerarquización (de vivir una costumbre), el individuo tiene la capacidad de reflexionar en torno a sí mismo y decidir o no continuar con patrones históricamente establecidos para los miembros de una familia y la sociedad.

Respecto a los hombres, los estudios de Nelson (2000) y Ramírez (2002) que son los que se abordan desde una temática de género no se registra detalles acerca de los procesos identitarios masculinos, empero es posible hacer una imagen mediante el contraste de lo expresado a partir del trabajo con mujeres. Entonces, encontraríamos que: 1) hombres que no participan de la esfera privada, tanto en actividades productivas como en la crianza de los hijos. La poca comunicación que hay entre unos y otros ha dado lugar a un desconocimiento del otro, por lo que resulta más fácil sancionar determinadas conductas que entablar comunicación para resolver situaciones al interior de las relaciones familiares. 2) Los hombres tienen privilegios al ser partícipes de la esfera pública, a la que por antonomasia cultural pertenecen. Andar en la calle en las noches, ingerir bebidas alcohólicas en lugares públicos, reunirse con los amigos, asistir al billar, son algunos de los beneficios que los cheranenses viven. 3) Aunque recientemente hay un poco más de aceptación respecto a parejas separadas que se vuelven a juntar con diferente persona, los hombres pueden dejar a la familia, divorciarse, y no hay mayor sanción moral respecto al hecho de no consolidar un

proyecto en familia siendo esta una de las instituciones sociales más representativas de la cultura. Por el contrario, a las mujeres se les reprocha constantemente el hecho de haber “sido dejadas” por el esposo, como si se tratara de una sanción vital. Regularmente ellas no vuelven a buscar pareja. Durante mi estancia en el pueblo, en una plática informal una vecina mencionaba haber tenido una riña con otra mujer del pueblo, entre las ofensas más fuertes hechas se decía una a la otra que “era una dejada, no había podido estar con el esposo, por eso la había dejado con sus hijos”. Entonces llama la atención que la mujer es la responsable de aguantar cualquier situación en la relación de pareja, por tanto la mujer que más aguanta al esposo, es más mujer y es valorada por ello en el sistema de género local.

1.1.9 Migrantes purhépecha

La migración ha figurado de manera medular en la historia de Cherán. Ya Beals (1992) mencionaba en su descripción antropológica a principios de los cuarenta que la migración sería un elemento generador de cambios culturales importante. Alicia Lemus (2006) registra parte de las transformaciones que en esa época experimentaban las familias cheranenses a partir de la implementación del programa bracero en sus dos etapas. Posteriormente Ramírez Herrera (2002), nos comparte la experiencia de la cotidianidad de algunas mujeres, con un familiar en los Estados Unidos y su rol de esposas y madres. Un texto elemental para entender la migración en Cherán es el de Casimiro Leco (2008), *Migración indígena a Estados Unidos*. En él, el autor da cuenta de la historia migratoria del pueblo al vecino país del norte sin dejar de lado el impacto cultural que este fenómeno social ha tenido en ambos lados de la frontera. Entre estos cambios podemos mencionar que indudablemente la influencia cultural del “norte” ha trastocado la vida cotidiana y festiva de los cheranenses. Aunque el autor no profundiza en el tema de las identidades de género, si podemos considerar algunos componentes. Entre los cambios mencionados por Leco encontramos que:

Donde mayormente se observan cambios es en lo cultural, como por ejemplo en el tipo de construcción de las casas que han estado desplazando a las trojes[...]en

el actuar de sus pobladores, en las fiestas, en los hábitos y los valores, hay reconfiguraciones familiares (de personas que llevan una doble vida aquí y allá o mujeres que no saben si siguen casadas o no porque el esposo lleva años radicando en los EU), hay divorcios, desintegración familiar, hay competencia por mostrar lo material, se trastoca el orden social con las despampanantes camionetas[...] hay cambios en el peinado de la gente, en las “garras”. Esto pasa en un pueblo que se muestra dinámico ante la migración internacional, mientras unos llegan otros se van (Leco, 2008, p. 154).

Además de la vida material y social, el autor resalta algunos aspectos respecto a los cambios culturales en los patrones adoptados por los migrantes. Eso nos lleva a considerar que la migración internacional ha sido el principal factor impulsor del cambio sociocultural hasta la primera década del presente siglo. Aunque el autor no profundiza en el impacto de estos cambios en los modos de ser varón y ser mujer en Cherán, ello nos deja la inquietud para indagar respecto a la manera en que la migración favoreció otras formas de percibirse como varones y mujeres, así como los valores que acompañan estas identidades de género, sobre todo entre la población joven y soltera. Pues si bien Leco nos adentra a la vida de las mujeres con esposo migrante y sus desconsuelos en el sistema patriarcal producto de un régimen histórico ya que a la nuera se le dejara las labores diarias, es la última a la que se le pedía opinión respecto a alguna situación familiar incluyendo aquellas que involucran al esposo, *y no debía andar provocando hombres*, sin olvidar que el dinero enviado por el esposo llega a manos de los suegros. Finalmente nos queda la duda sobre la asimilación de la cultura migrante entre los y las jóvenes respecto a la familia, la sexualidad, el alcohol, las drogas, la música, el consumo de productos considerados ajenos a la cultura local, entre muchas otras particularidades que permearon la vida cotidiana de los cheranenses, que si bien el autor menciona estos tópicos, no hay profundidad al respecto.

1.1.10 Educación y cambio social

Un aspecto más a considerar en la sociedad de Cherán que influye en la vida de sus pobladores y que hasta ahora ha estado ausente es indudablemente la educación. Al ser una de las poblaciones purhépecha más grandes de la región, el pueblo de Cherán tiene una mayor oferta educativa que va desde educación inicial hasta maestrías ofrecidas por el Instituto Michoacano de Ciencias de la Educación (IMCED) en instalaciones de la secundaria federal y por la Universidad Pedagógica Nacional (UPN). Por ello, retomo el texto *Transformaciones culturales y generacionales en la participación colaborativa de niñas y niños de una comunidad p'urhépecha*. En este trabajo las autoras abordan el tema de la educación como medio de cambio social en términos generacionales. Ellas analizan este proceso como un contraste entre la educación formal e informal desde la perspectiva y experiencia de padres de familia enfatizando en el papel que juega la educación en casa en el contexto de una comunidad de origen indígena, a la que le dan un peso importante. Bajo este enfoque, las autoras aluden a que “fuera de la escuela, los niños y niñas están presentes en casi todas las actividades diarias, hasta la noche, y en fiestas en donde conviven con personas de todas las edades” (Mejía, Keyser Ohrt y Correa, 2013, p. 1024), a partir de la convivencia y participación que tienen los niños en la sociedad la propuesta de las mismas resalta la importancia de la educación informal fuera de casa. Para ellas, esto perfila a los niños a aprender saberes locales mediante la observación y la transmisión generacional. Cabe destacar que los valores sociales que para las autoras sostienen la vida en estas localidades en el proceso de socialización encontramos la cooperación, ayuda mutua y participación colectiva como fundamentales para el desarrollo del individuo según lo implícito y convenido culturalmente como precioso y valioso. Aunque no lo mencionan, parece que este aprendizaje está orientado según el sexo, por tanto, niñas y niños adquieren habilidades, aprendizajes y saberes enfocados a construir lo masculino y lo femenino.

Para Mejía, Keyser Ohrt y Correa (2013), *las fiestas en la comunidad y en la familia son particularmente importantes para la educación porque en estas situaciones se aprenden las responsabilidades correspondientes a su sexo, edad y la relación con*

otros. En este proceso de socialización los niños aprenden normas sociales, como respeto, reciprocidad, conocimientos técnicos, uso de espacios, entre otros. Es decir, van adquiriendo los conocimientos necesarios para habitar, desarrollarse y reproducir la cultura en la que viven y conviven. Como proceso psicosocial es interesante resaltar que mediante esta promoción de los valores locales-culturales el niño, como individuo, introyecta normas y reglas que, bajo el esquema socioculturalmente aprobado, posteriormente activa fungiendo como mecanismos de reproducción social. Por tanto, me parece que podemos repensar que la idea de cooperatividad en comunidad ha permitido que la colectividad sea participe de la vigilancia de las normas que regulan las relaciones sociales, en específico, lo esperado como masculinidad y feminidad. Habrá que reflexionar si la idea de comunidad respecto a la construcción de identidades de género y subjetividades que se desprende de estas, en sentido estricto, está orientada a la vigilancia.

De entre los corolarios que esta investigación comparte, encontramos que la conformación de cada uno de los cuatro barrios que integran la comunidad de Cherán está marcada por diversos factores que los identifican y diferencian al mismo tiempo. Entre estos factores el texto menciona la escolaridad, las ocupaciones de sus habitantes, la migración, la participación en actividades comunitarias y culturales, los conceptos de educación, y la participación y colaboración de los niños en sus familias (Mejía et al., 2013). Así, actualmente es común que un barrio se diferencie de otro, según la percepción de sus pobladores, como tradicional o moderno. De este modo, el barrio segundo se caracteriza por ser el *más moderno* al contar con el mayor número de negocios grandes y diversos; además, se ofrecen diferentes servicios como comida, médicos, psicólogos, recreo, profesionistas, entre otros, a los cheranenses y la región. Es necesario mencionar que el barrio primero y segundo están divididos del tercero y cuarto por la carretera federal Uruapan-Carapan que pasa por el mercado y la plaza, lo que ha sido un factor fundamental para el desarrollo social y económico.

El barrio cuarto, seguido del tercero, se consideran los barrios más tradicionales por

mantener arraigadas expresiones de la cultura purhépecha como la arquitectura de las casas (algunas trojes, patio, solar), la participación en actividades comunitarias, la organización de la familia, la elaboración de fiestas, entre otros, que para los ojos de habitantes del barrio segundo son considerados como exagerados, absurdos e innecesarios. En algún momento, escuche de habitantes del barrio segundo que los habitantes del barrio cuarto eran indios debido a que en el barrio cuarto, son más tradicionales en relación con su participación en fiestas y trabajos comunitarios. *La mayor parte de su población trabaja en el campo y en el bosque. En este caso, el énfasis en las tradiciones indígenas proviene de las mismas familias y no tanto de la escuela, como en el caso anterior* (Ibíd. p. 1026).

El barrio primero toma especiales características ya que es el más pequeño y se encuentra a bordo de barranca. Durante mi estancia de trabajo de campo nos mudamos con mi familia a este barrio y pude observar que la sección junto a la carretera incorpora varios negocios, pero son muy pocos. El resto del barrio se ha asentado en las orillas de la barranca y viven en condiciones de difícil acceso a servicios básicos debido a la profundidad del barranco. Por ello, se ha ampliado el asentamiento de este barrio hacia una colonia de nombre Sta. Cruz pasando la barranca donde hay terreno llano. Un dato extra es que muchos de los habitantes del barrio primero son considerados como “de fuera” ya que provienen de rancherías cercanas como El cerecito y Cozumo que se establecieron en el pueblo. Los conocen como “los rancheritos”, son personas que se caracterizan por ser de tez blanca y hablar de modo característico y diferente al resto de los cheranenses.

El aporte de esta investigación deja entrever que en Cherán conviven cheranes diversos atravesados por factores que van desde lo geográfico hasta lo económico pasando por lo político y educativo, que finalmente influyen en la dinámica sociocultural de sus habitantes. Así, respecto a las diferencias barriales sobre educación, las autoras concluyen que:

En la generación actual las familias con padres de más alta escolaridad guían a sus hijos bajo la concepción de que ir a la escuela es obligatorio y un paso esperado, basándose en ideas occidentales sobre los beneficios de la misma, lo que está relacionado con su propia formación como maestros o profesionistas. En contraste, los padres con pocos años de escolaridad aunque -reconocen que llegar a mayores niveles de estudios puede beneficiar a sus hijos para encontrar trabajos más seguros y mejor pagados- con frecuencia los incorporan colaborativamente en actividades que también les permiten aprender sobre el trabajo y las labores de la vida cotidiana que son de apoyo para toda la familia. (Ibíd. p, 1039).

El trabajo de Mejía et al. (2013), sostiene que la educación ha sido, indudablemente, un factor que ha propiciado cambios generacionales entre los cheranenses. Mientras que para las madres y los padres con mayor escolaridad y su experiencia de vivir en contextos urbanos al salir a las principales ciudades del estado a cursar sus estudios, los llevaron a adoptar otras concepciones sobre el pueblo, distanciándose de algunos valores y prácticas culturales locales. Del mismo modo, un grueso de la población cuya vida está centrada al interior del pueblo reproducen sistemáticamente los contenidos culturales que les han sido transmitidos generacionalmente. En una perspectiva general, para las investigadoras, el pueblo conserva muchas de sus tradiciones mientras transforman otras. Por lo anterior, propongo poner atención a estos cambios socioculturales ya que podemos considerar que los cheranenses que tienen oportunidades de educación en otros contextos tienen mayores posibilidades de reconfigurar el proceso identitario de género, específicamente en lo relacionado a los roles y relaciones, lo que nos remite a que la masculinidad y la feminidad son construcciones históricas, sociales y culturales factibles de transformar.

1.1.11 Reflexiones finales del capítulo

La revisión de estos registros de investigación en y acerca de Cherán poniendo énfasis en la masculinidad y feminidad nos ha permitido concebir un panorama más o menos amplio en torno a los cheranenses y el lugar que ocupa el género en su vida cotidiana y festiva. Es primordial entender que el género ha fungido como un filtro cultural que organiza la sociedad al establecer patrones de socialización validados localmente. No obstante, es importante comprender que se trata de expresiones culturales con historia, es decir, tienen un punto de partida ideológico que se ha llegado a instaurar tan fuerte en la sociedad que se llega a considerar como experiencia de vida única. De este modo, roles, lugares, posturas, proximidades, valores, entre otros, son algunos de los elementos que median al cuerpo y la subjetividad dentro de este sistema de género histórico y social más que natural y esencial.

Una de las razones que me llevaron a desarrollar esta revisión bibliográfica sobre Cherán tiene que ver con las preguntas específicas en torno a qué ha pasado con las identidades de género en Cherán y qué ha pasado con los cuerpos, la sexualidad y las subjetividades a lo largo de casi setenta años que se tienen en dichos registros. Las lecturas del presente documento han permitido leer que el género ha dado forma a la cultura de manera predominante en la que existe una jerarquía en la que el varón se encuentra en el peldaño máximo y ello organiza la manera cómo la propia sociedad establece patrones de socialización y al mismo tiempo da lugar a que los cuerpos se adscriban a estereotipos locales sobre el ser mujer y ser varón, lo cuales tratarán de cumplir a cabalidad.

Sin embargo, la misma lectura resalta que el género es una construcción social que posee historia. Y aun cuando hay una contante social y cultural que configura los cuerpos y las subjetividades; también, aparecen rastros de flexibilidades en torno a los mandatos culturales alrededor del ser varón y ser mujer y ello tiene que ver con que la historia social no es lineal ni permanente sino se construye de cara a procesos donde está vinculado lo local, lo regional y lo macrosocial, sobre todo en las últimas décadas.

En este sentido, la cultura también es móvil y busca deslices y recovecos susceptibles de transformar en la medida que sus habitantes motivan dichos cambios. Así, aunque Cherán se trata de una sociedad con múltiples matices “tradicionales”, digámoslo. También vemos que hay múltiples y diversas manifestaciones en el nivel individual que poco a poco evidencian que lo social es un ente vivo que busca los medios para zafarse del gran monolito de la cultura, y eso es lo que nos ocupa y atrae en esta investigación. A continuación expondré una descripción breve del lugar con la finalidad de contextualizar al lector sobre el Cherán del que versa esta investigación.

1.2 Cherán. Un pueblo en urbanización en la sierra purhépecha

1.2.1 Localización geográfica

Cherán se encuentra en lo que se conoce como meseta o sierra purhépecha al noroeste del estado de Michoacán a una altura de 2400 msnm sobre el Eje Neovolcánico en la Sierra Madre Oriental. El municipio de Cherán lo conforman la tenencia de Santa Cruz Tanaco unida en 1965 y Casimiro Leco López conocido entre la población como “el cerecito”, éste último considerado como rancho y no como tenencia. Su superficie aproximada es de 221.88 Km². y representa el 0.28 % de la superficie del estado. Su clima es templado con lluvias en verano que se prolongan por medio año de junio a noviembre y el resto del año es totalmente seco con tendencia a frío. En el municipio predomina el bosque mixto con pino, encino y oyamel. Las características y uso de suelo son predominantemente forestales y en menor proporción agrícola y ganadera. De acuerdo a los datos proporcionados por el censo del Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI) del 2010 la población total del municipio es de 18.141 habitantes que se dividen en 9.440 mujeres y 8.701 hombres.

1.2.2 Barrios y colonias

El Smithsonian Institute expresaba en el prefacio del texto de Beals (1992 [1945]) que uno de los motivos para realizar un estudio en Cherán como pueblo tarasco fue que “es uno de los pueblos tarascos más grandes de la región”. Sin duda Cherán fue y sigue siendo uno de los pueblos más grandes y con más cambios socio-culturales de la región

purhépecha aunque conserva algunas características de su organización colonial. La traza que organizó el pueblo estuvo dividida en cuatro barrios, misma que responde además a una forma de establecer ocupaciones de cargos locales y otro tipo de obligaciones políticas, municipales y festivas que se estructuraron durante el periodo de congregación de las poblaciones tarascas establecidas en los cerros aledaños después de la intervención de Nuño de Guzmán. Respecto a la fundación de Cherán no hay datos ni documentos claros que brinden información acerca de este hecho. Incluso, el estudio de R, Beals no logra recuperar mediante la memoria histórica algún relato extenso sobre su fundación salvo algunas referencias a *yácatas* (restos arqueológicos) más o menos cerca del actual pueblo en un paraje que se conoce como cozumo. No obstante, en la *Relación de Michoacán* se menciona a Cherán como uno de los pueblos conquistados por Hirepan y Tangáxoan sobrinos de Tariacuri (Capítulo XXXI).¹⁵ Igualmente, hay dos referencias más en *La relación* sobre Cherán o Cherani que lo mencionan como parte del territorio tarasco. Ello nos lleva a pensar que efectivamente Cherán existe desde antes de la llegada de los españoles a tierras michoacanas. Juan Gallardo en su libro *Medicina Tradicional purhépecha* menciona que “durante la colonia, y luego de ser catequizado por franciscanos, a Cherán le fue otorgado el título de propiedad en 1525” (2005, p. 52). Sin embargo, hasta hace unos años, a un costado de la entrada del ayuntamiento, ahora kumanchikua Iaminduecheri Cherán Keri había un rótulo que señalaba el año de 1533 como el año de fundación. De este hecho da fe la *Titulación de tierras, bosques, aguas y demás recursos[...]* otorgada mediante *cédula real a los indios de San Francisco Cherán*, fechado el veintinueve de octubre de 1533 que posee el pueblo como documento histórico.

La traza de la comunidad, como en otros pueblos purhépecha, se esparce a modo de malla rectangular teniendo la plaza como centro a modo europeo (Beals, 1992; Stanislawski, 2011). Robert C. West expone hacia la década de los cuarenta del siglo XX:

¹⁵ Alcalá, J. (2000), *Relación de las ceremonias y ritos y población y gobierno de los indios de la provincia de Michoacán* (1541). El Colegio de Michoacán.

Todos los pueblos tarascos tienen su *plaza*, la cual funciona como centro comercial, social y administrativo. En su parte central, estas plazas tienen por lo general una especie de jardín y a menudo un foro para la banda, y en sus cuatro lados se asientan los edificios administrativos (el palacio municipal o jefatura [jefatura] y la cárcel), y a menudo la escuela, algunas tiendas y las residencias de los ciudadanos más prominentes. Este cuadrante es, además, sede de festivales religiosos y civiles y otro sitio para el mercado. Sin embargo, la iglesia casi nunca da hacia la plaza y se ubica más bien a distancia de media cuadra o una cuadra (West, R. [1948] 2013 p. 74).

Los barrios tradicionales de Cherán son conocidos como: Jarhúkutin -barrio primero-, Ketsikua -barrio segundo-, Karhákua -barrio tecercero- y Parhíkutin -barrio cuarto-. Las manzanas que abarca se utilizan como divisiones administrativas del pueblo, mismas que se subdividen para conformar los cuatro barrios; aunque actualmente se han establecido algunas colonias que no necesariamente guardan estas reglas de ordenamiento, sobre todo en la periferia: hacia el Norte, en el barrio primero, se encuentra la colonia Santa Cruz; al Este, en el barrio segundo, la colonia San Francisco; hacia el sur se ubica la colonia San Pedro y al sureste la colonia Joaquín Amaro en el barrio tercero, sobre la carretera a Uruapan hacia el suroeste se ubica la colonia San Marcos; hacia el oeste en la última década se han fraccionado terrenos amplios en lo que se conoce como pirikanwua. Es necesario mencionar que las colonias mencionadas se ubican en terrenos que los dueños de grandes terrenos en la periferia han ido “loteando”, como lo llaman los lugareños, para venderlo a jóvenes matrimonios, norteños o gente que necesita de un terreno para construir su casa. En la mayoría de los casos los lotes no cuentan con servicios básicos ya que sólo se hace una transacción de compra-venta sin un proyecto de urbanización por parte de los gobiernos locales ni de los dueños de los terrenos. Los precios pueden variar, pero por poner un ejemplo, un terreno de 8 por 20 metros cuadrados a la salida a Uruapan a un kilómetro del centro tiene un valor de 150 000 pesos, lo que resulta más barato pues en el centro a un

costado del banco se vendió un terreno de 8 metros de frente por 25 de largo aproximadamente en 1300000 pesos.

1.2.3 Recursos naturales y forestales

Actualmente, los recursos naturales han sido devastados en gran parte, aunque a partir de 2011 ha habido proyectos por recuperar los bosques; pero aun hoy los cerros frondosos de los que cuentan las personas de mayor edad han sido cambiados por cerros talados y paisajes áridos. La resinera de la comunidad recientemente ha comenzado a trabajar debido a que la propia tala desmesurada de pinos había ocasionado que la extracción de la resina dejara de ser una fuente de empleo. No obstante, a partir de 2011 se han gestionado algunos recursos para el establecimiento de un vivero comunal que actualmente es joven, por lo que, habrá que esperar algún tiempo más para evaluar su funcionamiento e impacto, sobre todo porque la madera y la resina merecen un amplio análisis ya que desde que se echó a andar la resinera en los años setenta hasta 2010 había funcionado pasaderamente ya que atravesaba por descalabros y desatenciones al bosque, la sobreexplotación y tala desmesurada. Actualmente, con el reciente proyecto político se espera recuperar estos proyectos comunales.¹⁶

Cherán, y la meseta en general, han sufrido por la escasez de agua. Históricamente se ha abastecido de algunos manantiales localizados dentro del territorio geográfico-político, entre ellos: La cofradía, Kumitzaro, Huekuaro, Tendeparakua son algunas de las fuentes abastecedoras de agua. En los últimos años éstas han disminuido considerablemente su

¹⁶ El suceso al que me refiero es el movimiento de autodefensa y protección de los bosques de la comunidad después de una constante tala clandestina asociada, desde los habitantes, al crimen organizado. El suceso tuvo fuertes repercusiones en la vida de los pobladores debido a que a partir de él se buscó el cambio de sistema de gobierno basado en la política federal por un sistema de usos y costumbres fundamentado en el derecho de los pueblos originarios para ejercer su propio sistema de gobierno. El proceso político-ecológico-social impactó, en alguna medida, la vida política del país en el sentido de que Cherán fue colocada en el ojo del periodismo político, de organizaciones civiles, de la academia al proponer un cambio de sistema de gobierno que al mismo tiempo le permitió negociar los recursos estatales que se destinarían a proyectos en favor del pueblo. En el capítulo II se aborda el tema.

flujo; el manantial conocido como Tendeparakua ha reducido su filtración a unas cuantas gotas en temporada de secas, mientras que, en temporada de lluvia aumenta sólo un poco logrando un hilo de agua de entre medio centímetro a un centímetro de los tres que había hace unos quince años, que servía como bebedero para animales y consumo humano no potable. El manantial de Kumitzaro también ha disminuido, aunque su impacto ha sido menos fuerte, las pilas que se habilitaron en el lugar siguen llenas por la constante filtración de agua en las paredes de la barranca en la que se forman, aun así, los pobladores expresan “ya casi no hay” agua. Recientemente un manantial pequeño localizado en las faldas del cerro San Marcos ha sido uno de los principales proveedores. No obstante el agua sigue siendo un tema de preocupación entre la población ya que constantemente hay carencia del vital líquido.

Actualmente el agua que abastece a la comunidad es entubada en la mayor parte del pueblo con tomas de la red general para cada vivienda; salvo algunos hidrantes y piletas en el pueblo que abastecen a la población cuando se termina o falla la red de agua potable por algunas semanas, así como para consumo animal o para lavar nixtamal que requiere de grandes cantidades de agua. No obstante, durante el periodo de trabajo de campo, en el 2014 y 2015, el abasto se suspendía constantemente por fallas en la bomba principal ubicada en lo que se conoce como El plan, (pozo profundo principal de Cherán localizado en los límites entre Cherán y Aranza); según lo escuchado entre la población, es constante la falla de la bomba principal que abastece de agua a la misma. Para almacenarla se utiliza el aljibe ya que es necesario administrar el consumo pues el agua cae cada 20 días aproximadamente. Los manantiales pequeños que hace algunas décadas servían para bañarse están prácticamente contaminados y pocas personas siguen utilizándolos para tal fin.

1.2.4 Actividades comerciales y servicios

Las ocupaciones de la gente están enfocadas en el comercio de frutas, telas, ropa y calzado, hay quienes siguen saliendo del pueblo para vender sus productos en Paracho, Nahuatzen, Pichátaro, Pátzcuaro y algunos pueblos pertenecientes al municipio de Nahuatzen como Comachuen, Arantepacua y Turicuario, sobre todo en las fiestas

patronales de estos pueblos. También se desplazan a la cañada de los once pueblos y Purépero. Mucha gente surte verduras o algún otro producto en Zamora que luego revenden en Cherán. Otras ocupaciones son la albañilería, carpintería, ayudantes en tiendas, vendedores de comida, taxistas, maestros. Además, una diversidad de profesionistas se han incorporado a la vida económica del pueblo como psicólogos, médicos, dentistas, arquitectos, profesiones relacionadas con la tecnología, entre otros. Sin dejar de mencionar los negocios como cafeterías, ciber-café, farmacias, tiendas de abarrotes, gimnasios, tiendas y boutiques de ropa, pizzerias y comida rápida, comida china, pastelerías, y algunos más.

Pocas mujeres aun venden tortillas hechas a mano por las tardes, gelatinas, *semitas* (pan elaborado con trigo), queso fresco, leche en las esquinas más concurridas. Ana María Ramírez en un trabajo de investigación realizado en Cherán en el 2000 menciona que “las y los habitantes de ésta población basan su economía en la agricultura, la ganadería, la porcicultura y la fruticultura, la explotación de madera y de resina” (2002, p. 14). Es evidente que debido a los cambios en la estructura de la vivienda, los fenómenos de sobreexplotación de recursos naturales por pobladores locales, la tala desmesurada, y la economía del capital han generado una pérdida considerable de esta forma de vida y la han transformado considerablemente. La fruticultura y porcicultura, y en sí la producción de algún tipo de ganado, se han dejado de lado en muchas familias debido a que se han fraccionado los terrenos para la construcción de viviendas más pequeñas de concreto y material, como lo llaman, y se ha perdido la posibilidad de tener en el solar de la casa un espacio destinado para la crianza de puercos y gallinas en pequeños corrales. Actualmente, los animales que se encuentran en las casas son perros de razas reconocidas.

1.2.5 Transporte

El transporte en el pueblo ha crecido considerablemente. Actualmente las corridas de autobuses hacia Zamora y Uruapan salen cada 20 minutos desde las seis treinta de la mañana a las nueve de la noche. A Morelia y Pátzcuaro hay salidas cada media hora

desde las seis treinta hasta las siete de la noche. Localmente hay dos rutas de combis que trasladan a la población vecina de Nahuatzen. También hay un servicio de taxis que comunican con Paracho. A las 10 de la noche todos los días pasa por el pueblo un autobús con destino a la ciudad de México.

1.2.6 Medios de comunicación

En cuanto a comunicaciones Cherán cuenta con diferentes medios desde hace algún tiempo: radio, teléfono, periódicos, teléfono celular, televisión por cable y satelital e internet, sin dejar de usar el correo tradicional. El teléfono cubre alrededor de un 50% de la población, mientras que el uso de la internet va en aumento entre los jóvenes y niños quienes hacen uso regular de los cibernegocios, actualmente es fácil encontrar alrededor de una veintena de cibercafés en el pueblo, sin contar el uso de este servicio de manera particular. La telefonía celular cubre gran parte de la población, de acuerdo a lo observado durante mi estancia, al menos hay uno o dos celulares por familia. La televisión por cable y satelital se encuentra presente en casi la totalidad del pueblo. La radio ha ido cambiando en los últimos años, hasta el 2011 solo se contaba con la XEPUR La voz de los purépecha en AM, radio auspiciada por la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas. A partir de la búsqueda de proceso de autonomía se constituyó Radio Fogata, en FM, que ha resultado más atractiva para la población, al parecer por el contenido y dinamismo de la misma, así como porque mediante ella se enteran de los distintos proyectos y programas del gobierno local. En cuanto a periódicos de circulación en la comunidad se encuentran La Voz de Michoacán, El Sol de Zamora, La jornada, y algunos más de circulación regional.

1.2.7 Consumos culturales entre los jóvenes

La vestimenta entre las muchachas es completamente diferente a lo referido como vestido tradicional, ellas se han adaptado a las modas proyectadas en la televisión, revistas, internet e incluso por los estilos de vestir llegados con los y las migrantes. Las jóvenes visten actualmente a la moda, en diferentes estilos y gustos de acuerdo con diferentes estereotipos ligados con la música o ideología con la que se sienten

identificadas. La mayoría de las jóvenes se arreglan siguiendo los modelos de la vida en ciudad; el maquillaje, los accesorios y la tecnología forman parte del cuerpo actualmente. La ropa usada por las mujeres puede adquirirse en tiendas locales o adquiridas mediante catálogos de moda; también es común ver ropa procedente de Estados Unidos, sobre todo calzado deportivo.

Para el caso de los hombres la vestimenta se ha adaptado a las condiciones económicas, capacidad adquisitiva y el gusto. Pantalón, camisa, playeras, chamarras y zapatos de trabajo y deportivos forman parte del ajuar de los hombres en el Cherán de hoy. El sombrero es utilizado por algunos jóvenes en actividades políticas o “culturales” específicas y más frecuentemente en las fiestas patronales por aquellos que se identifican con la cultura ranchera. Los jóvenes también han diferido en la vestimenta “tradicional”, y siguen las modas urbanas. Los llamados “skatos” y los cholos tienen presencia en la vida social del pueblo. Los tenis de colores, pantalones entubados, pantalones amplios, playeras llamativas, pelo largo, sudaderas deportivas, forman parte del paisaje social. En los jóvenes, la manera de percibir y vivir sus cuerpos también ha cambiado, actualmente los tatuajes, piercing, y expansores forman parte de este, sigue una tendencia mayor en los jóvenes aunque las muchachas también modifican y adornan su cuerpo.

Los jóvenes en general se han inclinado por la música industrial y en inglés como el Hip-Hop, reggaeton y bachata dada la influencia de la migración. Cierta sector de la población escucha música de famosas bandas sinaloenses como El Recodo, La Banda MS, entre muchas más que son muy populares en fiestas familiares. El corrido o narcocorrido lo escuché en menor medida, empero, existe el gusto por este género musical. Pero, la música preferida entre la población joven y no tan joven es la balada romántica, incorporada hace ya años con grupos como Los temerarios, Pegaso, Industria del amor, Bryndis, entre algunos más. Hoy es común ver a muchos jóvenes dar vueltas por las calles principales del pueblo en sus automóviles con el sonido de sus autoestéreos a altos volúmenes.

El refresco y la cerveza ha tomado popularidad entre la población, sobre todo en los jóvenes quienes esperan el viernes y fin de semana para reunirse en alguna esquina y consumir alguna bebida alcohólica, generalmente cerveza aunque también consumen otros destilados. Aunque la población se ha acostumbrado a consumir periódicamente alimentos de tienditas, parte de la misma recurre a frutos de temporal como quelites u hongos que se venden en uno de los portales de la plaza central y se han vuelto alimento de lujo por su precio que está ligado a la carencia de los mismos por el cambio de uso de suelo.

1.2.8 Educación

La educación institucional en Cherán ha aumentado en los últimos diez años. Las instituciones preescolares son ocho. Las primarias son alrededor de diez, algunas con doble turno. Hay tres secundarias -una federal, una técnica y una secundaria nocturna-. Hay dos centros de educación media superior -una preparatoria incorporada a la UMSNH y un Colegio de Bachilleres-. Cherán cuenta con cuatro instituciones de nivel superior: el Instituto Tecnológico Superior Purépecha, la Escuela Normal Indígena de Michoacán, La Universidad Pedagógica Nacional como extensión de Zamora y una extensión del Instituto Michoacano de Ciencias de la Educación que imparte cursos presenciales sabatinos en las instalaciones de la Secundaria Federal. Además, las últimas dos instituciones de nivel superior ofrecen cursos en el nivel maestría. Los datos indican que la población tiene mayor acceso a la educación en la localidad, sin tomar en cuenta la considerable cantidad de gente que sale a estudiar a Morelia, Uruapan, Zamora y Guadalajara principalmente en el nivel licenciatura. Conjuntamente, el pueblo cuenta con cuatro centros de educación inicial y un Centro de Atención Múltiple (CAM) que apoya con educación especial.

1.2.9 Instituciones gubernamentales

Cherán concentra un gran número de instituciones gubernamentales en comparación con los municipios más grandes de la región como Nahuatzen y Paracho. Hay un

Hospital Integral enfocado en atender a la población de la región y dos clínicas que ofrecen servicios menores como pláticas, consulta médica y aplicación de vacunas. Cuenta con una oficina de Relaciones Exteriores que inició labores en 1996. Desde finales de la década de los sesenta, 1968, Cherán cuenta con un Centro Coordinador de la Comisión para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI) antes Instituto Nacional Indigenista (INI) que incluye la radio XEPUR La voz de los P'urhepechas.

Hasta aquí queda expuesto un repaso histórico frente a la situación actual de Cherá con la finalidad de brindar un panorama amplio, general y nutritivo sobre el contexto. La pretensión fue generar un primer acercamiento al lector a la complejidad social del lugar para ir hilvanando el tema de las identidades étnicas y de género, así como el devenir del sujeto.

Capítulo II

Cherán: el movimiento por la defensa de los bosques. Efectos sobre la cultura local

*La clave del cambio social no es la ideología, sino los cuerpos,
los afectos y los hábitos.
Jon Basley-Murray*

*En un momento dado nada es sucesivo, todo es contemporáneo, incluso aquello que es
ya pasado. El cambio es eterno. Nada cambia jamás.
Immanuel Wallerstein*

El capítulo que a continuación presento tiene como propósito exponer la cultura purhépecha desde la perspectiva de la psicología social con apoyo de la antropología. El anterior fue un primer acercamiento al lugar de los sustos mediante una revisión sobre la literatura local con un periodo histórico de alrededor de setenta años desde la realización del estudio clásico de Beals a finales de los treinta y principios de los cuarenta del siglo pasado hasta la actualidad.¹⁷ Asimismo, dicho repaso brindó la oportunidad de tener un primer referente sobre lo masculino y lo femenino local según la división sexual, que al mismo tiempo “naturalizó” el binario varón-mujer instaurándose como un sistema sexo-genérico correcto e incuestionable. De manera breve, ser hombre equivaldría a ocupar un espacio fuera de casa bajo la legitimidad del trabajo, la provisión y la administración del hogar. Ser mujer, entonces, equivale a quehaceres, crianza, reproducción y cuidado del hogar. No obstante, al mismo tiempo la propia historia local nos deja entrever que este sistema no ha sido del todo rígido y se ha flexibilizado según las condiciones sociales, políticas y económicas de cada época.

La revisión de los textos sobre Cherán arrojó, a guisa de primeras luces, algunos de los elementos que han influido en la forma cómo el género adquiere distintas características que las envuelven en procesos de identidad de género según el lugar que ocupa el

¹⁷ Asumo a Cherán como lugar de los sustos desde una interpretación local sobre el significado de la palabra purhépecha que cobra sentido y legitimidad con base en el ejercicio de la medicina tradicional a la que se le ha dado la connotación de mágica y hechicería. Cherán se desprende del vocablo purhépecha cherani que se traduciría como asustar.

cuerpo y el sexo en la sociedad. Siguiendo este entendimiento y perspectiva se hace patente que el género como fenómeno subjetivo identitario no es algo estático; sino un producto derivado de procesos sociales y culturales en repetido movimiento. Ya sea mediante la participación política en la esfera pública; *haciendo el quehacer* en la cocina y ocupando la casa como el ámbito privado por excelencia; migrando a los Estados Unidos; estudiando una carrera universitaria dentro y fuera del pueblo; entre otras formas de corporizar el género; lo masculino y lo femenino, son influidos por un conjunto de factores que, a modo de dispositivos sociales delimitadores, dan lugar a expresiones y percepciones diversas de entender, reproducir, y decidir ser partícipe o no del sistema cuerpo-género localmente. Por ello, el presente capítulo tratará de explorar las condiciones bajo las cuales lo masculino y lo femenino adquieren forma cultural, psicosocial y subjetiva en el pueblo de Cherán a partir de su pertenencia histórica a la cultura purhépecha y al mismo tiempo su devenir social.

Me parece pues necesario explorar las diversas maneras en las que se actualiza el género en tanto que constituye un sistema que envuelve: creencias, valores, roles, ideales, relaciones, identificaciones y estereotipos culturales históricos. Entonces, se trata de profundizar sobre el lugar y peso que tiene el género en la cultura purhépecha local. Para llevar a cabo este proyecto, sugiero considerar primeramente la cultura como el espacio de la sociedad donde tiene lugar la interacción, que da paso a la realidad social; de tal modo que, éste espacio es el indicado para reproducir, reforzar, negar y/o negociar valores, ideales, relaciones, roles de género en tanto que asignaciones sociales como procesos históricos. Segundo, la cultura está mediada por identificaciones de los individuos hacia la misma; en este punto sugiero considerar la identidad como un fenómeno psicosocial de experiencia cotidiana nunca acabada y la etnicidad como fenómeno identitario, de tal manera que la identidad cultural se trata de los medios y mecanismos con los que el individuo elabora rutinas o prácticas cotidianas dentro de un campo social de acción delimitado y hasta cierto predispuesto, de manera que éste se incorpora y se vuelve una extensión de la cultura. Mientras que la etnicidad es una forma de organización social que surge de una situación de interacción entre diferentes

grupos sociales que demanda delimitaciones culturales, de modo que, se establecen mecanismos que definen lo propio y lo ajeno y con ello múltiples artefactos que permiten la identificación con una u otra. En este caso, la etnicidad tiene lugar en el marco de un proceso político que surge a partir del movimiento por la lucha y defensa de los bosques y recuperación del territorio después de un periodo de crisis de inseguridad y violencia local. Tercero, el vaivén entre lo global y lo local permite conocer y reconocer otras formas de lo masculino y lo femenino sin que éstos modelos queden fuera de modelos heteronormativos, no obstante, estos contactos culturales son medios para el cambio social respecto a aquello que figura como lo propio.

Así, busco elaborar una discusión en torno al tema de la cultura purhépecha con la finalidad de establecer algunos parámetros que apoyen a entender el sistema de cultural actual aunado a procesos locales-regionales que tienen lugar en la sociedad de Cherán dentro del cual anclo el proceso constitutivo de identidades de género y étnicas como fenómenos psicosociales. Algunas de las preguntas que se plantean a responder en esta sección son las siguientes, ¿qué mirada puede aportar la psicología social a la cultura purhépecha? ¿cómo se construyen las identidades culturales en los pueblos purhépecha? ¿cómo se relacionan la etnia y las identidades de género? ¿de qué modo influyen los procesos étnicos sobre el sujeto en Cherán? y ¿qué peso tiene el género en el sistema cultural purhépecha? Lo que pretendo es poner en tensión; por un lado, la concepción que hay entre la cultura como un proceso dinámico y actualizable; y por otro, el enfoque que ve la cultura como exclusiva e inalterable en determinado grupo social. Además, propongo analizar la incidencia del actual proceso político en la cultura considerando los distintos mecanismos que la intentan delimitar, validar y legitimar. Este último elemento me parece indispensable para entender las formas de experimentar la cultura purhépecha de hoy, las identidades y el género. Para tal empresa, me apoyaré de la antropología, disciplina que ha estado presente en Cherán y la región purhépecha desde al menos la década de los treinta del siglo XX con el proyecto tarasco (Beals, 1945; Foster, 1972), la cual ha dejado registros de la vida, organización y transformación del lugar y sus habitantes desde distintas perspectivas y abordajes.

Asimismo, hago uso de la etnografía para dar cuenta de la situación actual de modo que permita entender la dinámica vigente de la cultura de Cherán para, de este modo, comprender eso que figura como purhépecha en una de las poblaciones que muestra mayor adaptación a la cultura exterior en el nivel regional, nacional y global.

2.1 Breve asomo al concepto de cultura

Definir la cultura en una sola idea es algo quimérico por el conjunto de elementos que la componen y las perspectivas desde la que cada ciencia social se asoma para comprenderla. Bajo esa consigna a continuación elaboro un somero acercamiento al concepto desde la óptica y comprensión de la psicología social, nutriéndolo con otras ciencias sociales como la sociología y la antropología para tener una base desde la cual dar cuenta del paisaje social en cuestión.

La cultura es ese abstracto mental y objetivamente material que el hombre ha creado con el paso de la historia. Para Reguillo (2000), la cultura es práctica en tanto que movimiento, y estructura en tanto que algo objetivado; ambas aristas, para la autora dan lugar al *habitus* (concepto de Bourdieu) que remite a una manifestación de la cultura encarnada, corporizada bajo condiciones que hacen posible un contexto, y al mismo tiempo, distintas situaciones de esas prácticas culturales delimitadas. Para el propio Bourdieu, la cultura se compone de dos elementos: “uno, el estado objetivado en forma de objetos, instituciones y prácticas directamente observables; dos, el estado “subjetivado” o internalizado en forma de representaciones sociales y *habitus* distintivos e identificadores que sirven como esquemas de percepción de la realidad y como guías de orientación de la acción” (Bourdieu et al, 1985, p 91). A este concepto añadido prontamente que, éstas condiciones siempre presentan un área flexible por lo que no se trata de condiciones culturales herméticas sino de límites con porosidad en tanto que hay un espacio entre algo rígido.

Para Giménez (2005) La cultura es una mediación entre el hombre y la naturaleza

(p.16). Desde Morín (1974), el hombre puede entenderse desde diversas esferas de acción y modos de percibir el entorno. El *homo faber*, el *homo ludicus*, el *homo economicus*, el *homo sapiens*, son algunas de las dimensiones que componen al ser vivo denominado humano. Podemos decir que, la cultura es todo aquello que humaniza el paisaje. Cada una de las esferas en cuestión se desarrolla bajo distintas direcciones, motivos, empujes y saltos de modo que el ser humano posee la capacidad para forjar, inventar y elaborar entornos en los que el individuo, indiscutiblemente, ocupa un lugar significativo en el entorno en tanto que sujeto. En otras palabras, en maneras de habitar la cultura y socializar en ese espacio; además, de interactuar, de moverse o mantenerse al margen. Por ello, es imprescindible entender el papel de la cultura y la historia como situaciones sociales y culturales en construcción que a su vez impactan en el individuo, y de esa manera comprender los distintos fenómenos y mecanismos de subjetivación respecto a lo masculino y femenino, así como lo que escapa a este binario arraigado, como identificaciones psicosociales estructurantes del mundo material y simbólico.

Asumo la cultura como un aparato que se configura en tanto espacio y tiempo social, y al mismo tiempo como un fenómeno con carácter dinámico ya que es un proceso en reconfiguración constante; aunque para la psicología social también es una entidad pensante (Fernández Ch., 2004). Para Fernández Christlieb (2005). La cultura es el espacio de la sociedad; por ello, cada sociedad da forma a su espacio (a la cultura) según sus propia historia y su propio lenguaje -entendiendo lenguaje como la simbolización de la realidad, por lo que no se limita a la expresión verbal-, sino a la experiencia psicosocial de habitar el espacio y el tiempo, de sentir la diferencia de estar en una u otra cultura. Para este autor,

El espacio es la forma en que aparece la cultura, pero no es para nada un espacio que ya estuviera desde entonces, sino que se va haciendo dentro de la cultura misma, de manera que hay distintas formas del espacio según sean las culturas (Ibíd, p. 5).

Bajo este entendido no es difícil percibir que la experiencia psicológica de vivir la cultura tiene estrecha relación con lo social; con la interacción humana, específicamente, así como con los límites que fungen como medios para permitir dicha acción entre dos o más cuerpos. En efecto, la cultura es un proceso psicosocial que refiere a corporalizar, actuar, experimentar y pensar la cultura desde distintos espacios de sujeción y renuncia que demarcan la capacidad de sentir; de tener o no conciencia del entorno; de percepción, que no es siempre fija ya que es una manifestación que sucede en el sujeto y ello depende de la postura y el lugar desde donde se realice; además, es pertinente la receptividad del individuo para apreciar mediante el cuerpo y la mente los fenómenos en cuestión; en este sentido, hablamos de formas de hallarse (sujetarse) en la (s) cultura (s). Al formar parte de la cultura uno adquiere su forma, de modo que uno “piensa y siente con la calle... Así la única forma de tener razón en la sociedad civil es sacando las críticas y propuestas, desilusiones y utopías, enojos y alegrías (Fernández Ch., P. 1991). Y la forma es la cualidad de las cosas, fenómenos, hechos o pensamientos para adquirir condiciones, ya sean físicas, químicas o mentales (Fernández, 2004). En este punto agregaré, de manera expresa, la importancia del cuerpo como el elemento-materia, por excelencia, atravesado por formas que consuman la cultura y lo vuelven un producto biopsicosocial. En este sentido, desde la mirada de Foucault (1976), las formas sociales y culturales conformarían todo un aparato de control encauzado en el ejercicio de la disciplina sobre el cuerpo. Se trata de entender que dentro de las demarcaciones de la cultura el individuo adquiere las formas que lo sujetan a sus normatividades para tener la facultad de pertenecer, de ser reconocido dentro de la misma. Para ello, la cultura en tanto que espacio de la sociedad hace uso de mecanismos como la vigilancia jerárquica y la sanción normalizadora (Ibíd.), para guiar el comportamiento de sus miembros.

Lo interesante de esta propuesta de psicología social es que resalta la forma como una condición de la cultura; es decir, la cultura tienen formas y al mismo tiempo puede no tenerlas y allí también se configura lo psicosocial. Por ejemplo un individuo puede acatar las formas correctas de la cultura para sentirse parte de ella, pero, también tiene

la posibilidad de transformar esas formas negociando, negando o adaptándolas. En este sentido, me parece que la forma presenta transiciones. Lo anterior me invita a re-pensar que al establecer una forma cultural como realidad social que estructura el mundo inmediato y mediato renuncia a otros mundos, por lo que los huecos entre formas sociales pueden entenderse como posibilidades y/o potencialidades de ser, estar, andar, experimentar. En palabras de Fernández Ch., “la cultura se hace sin querer, no es el plan preconcebido de ninguna sociedad, de la misma manera que una sociedad no es lo que quiere ser, sino lo que resulta” (2004, p. 33). Por tanto, es menester tener en cuenta que a pesar de las demarcaciones disciplinares que la cultura imponga y las instituciones encargadas de cumplirlas; hay posibilidades de encontrar un resquicio que permita a quienes la habitan inducir un resultado o efecto inesperado pero con aires de voluntad. De este modo, la cultura tiene la capacidad de ser fraguada según las condiciones y disposiciones del contexto, lo que hace de la cultura un proceso histórico y no algo ultimado.

A partir de lo anterior, sugiero comprender que es difícil hablar de cultura y de una forma de cultura en singular. Entonces, se vuelve necesario dialogar sobre culturas y formas de cultura ya que sólo así consideraríamos que muchos de los fenómenos que suceden en una u otra sociedad tienen lugar a partir de la forma que le dan los elementos que la constituyen, que la reconstruyen, con los que convive día a día de manera íntima, formal, normativa y discursiva. Por tanto, pensar en que una sociedad es de tal manera o debe ser de cierto modo por su origen histórico, por su tamaño, por su nombre, por su designación de Estado o por límites académicos nos llevaría a constreñir la capacidad de la misma para recrearse en un vaivén entre lo social y lo individual, entre lo material y lo mental, entre el pasado y el presente.

Una de la cualidades que adquieren los individuos al formar parte de la cultura es que se vuelven cultos, o sea, que pasan a formar parte de la sociedad como una ramificación fruto de la misma. Es decir, el individuo se vuelve sujeto de la cultura mediante distintas cualidades, renunciadas, saberes, haceres, sensaciones, afectos, corporalidades

y/o formas que delimitan al individuo a vivir en la sujeción (es) que la cultura prescribe y normativiza. Así, la cultura envuelve al sujeto en un mundo mediato influyendo al mismo tiempo en la renuncia hacia otros. Finalmente, la sujeción es el mecanismo que incidirá en la forma en la que los rasgos o elementos identitarios de un contexto cultural serán incorporados por los individuos y a los que se aferrarán a lo largo de su vida. Es decir, a aquello que les brindará una idea sobre el sentido de la vida; aunque ello, sea un constante ejercicio de renunciaciones a otras posibilidades de experimentar el mundo social y natural. Por eso, ser culto es habitar la cultura, es pensar cómo piensa la cultura, es caminar según las calles que conforman el espacio social, es crecer según la tierra donde uno se cultiva. Pero, no olvidemos que una sociedad no es homogénea, y bajo la metáfora del espacio poblado, hay calles adoquinadas, empedradas, de concreto, de tierra, con cuestas, con baches, casas con solar, casas sin solar, casas modernas, casas de madera, y cada condición influirá en la manera de caminar y habitar el mundo en cada persona. Por lo expuesto, asumo que habitar la cultura implica morar bajo condiciones que van desde la biología hasta la economía, pasando por la política, la clase social, la geografía, los afectos, el género, la familia, el saber hacer, entre otras; de tal modo que, un pueblo por más pequeño que sea, tiene más de un espacio de interacción, más de una cultura que pueda considerarse monumento a la misma como modelo intacto a seguir.

Para tomar tierra sobre la cultura en el contexto de la investigación, hablando en términos culturales, un pueblo como Cherán adquiere características distintas: 1) materiales, según el barrio, la calle, la casa; 2) mentales, según la familia, la persona, su historia; 3) sus expresiones culturales: la fiesta, la lengua, el vestido; etcétera; 4) su sistema social, a propósito de la economía, la profesión, el quehacer productivo; 5) subjetividad; la manera como cada persona percibe, experimenta y organiza el mundo según las posiciones anteriores. En otra expresión, un pueblo adquiere múltiples dimensiones culturales. Voy centrándome en mi investigación y aludo que al hablar de cultura purhépecha es referirse a identificaciones, situaciones y condiciones, gustos, creencias, imposiciones, méritos, pasiones, pesares, etcétera. Y es que referirse a la

cultura es admitir que no hay una sola cultura, hay una variedad de situaciones culturales en configuración y transmisión de mensajes, de significar la vida, de adherirse a las normatividades, de intentos por cumplir la ideología que la antecede y de escapar de ese ente muchas monolítico. Por lo anterior podemos entender que en Cherán hay familias empresarias que significan su vida mediante lujos y condiciones sociales a los que otros sectores de la población no acceden, como viajes, autos, ranchos, reventones de fin de semana, fiestas privadas llamativas o escuelas privadas. También hay una cultura “chola” como efecto de la larga historia de migración hacia E.U. que está muy presente en el barrio primero; que han logrado visibilidad y participa en desfiles oficiales del pueblo con carros “tumbados” y bicicletas “arregladas”. En las fiestas patronales, principalmente, hay una cultura del jaripeo ranchero, de peleas de gallos, de carreras de caballos; con todo lo que esa *subcultura* o situación cultural implica en términos de corporalidades, vestimentas, artefactos y subjetividad de género. También habitan mujeres cuya vida gira alrededor de la familia y la casa. Hay un sector emergente de skates muchachos y muchachas que viste y vive según sus estereotipos. Hay jóvenes púberos que sólo viven el presente del amor. Más recientemente los jóvenes muchachos se adhieren a las modas masculinas marcadas por los estereotipos de una masculinidad hegemónica urbana caracterizada por el vestir y el peinado. Hay grupos de jóvenes y matrimonios relacionados directamente a la iglesia católica que organizan distintas actividades en el pueblo, etcétera. A modo de cierre al respecto, puedo decir que cada situación cultural en Cherán involucra códigos culturales históricamente reconocidos en esos contextos; por lo que, en términos de género, cada una presenta elementos característicos respecto a experimentar el cuerpo, los roles, las sanciones y los permisos para hacer o no más allá de lo masculino y lo femenino. Y todo ello forma parte de esos códigos construidos culturalmente.

Las situaciones culturales referidas interactúan en un mismo espacio social; algunas veces con tensión, otras muchas de manera sosegada, pero allí están en ese territorio denominado Cherán, el pueblo purhépecha grande -histórica y demográfica- de la meseta tarasca o purhépecha. Todo lo que ocurre en sociedad que implique contacto,

interacción y comunicación humana es cultura (Giménez, 2005). Ya lo establecía Geertz (1988), la cultura es un sistema simbólico con base en estructuras sociales generadas en la misma. La cultura se compone de experiencias humanas, y cada experiencia conforma significados sobre la vida, de tal modo que dichas prácticas culturales forman parte del individuo, y en el ejercicio de socializar, se vuelven nuevamente parte de lo social dentro de una composición material y subjetiva; en efecto, son experiencia psicosocial en un proceso histórico. Siguiendo la perspectiva de Geertz, para la psicología social con énfasis sociológica (Ibáñez, 2001), la cultura se compone de símbolos, lo que significa que es la cultura es ante todo lenguaje. De este modo se entiende que la cultura será la facultad de generar símbolos y establecer un orden gnoseológico en un tejido de significados que se vuelven comunes y muchas veces naturales por formar parte de lo cotidiano. Conviene aclarar que por lenguaje y comunicación asumo que no se trata únicamente del lenguaje hablado, sino de todas las esferas de comunicación del hombre: corporalidad, proximidad, silencios. Se trata de entender la cultura como una unidad-entidad que está formada por símbolos que envuelven el territorio y la interacción; por ello, para que se establezca la cultura debe haber comunicación, en su sentido más amplio, diverso y complejo.

Me gustaría aclarar que aunque pareciera que cuando considero la cultura como una serie de cambios culturales como transformaciones tajantes de un antes y después, en realidad hago referencia a pequeñas y/o medianas diferencias perceptibles y efectivas que suma una sociedad con respecto a su proceso histórico constitutivo, lo cual le otorga forma psicosocial. No se mueven a la misma velocidad la construcción de una casa con influencia de la migración, comparada con los valores y roles de género fuertemente asentados sobre la corporalidad y subjetividad “naturalizada” de quienes por generaciones han vivido políticas particulares de lo masculino y lo femenino; en este sentido, las transformaciones -aunque ambas culturales- son disímiles y singulares. Por ello, la manera de entender estos procesos desde la psicología social tiene que ver con los distintos niveles de la relación cultura-hombre hombre-cultura que entran en juego al hacer historia, pues podemos similar al ser humano como una entidad

compuesta por capas con distinta profundidad, de tal modo que, aquellas que se encuentran más encarnadas son las más difíciles de mover, entre ellas las imposiciones de lo masculino y femenino según el sexo. Por lo anterior, se trata de generar una psicología socialmente sensible (Baró, 2005; Montero, 2004) a los efectos de la cultura sobre los individuos. K. Gergen (1973) psicólogo social norteamericano, apunta respecto a la noción de cultura que, ésta es cambiante, por tanto, por qué no pensar en que si las sociedades humanas son históricamente móviles también lo pueden ser los significados que las personas asignan a la realidad y de ahí a la manera en cómo esa realidad nos sujeta y subjetiva; es decir, hay una actualización de los mecanismos de sujeción de la cultura hacia los individuos. En otras palabras, las formas de la cultura se actualizan en reciprocidad con los sujetos que las experimentan. Dicho de otro modo, se resignifican los significados que la sociedad otorga a la realidad. Así, se entenderá por realidad, un producto histórico que se construye en la medida que los individuos quienes la habitan la nutren mediante la interacción y socialización de aquellos símbolos que conforman la cultura en movimiento.

Para ir cerrando la noción de cultura desde la psicología social en cuestión, podemos decir que los fenómenos psicológicos están influidos por fenómenos culturales. Al respecto, no hay psicología individual si no hay una estructura social que organice el psiquismo y al individuo dentro de un contexto normado por reglas culturalmente establecidas para generar normalidad y disidencia al mismo tiempo; recordemos que la psicología no puede ser otra cosa sino psicología social. Por tanto, la dimensión simbólica de la realidad mediata e inmediata es fundamental para entender cómo lo psicológico se construye a partir de lo social con fundamento en la interacción. Tomás Ibáñez (2011), desde la psicología social crítica también propone la importancia de la historia para el estudio de los fenómenos sociales “ya que muestra el carácter cambiante de la realidad social y se aleja de considerar los fenómenos psicosociales como prefabricados y propios de una naturaleza humana que trascendería sus determinantes culturales. Lo social y lo psicológicos, son dos caras de la misma moneda” (p. 55), en otra expresión, propone averiguar el vínculo entre individuo y sociedad. En este mismo

sentido Pichón Riviere (1985) apunta, “el sujeto no es solo un sujeto relacionado, es un sujeto producido. No hay nada en él que no sea la resultante de la interacción entre individuos, grupos y clases” (p.107). La cultura, desde la psicología social, es un fenómeno histórico. A lo que podríamos agregar, no hay culturas aisladas, ni sujetos aislados; la cultura misma es fruto del contacto entre culturas, entre humanidades. Como en toda forma, ésta presenta límites, aunque también porosidades; en este sentido, la cultura se vive por medio algunos mecanismos como aparatos de control: la identidad, la tradición, la etnicidad, ser hombre o mujer, como conceptos e imágenes cuadradas, inmóviles, incuestionables frente a la naturaleza humana buscando la porosidad para otras posibilidades, identificaciones y sujeciones de estar en la cultura.

Un concepto que apoya la idea de cultura como abstracto material y mental es el de psicología de los pueblos (Volkerpsychology), puesto en circulación por Wilhem Wundt, a finales del siglo XIX y principios del XX, quien considera que para entender al individuo es necesario tomar en cuenta el medio social y la manera cómo éste influye en la constitución psicológica del mismo, generando lo que él consideró en su momento caracteres nacionalistas o el “espíritu de los pueblos”. Es interesante retomar la lectura de Wundt ya que aporta mecanismos para comprender la reciprocidad del sujeto y la cultura o la cultura y el sujeto. Entre los elementos que conformarían esa psicología de los pueblos encontramos la religión, las costumbres, el lenguaje, los mitos, etcétera. Aunque, es necesario poner el énfasis en que estos caracteres de la psicología de los pueblos no son acabados. La reflexión que elabora Wundt en la psicología de los pueblos (1916), es que el hombre es cambiante; el autor lo alude como evolución; de tal manera que, los aspectos que forman parte de las sociedades en tanto que elementos que influyen en la psique humana responden a necesidades específicas en determinados contextos. El mismo Wundt asume y analiza el proceso de transformación de estas instituciones (elementos) de menor a mayor complejidad según las necesidades de las sociedades. Así, la cultura responde a aspectos o necesidades de la humanidad cada vez más específicas.

En la actualidad el contexto de Cherán enzarza una serie de necesidades y condiciones locales estrechamente relacionadas con el exterior en términos económicos, políticos, educativos, laborales, tecnológicos, alimentarios, comerciales, profesionales, entre muchas más. De este modo, sus habitantes son sujetos dentro de las delimitaciones que las diversas situaciones culturales encierran. Las características que hoy presenta Cherán respecto a otras poblaciones de la región parecen ser más complejas por los sucesos de los últimos años, aunado al tamaño de su población, sin demeritar a los pueblos de la región. No hay mejor o inferior cultura, toda transformación y simbolización que haga el hombre de la naturaleza, desde el cuerpo hasta los recursos naturales, es cultura. Por tanto, la interpretación y uso que hace el hombre de lo ya transformado y simbolizado vuelve a la cultura más compleja. La cultura no se encapsula en determinados espacios específicos, la cultura es en sí el espacio de la sociedad (Fernández Ch., P. 2005).

Para Martín Baró (1998), la cultura es, además, sensación. Entendiendo como sensación aquello percibe el cuerpo de pies a cabeza, de acuerdo a un código tanto biomédico como social. Se trata de una traducción que elabora el cuerpo sobre el exterior de acuerdo a interpretaciones culturales en el marco de significados establecidos por un aparato biocultural; desde Morin (1974), hablaríamos de biología culturizada y desde Foucault de biopolítica (1978). En palabras de Martín Baró (Ibíd.), la cultura sería una realización creativa y organizadora. Aunque no especifica el autor, conjeturamos que se trata de una manera de organizar la cultura como realidad social. El hombre como ser formativo encuentra en el mundo la cultura “bajo la dirección de un *ratio* y de las normas de un sistema de valores que ha encontrado hecho en el mundo preestablecido de su infancia que él ha aceptado, renovado y asimilado” (Buytendijk citado en Baró, p. 45) el mundo es histórico, los individuos que lo habitan también lo son.

A modo de cierre, lo que expongo en este trabajo no generaliza lo que sucede en todo contexto purhépecha, ya que cada lugar transita por caminos diferentes y elabora su propia historia. Lo que a continuación exteriorizo es una experiencia de correlación

entre observar y vivir en Cherán y estar en constante contacto con la meseta purhépecha. Por ello, Apunto a que formo parte de un conjunto de delimitaciones que dan forma a un grupo humano, lo cultivan, lo vuelven culto.¹⁸ Por ello, quiero dejar claro que la posición desde la que veo el contexto responde a criterios que implican mi ser y estar en el pueblo. En otras palabras, formo parte del contexto; por lo que percibo Cherán desde distintas identificaciones con las que me sujeto en la cultura, de entre las que destaco: ser hombre, profesionista psicólogo, papá, esposo, miembro de una familia conocida en el lugar (lo que muchas veces es un obstáculo), investigador. Las identificaciones mencionadas me llevan a ver la cultura desde la subjetividad que las cargas simbólicas de habitar este contexto envuelven el andar por los senderos del pueblo. Por tanto, mi intención no es revelar la verdad absoluta, si es que la hay, del lugar donde pertenezco; tampoco me interesa negar los fragmentos de realidad a los que no tuve acceso por distintos motivos. Sí quiero compartir que mi inmersión al contexto se hizo desde las características que me constituyen como persona, sujeto, investigador; es decir, desde una postura que me conforma y no otra que no conozco.

2.2 La región purhépecha: historia y cultura

Los purhépecha de hoy habitan en el estado de Michoacán principalmente, aunque los grandes flujos migratorios los han llevado a vivir en las ciudades principales del país, especialmente las fronterizas y gran parte de los Estados Unidos. Su organización geográfica, política y económica los subdivide actualmente en cuatro regiones: La zona lacustre de Patzcuaro (*japundarhu anapu*), la meseta o sierra purhépecha (*juatarhu anapu*), la cañada de los once pueblos (*eraxamani*) y la región de la ciénega de Zacapu. Cada una de estas regiones varía en extensión y número de pueblos que las integran, además de algunas variantes lingüísticas y de vestido que diferencian y otorgan singularidades a una región de otra y/o a un pueblo de otro.

Desde una perspectiva histórica sincrónica se consideraría a los purhépecha de hoy como los descendientes de los antiguos tarascos, habitantes de la tierra de Mechuacan

¹⁸ Hago referencia al origen de la palabra cultura según la RAE. Del lat. *Cultūra*.

de antes de la llegada de los españoles, y aunque hay algunos documentos que dan cuenta de cierta parte de la historia de los tarascos que legitima su lugar en lo que hoy conocemos como región purhépecha antes del contacto con los europeos, también es necesario reconocer que quedan algunos temas y puntos que den cuenta, de manera clara y extensa, de la relación entre los distintos grupos humanos internos que conformaban la organización social en el antiguo imperio tarasco. Así mismo, queda por explorar el modo de vida de los tarascos en las estructuras más bajas de dicha sociedad, entre algunos tópicos más.¹⁹ Aún bajo carencia de materiales, uno de los documentos más importantes en cuestión es la llamada *Relación de Michoacán* Documento colonial que registra la historia de este grupo prehispánico de voz de los sacerdotes tarascos bajo mediación del fraile Jerónimo de Alcalá.

Desde una perspectiva diacrónica, el recorrido de los tarascos hasta nuestros días es marcado por múltiples momentos históricos y cada uno de ellos ha marcado y abonado a la vida de cada pueblo. Por tanto, lo que hoy podemos considerar pueblos purhépecha es una historia construida en singular dentro de un contexto regional, lo que nos remite a que no hay una historia lineal para una sociedad. Mi intención aquí no es analizar a dato duro el origen de los purhépecha, mucho menos cuestionarlo. Sí me interesa adentrarme a lo que hoy reconocemos como pueblos purhé; específicamente Cherán como perteneciente a este grupo étnico y de este modo elaborar una sumaria historia que nos permita entender qué elementos han influido en lo que actualmente reconocemos como pueblos purhépecha analizando sus instituciones, festividades y cotidianidades, por mencionar algunos de sus dispositivos.

Para la realización de esta empresa asumo la idea de cultura elaborada desde las psicologías sociales previamente expuestas. Así, sugiero entender que lo que

¹⁹ Hoy día hay un conjunto variado de trabajos que exponen reflexiones en torno a los tarascos abordando el tema desde la política, economía, religión, ideológica en torno al cuerpo, entre otros. La lectura de estos trabajos puede apoyar a entender a este grupo prehispánico como una sociedad compleja, articulada, conectada con otras sociedades, y no aislada.

consideramos componentes psíquicos del sujeto no es un contenido específico en un molde con forma humana, sino de una estructura biocultural con posibilidades de movimiento a un son social. En este sentido, resalto a la idea de Martín-Baró al considerar que el carácter no se puede separar de su estructura disposicional, es decir, de las condiciones socioambientales. Ello apunta a que, son las condiciones sociales las que permean al individuo en su constitución psicológica y cultural. De acuerdo al autor, la cultura es una realidad dadora de servicio (Baró, 1998, p. 47). En este caso, el cuerpo como depositario del género y como artefacto histórico es delimitado por un sentido significativo de la relación existente entre el sujeto y su mundo histórico en un contexto determinado. Negar otras formas de concebir el cuerpo es cosificarlo dentro de límites y limitantes que niegan la capacidad creadora e inventiva de los individuos. En este sentido, lo que actualmente concebimos mayoritariamente como masculino y femenino no es más que la historia de la humanidad dividida a partir de los genitales. Pensar que la mujer purhépecha es la responsable de entregarse en cuerpo y alma para reproducir la cultura negaría al mismo tiempo las posibilidades que los hombres tienen para incorporarse a la historia de la cultura que los abraza. Por tanto, de imaginar una sociedad indígena menos jerárquica y discriminadora. Así mismo, los conocimientos que la cultura posee sobre medicina, salud, cuerpo, entre otros, son restringidos políticamente por el género para su puesta en práctica, pues a decir de algunas abuelas y médicos tradicionales con quienes tuve la oportunidad de charlar, ese conocimiento puede ser puesto en práctica por hombres y mujeres, pero nos hemos acostumbrado a los saberes organizados genéricamente, más aún, hemos instaurado a partir de estas diferencias una mirada esencialista que parece fundar cierto exotismo. Si bien las diferencias sexuales son un tamiz fisiológico para experimentar determinados procesos corporales, no significa que ese conocimiento, o al menos parte él, no pueda ser compartido para tener un punto de empatía. Me parece que de no reflexionar al respecto, justificaríamos muchas de las desigualdades e inaccesibilidades que se han experimentado a lo largo de la historia de estos contextos.

La historia de la humanidad es compleja. Hasta el día de hoy no ha habido desarrollo de la sociedades humanas que no haya sido experimentado sin violencia, sin hambruna (Morin, 1974), entre otros conflictos. Sería prudente pensar que, la historia de los purhépecha también lo es. Pensar de otro modo sería difícil y pretencioso, pues limitaría a este grupo de la complejidad humana que históricamente nos acompaña como humanidad. Por otra parte, la experiencia de habitar, conocer, reconocer, reflexionar, experimentar, encarnar y participar en torno a lo purhé hace aún más difícil delimitar algo tan material, subjetivo, identitario y permeable. Ya lo expone Manero Brito (1995) respecto al quehacer de la investigación e implicaciones que ésta conlleva: “la investigación científica es un acto de parcialización, de recorte y resignificación de la realidad, recorte y resignificación que son la condición misma de su existencia” (p. 252).

He decidido abordar el tema desde dos temáticas. Primeramente, la cultura purhépecha desde lo que considero constituye su discurrir cotidiano como sociedad. Se trata de profundizar en las instituciones, organizaciones, y festividades. Segundamente, desde su dimensión política; es decir, desde la etnicidad como un proceso sociopolítico que facilita re-elaborar ciertas identidades e identificaciones con la cultura local. Evidentemente esta dimensión adquiere vitalidad a partir del evento ecológico-político cuya importancia estriba en la consolidación de la actual autonomía política local. Retomando ambas esferas de la cultura purhépecha de Cherán considero que podemos meditar y profundizar en la manera cómo esta ha influido o no en la configuración de determinadas identidades e identificaciones de género. Así, mientras la cultura se gesta en la cotidianidad de la cocina, el trabajo, el juego y los noviazgos. La identidad étnica adquiere vitalidad desde 2011 cuando Cherán emprendió un proyecto de gobierno autónomo regido por usos y costumbres. A partir de esta fecha la emergencia de lo purhépecha en el lugar se hace notoria y llega a contrastar con un pueblo que históricamente revela ser de los más grandes de la región, que se ha adaptado sin problemas a la vida denominada vida “occidental” nacional e internacional, pues la situación de violencia, tala irracional e inseguridad que motivó a levantarse en armas y

organizarse es un síntoma del actual capitalismo que atraviesa la región. Puede decirse que nos sumergimos en dos dimensiones del pueblo de Cherán que actualmente confluyen sin problema aunque pareciera por momentos estar separadas.

2. 2.1 Cultura purhépecha, punto de partida

Arturo Chamorro (1986), escribía respecto a la música purhé, “no se puede hablar de música purhépecha en la actualidad como lo que queda de lo prehispánico o como un tipo de música indígena pura” (p. 162). El autor hace referencia al estado contemporáneo de la música purhépecha como una composición que enmarca diversas influencias, por lo que en la actualidad la música en esta región tiene que entenderse como un proceso polifónico. Quise hacer uso de la metáfora de la música para emprender mi exposición sobre la cultura purhé, que a modo de expresión local, no tiene una estructura lineal, única, simplemente heredada, o fácilmente aculturada, mucho menos homogénea; la cultura tiene la cualidad de ser escabrosa, desigual, inestable, traducida, con límites normativos móviles cuyo flujo depende de los dispositivos que la intenten contener a modo de expansión o contracción. Con base en la perspectiva teórica expuesta quiero iniciar mi reflexión sobre lo que percibo, concibo, experimento, vivo y considero en torno a la cultura purhé que, a modo de polifonía, se compone de distintos instrumentos, ritmos, intensidades, y sobre todo, músicos.

Comenzaré por no considerar purezas heredadas o sociedades inalteradas en el contexto regional. El desarrollo de las sociedades purhépecha, desde la intervención española del siglo XVI hasta la llamada “era de la globalización”, ha sido de constante contacto, intercambio e influencia, no recíproca indiscutiblemente, ya que para las culturas prehispánicas, no sólo la tarasca, el contacto del exterior fue más dominante hacia las sociedades ya establecidas. Respecto al tema, Canclini (2004), ha expuesto que las culturas son procesos de hibridación; lo que significa que estructuras o prácticas culturales, que existían en aparente forma separada, se combinan para generar nuevos objetos, estructuras o prácticas. Yo agregaría vivencias. De acuerdo a la propuesta de Fernández Ch. (2004), la cultura, como forma de la sociedad, adquiere perfiles según el

momento histórico y renuncia a otros. De lo anterior sugiero entender que, la cultura purhépecha es un proceso de hibridación que ha adquirido ciertas formas sociales que para nada debemos considerar como acabadas. Así, formulo que, para adentrarnos a la cultura purhépecha hay que tener en cuenta que la cultura europea de la época influyo en gran medida en la re-estructura de los tarascos; en tal grado que, para Beals (1967, 1992 [1945]), los tarascos serían un ejemplo de una cultura sustituida o reinterpretada en cuanto a sus aspectos culturales y arquitectónicos. Para el caso de la población de Cherán llega a mencionar que es más parecida a una sociedad europea que a una sociedad prehispánica mesoamericana. Un ejemplo de la influencia exterior hacia los purhé tiene que ver con uno de los aspectos más íntimos de las culturas mesoamericanas. La agricultura. En este sentido, Vázquez León (1984), apunta que la forma de agricultura de la región purhépecha es de herencia árabe; así mismo lo consideró Robert West quien señala, “como muchos otros grupos indígenas sujetos a una fuerte influencia europea, los tarascos practican tanto la agricultura de sembradío como la horticultura” (2013, p. 88).²⁰ Contrariamente a lo expuesto y visto por quienes

²⁰ Los aportes documentales recientes apuntan a que los antiguos tarascos eran una sociedad compleja en términos de relaciones con el exterior por lo que cada vez es más difícil sostener, a menos de que así se quiera sostener en el imaginario, que las sociedades prehispánicas eran aisladas y su desarrollo cultural tenía un efecto hacia dentro. Para abordar el tema véase el texto de Sarah Albiez-Wieck (2013), *Contactos exteriores del Estado Tarasco*, en el que expone la capacidad de expansión de los antiguos tarascos hacia otras sociedades mesoamericanas mediante diferentes medios. La autora da cuenta de la expansión que tuvieron hacia distintos puntos y de los contactos que lograron establecer con otros grupos humanos incluyendo sus enemigos los mexica. El texto de Sarah muestra que el estado tarasco era complejo y estaba conformado por una diversidad de contactos culturales, lo que de entrada expone que los tarascos no eran un grupo aislado, por el contrario, se consolidación como potencia, en gran parte, debido a sus posibilidades de establecer conexiones y negociar con otros grupos a partir de contar entre su gente con virtuosos que se adentraban a la organización social e institucional de otros grupos, entre ellos los otomies y los pames en el norte del país, lugares que por distancia pareciera ser difícil pensar la posibilidad. Respecto a la red generada en el centro y sur del país la autora reconoce la cualidad de los tarascos de penetrar la mayor parte de los grupos establecidos. De lo anterior me queda claro que el contacto intercultural, en el grado que haya sucedido, influiría de distintas direcciones. Por la propuesta de Albiez-Wieck, la idea de cultura tarasca heredada a los purhépecha contemporáneos de forma lineal es difícil de comprender debido a que la interacción humana no se limita a fronteras políticas, académicas, lingüísticas, bélicas, entre otras. Habrá que considerar la noción de interacción desde la porosidad que la socialización humana implica.

La etnicidad, posee un fuerte carácter etnocéntrico, hay una constante confrontación con el otro. Para Jasso, La elección/imposición de rasgos que definen a la población y a los grupos étnicos plantea las interrogantes de a quién corresponde definir las diferencias y en relación con quien (2012, p. 35). No es difícil suponer que hay varias reglas que miden la etnicidad: el Estado, la academia, los amantes de lo exótico, y la misma población indígena son algunos de los agentes que se colocan en el papel de quien designa y a quienes designa como indígenas. Parece que la gran entidad a la que se enfrentan los grupos étnicos es el Estado como

han estudiado algunos de los pueblos purhépecha desde la década de los cuarenta del siglo XX; hoy en día en Cherán es mucho más abundante escuchar sobre tradiciones purhépecha legítimas locales de herencia remota e inalterada; de tal modo que por las calles puede verse desfilar un conjunto de expresiones culturales *locales* que hacen referencia a la llamada tradición, aunque no se explique o justifique el origen visiblemente inventado de la tradición (Hobsbawn, E. 2005).²¹

Distintos enfoques, dentro de las disciplinas sociales, han pretendido delimitar la cultura purhépecha. Dietz (1992), establece los siguientes criterios: la región purhépecha definida por el Estado, y la región definida por la academia. Luis Vázquez (1999), analiza a los purhépecha siguiendo las siguientes categorías: región geográfica y económica, región cultural, región forestal y región étnica. A pesar de las delimitaciones que los autores hacen de la región, no cabe duda de que cada una de las categorías ocupadas por cada autor transitarían por senderos distintos, de tal modo que, el paisaje purhépecha quedaría acomodado por diversas piezas que forman parte de un marco cultural con límites no terminados que a modo de ondas se adaptan según las condiciones históricas, políticas y globales. Además, sugiero no dejar de lado el papel que juega la subjetividad en tanto que una adaptación psicológica y social del sujeto a la cultura, de quienes constituyen estas unidades biopsicosociales denominadas grupos indígenas.²² Al mismo tiempo, el intento de analizar la cultura purhépecha en categorías consideradas por cada autor nos invita a reflexionar sobre la complejidad del fenómeno en la medida que cada una de estas está interconectada con solo una parte de la vida social y cotidiana de las comunidades purhé.

institución que se contraponen a los pueblos indios mediante una serie de acciones que deslegitiman, nombran, definen, diferencian a unos de otros con el fin de integrarlos dentro de sus propios límites jurídicos y legales.

²¹ Denomino como visiblemente inventado a esas manifestaciones locales que hasta hace unos años no se veían. Preguntando a gente mayor de cuarenta años que ha vivido en Cherán sobre dichas expresiones respondieron que no las habían visto o que no se hacían de la manera descrita.

²² Hago uso del tecnicismo biopsicosocial que refiere a la constitución del individuo tomando en cuenta factores biológicos, psicológicos y sociales-culturales en su proceso de desarrollo para referirme al conjunto de individuos que conforman una sociedad que no está exenta de estas tres esferas humanas constitutivas.

¿Por dónde comenzar a alborear la cultura purhépecha? Un primer paso tiene lugar con quien (es) se reconoce (n) como fundador (es) de pueblos; quienes congregan y organizan esta región después de la conquista bélica de los europeos, hablamos de los frailes Vasco de Quiroga, Gilberti, Juan de San Miguel y Jacobo Daciano principalmente, quienes en distintas regiones del antiguo territorio tarasco emprendieron la empresa del cristianismo, siendo el de mayor renombre el primero. Dietz (1999), propone algunos rasgos culturales que caracterizarían a los elementos de la cultura purhépecha. Con base en una etnografía amplia y la lectura vasta de textos antropológicos sobre la región generadas desde principios hasta los noventa del siglo XX, el autor establece como criterio base para demarcar la cultura purhépecha las transformaciones que los asentamientos tarascos sobrellevaron después de la intervención de Nuño de Guzmán y el enérgico papel de Vasco de Quiroga y los franciscanos que lo acompañaron. Sin duda, los proceso de reorganización de esta época son fundamentales para entender lo que hoy conocemos y experimentamos como “lo purhépecha”, que tiene punto de inicio bajo la idea de Quiroga influida por la utopía de Tomás Moro. En palabras de Dietz:

La “república de indios” que en Michoacán se establece a inicios de la época colonial está fuertemente influenciada por la institución del pueblo-hospital... como un modelo prototípico de organización social elaborado a raíz de la “Utopía” de Tomás Moro (1999, p.114).

Para Dietz, este proyecto inicial entre los tarascos hace hincapié en el carácter transformador y aculturador de lo que podríamos considerar cultura prehispánica tarasca y daría lugar a los posteriores pueblos tarascos. Su propuesta nos permite reflexionar en torno a la dificultad que representa el intentar definir las características o elementos tarascos en la actualidad, no porque desaparecieran con los diferentes procesos de hibridación cultural, aculturación o sincretismo, sino porque no es fácil establecer correspondencias puristas sobre lo tarasco, lo europeo, e incluso lo chichimeca, etcétera,

que forman parte de las actuales culturas purhépecha en cada uno de los pueblos que integran la región.

Lo que tenemos actualmente es una cultura producto de diversos proyectos, que pudieron tener principio con Vasco de Quiroga –otorgándole el título, aunque seguramente cada visitante evangelizador en la región como Juan de San Miguel, Maturino Gilberti o Jacobo Daciano le dieron características singulares a cada pueblo en el que trabajaron y llevaron a cabo su proyecto de cristianización-;²³ luego tuvo lugar la época colonial con la conformación de haciendas y el papel de los indios al interior o en las cercanías de las mismas (Fiedrich, 1986); la fase de Independencia; de la fase del México revolucionario no cabe duda de la influencia de los múltiples proyectos unificadores e integradores del indio a la naciente mexicanidad; de las políticas posrevolucionarias y el cardenismo y su papel fundamental e impactante en el área purhépecha con el proyecto de la cuenca del Tepalcatepec, entre otros, que a modo de una composición polifónica han trastocado la vida de los pueblos purhépecha

Asumo, por tanto, que por cultura purhépecha entenderé el periodo histórico que tiene lugar después de la conquista espiritual y bélica por parte de los europeos en el antiguo territorio tarasco. De modo que, mi intención se centra en el proyecto que dio lugar a un sincretismo evangelizador que a su vez dio paso a una plataforma social que da origen a lo que hoy conocemos y vivimos como pueblos purhépecha, con la influencia que cada momento histórico ha tenido sobre la misma. En este punto haré énfasis en el concepto de sincretismo; de tal modo que, al hacer uso de él me referiré a las expresiones culturales de carácter religioso que organizan una sociedad, sobre todo de origen indígena, “resultado de una confluencia del catolicismo y las religiones indígenas precolombinas” (Inetrosa, 1994, p. 23). El concepto alude a la esfera religiosa, no

²³ Para profundizar en el papel que tuvieron los principales evangelizadores en la región purhépecha véase: Miranda, F. (1992). Fray Juan de San Miguel y la fundación de Patamban. En revista Relaciones núm. 52. El Colegio de Michoacán. Y Carrillo, A. (2012). La utopía de Fray Jacobo el Danés y su lucha por un clero indígena. En Relaciones núm. 130. El Colegio de Michoacán.

obstante, hay que tener muy presente que la vida de los pueblos indígenas que se reorganizaron o congregaron después de la intervención bélica de los españoles, se organizó, jerarquizó y estructuró en torno a la vida y el culto religioso, lo que desde la perspectiva de Pedro Carrasco (1972), conformó un catolicismo popular. Bajo tal entendido, la cultura purhépecha se instauró cotidiana y festivamente como un complejo sociocultural articulado tal como lo refieren los trabajos de Foster (1972); Beals (1992 [1946]); Carrasco (1976); Van Zantwick; Madrazo (1998), entre otros. Con lo anterior no desconozco la importancia que tuvieron los tarascos como sociedad y cultura prehispánica; tampoco niego la historia de ese proceso de encuentro cultural, o algunas manifestaciones actuales de la cosmovisión tarasca que pueden pervivir hoy. Sin embargo, me interesa resaltar el periodo de reorganización que comienza con la instauración del nuevo orden institucional, social, económico y religioso, porque a mi parecer sienta las bases que conformarían lo que hoy vemos, olemos, degustamos, escuchamos, bailamos e interactuamos como pueblos purhépecha que conforman un abanico de expresiones humanas en distintas situaciones culturales. Desde esta mirada, lo que hoy consideramos purhépecha tiene distintos perfiles, sabores, olores, colores, texturas, pensamientos y formas.

Si no hago un análisis exhaustivo de los antiguos tarascos y su influencia en lo que hoy consideramos pueblos purhé, es porque mis alcances interpretativos en el marco de la historia, como disciplina social, acerca de este grupo es muy limitada y seguramente saldrían cosas que carecerían de forma y rigor académico; además, me parece que continuaría con una tradición académica que ha petrificado la idea del indio y su contexto (Vázquez, 1986, 1992).²⁴

²⁴ Aclaro que hago uso de la palabra tarasco para referirme a los antiguos pobladores de Mechuacán antes de la llegada de los españoles. Así mismo, utilizo el término purhépecha para referirme a los actuales pobladores de las comunidades que comprenden la región purhé. Eduardo Zárate menciona que el término purhépecha es de reciente aparición (1960 y 1970) en el marco de movilizaciones políticas con base en la legitimación étnica. Asumo esta postura y la complemento con la perspectiva de Luis Vázquez León (s/f), al mencionar que el vocablo debe entenderse en conexión con los cambios de uso actual en el habla cotidiana. Hoy en día en Cherán es común escuchar acerca de lo purhépecha. Rescate de, historia acerca de, la raíz de, no obstante, antes de abril de 2011 era difícil escuchar la palabra en el habla cotidiana. Recuerdo que mis abuelos decían que hablaban tarasco, sin importar el origen peyorativo o impuesto que algunos estudios apuntan. Hoy es más viable escuchar que se habla el purhé y sobre la cultura purhépecha. De este modo hago uso del vocablo para

Una de las primeras instituciones en organizarse en la naciente sociedad purhé de los siglos XVI y XVII fue la familia. Para Dietz (1999), la unidad doméstica es el núcleo de la praxis cultural purhépecha, entendida como el lugar donde mora la familia. Robert West (2013), también apunta a ésta como el lugar por antonomasia reproductor de la cultura purhépecha. A ello, hay que especificar el papel histórico de la mujer como la depositario y reproductora de la cultura. Con esta forma de organización se instauró un nuevo orden que delimitaría la estructura familiar, el tipo de relaciones al interior y exterior de la misma, se asignarían roles para hombre y mujeres en tanto que cualidades masculinas y femeninas respectivamente, y se establecerían algunas prohibiciones respecto a que hacer o no dentro de este trazado cultural. Además, se estableció el papel que la familia jugaría en la sociedad en interrelación con otras instituciones dentro de un todo complejo denominado comunidad. También, apunto a que han cambiado con el paso de tiempo pues se han adaptado según las actualizaciones y demandas de un determinado momento histórico, lo que significa que la cultura puede recorrer sus límites normativos siempre y cuando no se derribe aquello que se denomina el núcleo duro de la cultura o aquello que da forma social. Siguiendo esta perspectiva las familias se han adecuando a circunstancias que responden a factores y necesidades materiales; economías locales, regionales e internacionales; sistemas sociopolíticos globales; etcétera. En sí, podemos entender que la propuesta de familia hecha por los primeros evangelizadores en el siglo XVI se mantiene vigente con los cambios que poco a poco se han ido sumando hasta llegar a la familia actual.

En principio la organización de la familia purhépecha se desarrollaba dentro del hogar y fuera de éste ya que estaba diferenciada por la división sexual del trabajo. Al interior, las actividades eran llevadas a cabo por las mujeres -la esposa y las hijas principalmente- aunque también participaban todas aquellas parientes consanguíneas y

referirme al contexto actual de Cherán como pueblo de origen purhépecha. A decir de Vázquez, considero que es necesario asumir el poder simbólico que tiene el uso del vocablo purhépecha en el contexto actual de Cherán.

políticas que vivieran en la casa. La crianza de los hijos, la reproducción, el quehacer doméstico, el huerto familiar y la cría de ganado menor, eran las actividades principales. Al exterior, el varón o los varones desempeñaban sus actividades según el ciclo agrícola. Estar pendiente del ciclo de siembra, el arreo de animales e ir al monte por leña u otros productos del campo eran su laboriosidad principal. Además, podía participar en eventos políticos, ciclos festivos y/o diversión en el espacio público -la plaza, la jefatura de tenencia, la alcaldía, las comisiones de fiestas patronales, y algunos centros de reunión como esquinas, y más recientemente tiendas-. La familia estaba bien delimitada por lo público y privado que no es otra cosa sino una organización de los espacios con fundamento en el género y naturalizados históricamente. Por ello, había muy poca o nula participación de unos en el espacio y hacer de los otros aunque de manera desigual. En otras palabras, los varones no participaban de las actividades consideradas femeninas, aunque, en muchos casos ellas si podían y debían realizar actividades masculinas como leñar o arrear animales.

El origen y/o reorganización de la familia bajo este esquema podemos atribuirlo a Vasco de Quiroga, quien en 1531 presentó ante el Consejo de Indias un plan para reorganizar a la población india después de la intervención violenta de Nuño De Guzmán en territorio tarasco. Al pie de la letra propone:

Trabajando y rompiendo la tierra, de su trabajo se mantengan y estén bien ordenadas en toda buena orden de policía y con santas y buenas y católicas ordenanzas[...] hasta que por el tiempo hagan en la virtud y se les convierta en la naturaleza (Quiroga, s/f). Carta enviada al consejo. La utopía en América. p. 62.

De su proyecto se desprenden las funciones que la nueva familia debería cumplir según la interpretación católica de la diferencia sexual entre hombre y mujer. Así en el siglo XVI Vasco de Quiroga establece las *ordenanzas* sobre lo que debía uno y otro como matrimonio y cada uno de los miembros de la familia una vez establecido del proyecto del hospital de Sta. Fe. No obstante, el proyecto de Quiroga se extendió hacia la

mayoría de los reorganizados pueblos tarascos, de manera que esto nos lleva a pensar que Cherán no estuvo exento de tales ordenanzas. Zarate (1993), recupera *las ordenanzas* que Vasco de Quiroga hereda a cada pueblo-hospital, entre las que destaca la familia como la base de su organización social, además de los roles de cada uno de sus miembros:

Que vivan en familias y hasta cuantos en cada una, y cuando sobren, que no quepan se hagan otras y pueblen por el mismo orden [...] y así de esta manera cada parentela morará en su familia como está dicho, y el más antiguo abuelo será el que ella presida y a quien han de acatar y obedecer toda la familia, y las mujeres sirvan a sus maridos y los descendientes a los ascendientes, padres, abuelos y bisabuelos y en fin los de menos edad y los más mosos a los más viejos, porque así se puede escusar mucho de criados y criadas y otros servidores que suelen ser costosos y muy enojosos a sus amos (Gortaire, 1971 citado en Zarate, 1993, p. 100).

En el libro de *reglas y ordenanzas* que elabora Vasco de Quiroga puede leerse también acerca de la organización y estructura familiar:

Como es dicho los edificios en que moréis los pobres del dicho hospital, sean como al presente son, familiares en que podáis morar juntos y cada uno por sí, abuelos, padres, hijos, nietos, bisnietos, y ahí en adelante andando el tiempo, todos los descendientes por la línea masculina como esta dicho arriba, hasta ocho o diez o doce casados en cada familia, porque las hembras hanse de casar con los hijos de otras familias de ellos, como está dicho arriba y cuando haya tantos, que no quepan en la familia, se ha de hacer otra de nuevo, para los que no cupieren en la manera arriba dicho. (*Reglas y ordenanzas para el gobierno de los hospitales de santa Fe de México y Michoacán*, p. 16-17).

Del mismo modo, establece las edades para casarse y el papel que hombre y mujer ocuparían en la familia y la iglesia como instituciones sociales.

Que los padres y madres naturales, y de cada familia procuréis de casar a vuestros hijos en siendo de edad legítima, ellos de catorce años, y ellas de doze, con las hijas de otras familias de dicho hospital, y en defecto de ellas con hijas de los comarcanos, pobres, y todo siempre según orden de la Sta. Madre Iglesia de Roma y no clandestinamente, sino si posible es con la voluntad de los Padres, y Madres naturales, y de su familia (Ibíd. p. 9).

Respecto al papel que ocuparían las mujeres, bajo el título: *Que las niñas desprendan los oficios mugeriles dados a ellas*, describe lo siguiente:

Que las niñas también en las familias de sus padres desprendan los oficios mugeriles dados a ellas, y adoptados, y necesarios al pro, y bien suyo, y de la república del Hospital, como son obras de lana, y lino, y seda, y algodón, y para todo lo necesario accesorio, y útil al oficio de los telares (p. 10).

Finalmente respecto a los hombres y apunta:

Que la manera para ser los niños desde su niñez enseñados en la agricultura, sea la siguiente. Que después de las horas de doctrina, se ejerciten dos días de la semana en ella, sacándolos su maestro, ó otro para ello diputado al campo en alguna tierra de las más cercanas a la escuela adotada [destinada, asignada] o señalada para ello, y esto a manera de regozijo, juego, o pasatiempo, una hora o dos cada día que le menoscabe aquellos días a la hora de la doctrina, y moral de buenas costumbres, con sus cosas, o instrumentos de labor, que tengan todos para ello (p. 9).

Es indudable la fuerza con la que el catolicismo se introdujo entre la población tarasca. Después de cinco siglos de sincretismo es innegable la influencia de la visión judeo

cristiana en la estructuración de la cultura en la que la interpretación del cuerpo y la sexualidad dieron lugar a construcciones sociopolíticas sobre lo masculino y lo femenino.²⁵ Me parece sustancial saber de estas interpretaciones pues siguiendo a Beatriz Preciado, en el siglo XVII y XVIII se instituyen algunas políticas sobre el cuerpo esenciales para su posterior control mediante el encauce de la sexualidad. Ello quiere decir que en esa época se instaura un orden y normatividades legitimados en la ciencia médica de la época todavía con mucha influencia teológica que delimita al varón y la mujer como seres esencialmente biológicos vinculados con la interpretación que el catolicismo elabora del cuerpo. Dentro de las figuras principales sobre las que descansan dichas interpretaciones encontramos a Santo Tomás de Aquino y San Agustín de Hipona quienes desde siglos antes (entre los siglos IV y V el primero, siglo XIII el segundo) heredan sus concepciones sobre el cuerpo y la sexualidad. Para Rivera:

San Agustín de Hipona, fue quien consiguió fundir en una unidad sistemática el cristianismo con la repulsa al placer y la sexualidad. Y Tomás de Aquino, desde su concepción teológica, establece términos como suciedad, repugnancia, mancha, deshonra, depravación, pureza corporal, para referirse a la relación sexual de los conyugues, y sobre todo, para sujetar la sexualidad al matrimonio (2008, p. 10).

De estas interpretaciones, en el siglo XVIII se materializa un pensamiento cuya tradición cristiana estableció un sistema de creencias basado en prohibiciones y normas de conducta. Con la aprobación única del matrimonio para el ejercicio de la sexualidad quedan prohibidas las relaciones entre individuos del mismo sexo, con animales o algún otro modo de obtener placer; incluso el placer mutuo entre hombre y mujer es restringido a las nupcias; finalmente, la sexualidad deber ser sólo con fines procreativos. Estas políticas e interpretaciones llegaron a la Nueva España con los evangelizadores y se instauraron entre la población de tal modo que los registros de

²⁵ Recupero la noción de interpretación política de Beatriz Preciado al interpretar lo político como un fenómeno que integra elementos desde económicos, jurídicos, religiosos, hasta médicos y psicológicos.

Cherán exponen una sociedad cuya dinámica cultural respecto a la sexualidad gira alrededor de las normatividades judeo-cristinas.

Para Beatriz Preciado (2008), con la efervescencia de la modernidad, aún con una fuerte carga cristiana, en el siglo XIX el sexo y la sexualidad pasan a formar parte de los mecanismos reguladores del poder ejercido por el Estado moderno que busca encauzar al cuerpo a través de leyes jurídicas, médicas, tecnológicas y morales. Un ejercicio de poder denominado biopolítica. A partir de entonces, el sexo queda fijado como una verdad corporal y la sexualidad es normada y enclaustrada por medio de estos mecanismos de control y dominación. Así,

El sexo entra a formar parte de los cálculos del poder, de modo que el discurso sobre la masculinidad y feminidad y las técnicas de normalización de las identidades sexuales se convierten en agentes de control y modelación; en 1868, se inventan las identidades sexuales... que se vuelven objeto de vigilancia y represión jurídica (p. 58).

Emerge todo un aparato discursivo y legitimador de la biopolítica basado en la ciencia médica; de tal modo que, el cuerpo queda a la postre del Estado y la religión. De este modo, siguiendo a Szacz, podemos entender la sexualidad como: “aquello que designa ciertos comportamientos, prácticas y hábitos que involucran a el cuerpo; pero, también designa relaciones sociales, conjunto de ideas, moralidades, discursos, y significados que las sociedades y sus instituciones construyen en torno al deseo y el comportamiento sexuales” (2000, p. 11). Como puede entenderse, hacer referencia a interpretaciones políticas sobre el cuerpo y la sexualidad no sólo tiene que ver con la mirada con la que el catolicismo organizó estas latitudes; desde esta perspectiva, hay una estrecha relación entre el Estado y la modernidad en tanto que la continuación de una secuencia de políticas que han intervenido el cuerpo en el contexto de investigación desde hace cinco siglos.

Al respecto, para Collignon (2009), las interpretaciones del cuerpo y la sexualidad antes del siglo XVIII fueron asumidas tempranamente por la sociedad mexicana siguiendo una línea del tiempo marcada por la colonia, la época novohispana y la época independiente. Posteriormente, la fase revolucionaria y posrevolucionaria que anunciaba la modernidad impactó en la sociedad mexicana con los distintos proyectos homogenizadores. De este modo, lo que hoy percibimos, expresamos y reproducimos como familia es una construcción política e histórica. Para Fernanda Núñez (2005),

Es hacia finales del siglo XVIII cuando cambia la episteme [sobre el cuerpo y las sexualidades], cuando se logran fundar las diferencias entre hombres y mujeres en distinciones biológicas observables y expresadas en una retórica radicalmente diferente. Irá imponiéndose el modelo de los dos sexos, divergentes biológica y moralmente (p. 77).

Siguiendo a Guy Rozat (2001):

Desde la llegada de los españoles al Nuevo Mundo de lo que se trató y de la lectura de diversos concilios provinciales así lo demuestran, fue de imponer en los cuerpos dominados las normas de reproducción cristiana. Las relaciones entre los sexos fueron estrictamente codificadas y se enuncian e imponen las reglas occidentales que estableció lo lícito y lo ilícito. El cuerpo que propone la evangelización, el cuerpo cristiano, es por esencia vergonzoso, vehículo del pecado y todo estará encaminado a someterlo.

Siguiendo el análisis anterior acerca de la instauración de un sistema de pensamiento occidental respecto al cuerpo, la sexualidad y la institución máxima que los regularía en el Nuevo Mundo: la familia. La familia purhépecha fue una reorganización política de los grupos prehispánicos que conformaron el antiguo imperio tarasco que hasta la fecha sigue vigente. Si bien no ha permanecido tal como la dejó propuesta Vasco de Quiroga, sigue siendo un referente cultural inmediato en la organización de muchas de las

actividades que rigen la vida en los pueblos purhépecha actuales. Por tanto, vuelvo al punto en que la cultura purhé está fuertemente regida por la cosmovisión judeo-cristiana del mundo; en este sentido, las relaciones sociales en su interior tienen este distintivo occidental. Vale la pena resaltar que este sistema y esquema familiar funda un mundo cultural heteronormativo patriarcal en el que fueron fundamentales la virginidad y castidad de las mujeres para alcanzar y mantener la honra familiar anheladas y demandadas por las familias purhépecha tal como lo proponen los textos de Moisés Franco (1994) y Agustín Jacinto (1988).

En la actualidad en Cherán, al referirse a la familia se debe hacer en plural en el sentido de actualmente hay distintas maneras de vivir esta institución social y organización de este grupo humano. La mayoría lo hace bajo un esquema sexual heteronormativo patrilineal y virilocal.²⁶ En este sentido, la familia funge como:

Una instancia de intermediación entre el individuo y la sociedad, constituye el espacio por excelencia para el desarrollo de la identidad y es la primera fuente de socialización del individuo. Es en la familia donde se adquieren las primeras experiencias, valores, concepciones del mundo. (Valladares, A., 2008, p. 3).

Sin embargo, la organización y funcionamiento al interior de las mismas ha ganado cambios y con ello la experiencia de vivir al interior otras formas de relaciones humanas, ello tiene que ver evidentemente con las cohortes generacionales. Parte de estos cambios los debemos con mayor rapidez al impacto de la globalidad y sus modelos de vida propuestos desde los *mass media*; es decir, las dinámicas económicas, tecnológicas, religiosas y políticas que viabilizan o no otras formas de establecer, delimitar, interactuar, configurar, identificarse y guiarse en familia.

²⁶ Retomo el concepto de heteronormatividad de Monique Wittig quien lo define como un mecanismo político de control del cuerpo y la subjetividad asentado en el discurso dominante en el que hombre y mujer son la base de la sociedad.

De la información recogida en campo podemos mencionar respecto a la familia que ésta sigue definida por la división sexual del trabajo mediante prácticas culturales pertenecientes al espacio público y privado. Una vez que los hijos mayores casados tienen la oportunidad de independizarse se trasladaban a un terreno que adquieren mediante herencia en el mayor de los casos, o mediante compra, separado de la casa de los padres. Para las mujeres es más difícil que se les herede un terreno por considerar que una vez casada ésta deja de forma parte de su familia y pasa a formar parte de la de su esposo. Ello significa que el contacto de la mujer con su núcleo familiar es restringido. En el caso de los hijos últimos, para las hijas se establece que se quedarán al cuidado de los padres sin oportunidad de casarse. Los hermanos mayores regularmente están pendientes de “espantar” a los novios o sabotear sus relaciones de noviazgo. En el caso de los hombres, estos pueden establecer su matrimonio pero es difícil que salgan de casa de sus padres. La idea es que la familia del último hijo casado quede al pendiente de los padres, lo cual les brinda la posibilidad de quedarse con la casa paterna. Sin embargo, este matrimonio tendrá que ver por ellos hasta su muerte. Asimismo, los nietos son cuidados por todos los miembros de la familia que habita esa morada.

La familia sigue siendo por usanza el lugar de transmisión y reproducción de la cultura, y al mismo tiempo un lugar para la traducción de aquello que se hereda. Un ejemplo que puede ilustrar esta situación es una reunión que tuvo lugar con unos amigos en la que uno de ellos, quien vive y trabaja en la ciudad de San Luis Potosí comenzó a platicar respecto a la fiesta patronal a la que había ido a Cherán un fin de semana, exclusivamente. Él le expresó a su novia -que no es de Cherán- que si se casaban, en las fiestas del pueblo él saldría a tomar con sus amigos mientras ella se quedaba en casa al cuidado de los hijos. Del mismo modo, si en algún momento él era elegido comisionado de la fiesta patronal podría emborracharse y desatenderse de su familia porque así es como lo hacen los hombres que son comisionados. Así, su esposa se quedaría en casa preparando la comida y cuidando a los hijos durante los días de fiesta que debía cumplir con el compromiso. Finalizó que así era la tradición porque así le había enseñado su

familia, así lo habían hecho sus papás y hermanos. Su novia, una profesionista que desconoce las normas culturales del lugar evidentemente expresó su descontento diciendo que eran prácticas muy machistas. A continuación, otra amiga del pueblo que se encontraba presente en esa reunión tomó la palabra para expresar que ella consideraba que los comisionados son unos machistas; decía que el ambiente de la comisión en una fiesta patronal es muy machista por lo que hacen y cómo lo hacen -se refería al ritual de cumplir con el compromiso de ser comisionado en el que beben hasta quedar borrachos y además pueden bailar con mujeres que no son su pareja, regularmente los comisionados desarrollan sus actividades sin la presencia de la esposa, ella se queda en casa elaborando la comida que se ofrece a quienes previamente han invitado-. Compartió que en su casa ha cuestionado muchas de las cosas que hombres y mujeres deben hacer. Puso el ejemplo de decirles a sus hermanos que ella no les serviría la comida por el hecho de ser mujer ya que les expresaba que ellos también pueden hacerlo. Esta amiga también comentaba que estas discusiones le han traído disgustos familiares ya que los hombres no se muestran abiertos a cambiar sus patrones de conducta. Estas experiencias nos permiten entrever que la familia juega un papel fundamental en la configuración de sujetos de género, ya sea a través de la reproducción sistemática de lo que han aprendido como varones o en la insistencia de cambiar algunas conductas ligadas con la masculinidad y la feminidad. Evidentemente nos encontramos con dos dimensiones de género que entran en tensión. Así, mientras los hombres parecen no estar dispuestos a negociar sus lugares y privilegios en la cultura, las mujeres son quienes cada vez empujan un poco más hacia relaciones de género más horizontales dentro del sistema binario, menos desiguales.

Es elemental recalcar que este modelo de familia heredado desde la colonia, ha experimentado cambios graduales motivados por distintos fenómenos socioculturales. A continuación expondré algunos. La migración internacional que tuvo lugar durante la primer y segunda fase del programa Bracero es uno de ellos. Al respecto, Lemus (2008), en su investigación sobre Migración de cheranenses a Estados Unidos durante el mencionado programa, expone cómo las familias de migrantes se rearticulaban ante

la ausencia del padre, situación que muchas veces provocó crisis al interior del hogar ya que las madres y esposas asumieron el papel de padre y madre ante la incertidumbre económica. Al mismo tiempo, la falta del padre como figura de autoridad tradicional y localmente legitimada propició que muchos de los hijos crecieran con un rechazo hacia el padre como figura de autoridad y lo que estuviera relacionado con ella. Al mismo tiempo, esta situación produjo una cultura de la migración en la que se alentaba a los hijos a migrar una vez concluida la secundaria. Con ello se estableció un patrón de familia en el que las esposas se quedaban mientras los esposos e hijos migraban.

En la década de los setenta con el auge del indigenismo los cheranenses entran en un momento histórico en el que muchos se profesionalizan como maestros normalistas. Quiero resaltar que las mujeres, aunque muy pocas en la época, y los varones experimentaron una manera de ganarse la vida al margen de actividades relacionadas con el campo y el ciclo agrícola. Para muchos de ellos estas actividades pasaron a un segundo término, aunque seguían realizándolas. No obstante, para las mujeres este periodo implicó nuevas oportunidades de trabajo y al mismo tiempo muchos desafíos; pues debemos recordar que muchas de las mujeres que siguieron su vocación de maestras cargaron y soportaron estigmas sociales que las sancionaban y señalaban como mujeres libertinas. Doña Mercedes de sesenta años, una maestra de preescolar a punto de jubilarse nos compartió su experiencia:

Cuando yo entré a trabajar (frente a grupo) me decían que era una puta porque andaba con hombres. En mi casa no me tomaban en cuenta porque era mal vista. Muchos de los problemas que teníamos en mi casa eran porque decían que yo andaba mal, a mi esposo le decían que por qué no me dejaba, que era mala madre, mala esposa porque no estaba en mi casa. Hasta la fecha esos siguen siendo reclamos que me hacen. Yo lo que les digo (a mi familia) es que si no hubiera trabajado no hubiéramos conseguido hacer lo poquito que tenemos. Mi esposo, cuando yo entré a trabajar, era alcohólico, tomaba mucho pues y no se hacía cargo de la casa; entonces, yo tenía que trabajar para mantener a mis hijos;

los dejaba encargados mientras me iba a trabajar y así le hacía. (Entrevista realizada el 20 de octubre de 2014).²⁷

Esta generación de cheranenses sería la que años más tarde facilitaría otros patrones familiares. Propiciar el uso privilegiado del castellano, mandar a los hijos a estudiar a las ciudades cercanas incluso a la capital del país, establecer una tradición de maestros al interior de su unidad familiar serían algunas de las particularidades de estas familias en contacto con otras informaciones, conocimientos y relaciones con el entorno. Las actividades ligadas al campo no se olvidaron, pero, se convirtieron en labores secundarias.

Actualmente las familias de Cherán son heterogéneas y su vida está marcada por distintos factores sociales; entre ellos, políticos, educativos, laborales, económicos, de género, geográficos y migratorios. Las familias mejor acomodadas económicamente tienen mayor acceso a la educación profesional y además privada; sus hijos, muchachos y muchachas de entre 20 y treinta años, han postergado el matrimonio y puede vérselos los fines de semana en los lugares públicos del pueblo como cafés o la plaza, algunos más prefieren reunirse en casa con sus amigos en algunas fiestas. Otros han emprendido negocios propios, mientras que algunos ayudan en los negocios familiares aun cuando han terminado una carrera profesional. Algunos empresarios grandes de Cherán y sus hijos se pasean en sus autos de lujo por las calles del pueblo. La vida de los hijos de estas familias gira en torno a practicar algún deporte de alto nivel en el caso de algunos; mientras que otros practican deportes en cuatrimotos o salen a cabalgar en sus caballos. Hasta hace unos años ver a mujeres manejar por las calles era no muy común; hoy es normal verlas al volante y llama la atención verlas en sus lujosos bólidos. Estas familias viven céntricamente, poseen diversas casas en el pueblo, y cuentan con numerosas hectáreas en distintas partes del territorio; respecto a este tema, hay una línea que

²⁷ Los nombres de las personas que participaron en esta investigación han sido cambiados por cuestiones de ética y respeto a las mismas.

relaciona históricamente a estas familias con la política y los negocios más prósperos del pueblo.

En Cherán hay familias con tradición de maestros; tener una plaza de profesor normalista garantiza un ingreso de por vida, por tanto, una vida cómoda con algunos derechos laborales como vacaciones y seguro médico. Aunque no poseen muchos lujos, como el caso de los primeros, viven sin privaciones, con casa propia construida de materiales como cemento y ladrillo, diferente a la vivienda tradicional pues se apoyan de otros profesionistas como arquitectos; poseen auto y sus hijos son planeados. Estas familias jóvenes no tienen más de dos hijos regularmente. Su “tradición” tiene origen en los primeros cheranenses maestros normalistas de la década de los setenta que lograron establecer relaciones con el magisterio y hoy en día pueden negociar una plaza para sus hijos aunque éstos no cumplan con el perfil profesional. Es común que muchos hijos de maestros primero migran a Estados Unidos, regresen e ingresen a la UPN (Universidad Pedagógica Nacional) con la finalidad de sacar un papel que les permita heredar la plaza de sus padres. Una plaza de maestro en Cherán es muy deseada, sobre todo cuando se trata de que tanto el esposo y la esposa accedan a ellas. Su independencia material de los padres es más rápida en comparación con otros sectores sociales del pueblo. Cabe agregar que también ha incrementado el número de profesionistas con distintas especialidades que conforman un sector económico amplio, entre ellos, médicos, abogados, dentistas, ingenieros en sistemas computacionales, contadores, psicólogos, enfermeras, administradores, educadores, ing. civiles, gastronomía, etcétera. Todos ellos experimentan la familia bajo condiciones educativas, laborales y económicas distintas a la que sus padres vivieron.

El grueso de la población con ingresos económicos bajos reproduce sin cuestionamientos y de manera sistemática la dinámica familiar descrita según las *Ordenanzas* de Vasco de Quiroga. Lo anterior no significa que los otros sectores sociales hayan cambiado tajantemente el esquema familiar vivido desde hace siglos en el que predomina una estructura jerárquica dominada por los hombres; finalmente, el

mundo social ha sido estructurado con base en la dominación masculina (Bourdieu, 2000), y eso conforma una de las capas más íntimas de la sociedad, la cual implica altas dificultades para remover. Retomando la situación del grueso de la población, muchos viven del campo en descenso, se emplean como albañiles y/o empleos de bajo perfil para una sociedad con tendencia a la urbanización; viven en la periferia, sobre todo en el barrio tercero y cuarto donde las condiciones del terreno son más difíciles para construir por los desniveles del mismo. Muchos han optado por construir pequeñas casas a un costado de barrancas o en las faldas del cerro de la cruz; al echar un vistazo a esos asentamientos no deja de percibirse el peligro latente de reblandecimiento o desgajamiento de los asentamientos irregulares. La situación de este sector cheranense responde, en parte, al planteamiento hecho por Williams (2001), en el que expone cómo la población de bajo perfil va quedando en la periferia como población excedente que no encaja con el modelo industrial propuesto por el capitalismo; población que es necesario ir empujando más allá de lo visible de la urbanidad. Del mismo modo apunta David Harvey en sus textos *Urbanismo y desigualdad social* (1977) y *derecho a la ciudad (s/f)*.²⁸ Si bien en Cherán no podemos hablar abiertamente de industrias como el principal motor económico, si debemos comprender su lugar en el mundo a partir de los vínculos que mantiene con un modelo hegemónico de familia heterosexual que reproducen un conjunto de actividades que solventan las instituciones culturales en términos sociales, políticos y económicos bajo una lógica en el nivel macro. Por ello, madres solteras y/o abandonadas por el cónyuge, familias sin posibilidades de adquirir terrenos en otros lugares por su alto costo, familias sin herencia de las tierras de la *comunidad*, son algunos de los casos que experimentan el empuje hacia la periferia y las zonas de riesgo.

Entre la población de bajos recursos es común ver que los matrimonios entre jóvenes se dan entre los 14 años para las mujeres y los 16 para los hombres y tienen más de tres hijos regularmente. Las mujeres se ocupan del espacio privado “haciendo el quehacer”, cuidando a los hijos, muy temprano se levantan para ir al molino y regresar con la masa

²⁸ Extraído el 20 de enero de 2016 en <http://newleftreview.es/authors/david-harvey>

para elaborar las tortillas en la parangua.²⁹ Los hombres se dedican a sembrar sus terrenos en caso de que los tengan, pero la mayoría se dedica a la madera o la resina. Ello los coloca como los individuos de la sociedad que se enfrentan a las condiciones más difíciles para subsistir. Algunos casos específicos los observé al adentrarme a una de las barrancas que bordean el barrio cuarto, en ella pude constatar que son mujeres “dejadas” (pueden ser madres solteras o abandonadas por el esposo) quienes viven en casas improvisadas al bordo de la barranca sostenidas solamente por unas llantas rellenas de tierra que forman una pared que sirve para ampliar un poco el terreno inclinado de estos bordos, no hay servicios de agua y drenaje y la luz la proveen de algunos postes lejanos. En el presente es difícil mantenerse de la madera ya que sólo se permite bajar del cerro madera muerta en rollo o leña por disposición del actual Concejo Mayor (2012-2015), en caso contrario hay sanciones. Antes de las actuales condiciones para cortar madera verde era común que los jóvenes recién casados se dedicaran a talar irracionalmente los cerros; era una ocupación y manera de ganarse la vida relativamente fácil, ya que no implicaba mucha inversión y podían decidir cuánto y cuándo trabajar. Con la migración también se hicieron de herramientas cada vez más sofisticadas y a bajo costo que les facilitaba el trabajo para cortar madera como motosierras a gasolina y camionetas usadas.³⁰

Las mujeres llegan a casa de los suegros una vez que han sido “robadas”; su boda al civil se realiza de manera pronta, pero, la boda por la iglesia puede tardar varios años en espera (de hecho es muy frecuente que las bodas en Cherán sean de parejas que ya viven juntas varios años y tienen hijos. Las bodas de jóvenes solteros son extremadamente raras). En una charla informal en la que participábamos mi esposa y yo, una señora mencionó respecto a las nueras que no hay que casarlas inmediatamente; hay que esperar siete años para “ver si salen buenas”, y si “llegan embarazadas” hay que castigarlas (aunque ya no explicó en qué consiste tal castigo, insinuó que no las

²⁹ Fogón.

³⁰ Son camionetas traídas de Estados Unidos por migrantes; que no se han legalizado y su precio es relativamente accesible en comparación con los costos de un vehículo nacional con estas características.

casarían por la iglesia, lo cual es una falta moral grave que atenta contra la honra familiar). Conforme “llegan” las nueras van ocupando los lugares inferiores dentro de la jerarquía de las mujeres del núcleo familiar en el que la suegra ocupa el lugar más alto.³¹ No se le pide opinión y las visitas a su casa son muy limitadas pues ya no forman parte de esa familia.

En una mañana de trabajo de campo caminaba por una de las empinadas calles del barrio cuarto que baja a la barranca que también divide al barrio primero del cuarto y me encontré con un señora de La cañada de los once pueblos vendiendo ollas de barro; la señora gritaba anunciando su venta y de una casa salieron dos mujeres la primera de unos 45 años y la segunda de 17 años, suegra y nuera respectivamente; la nuera cargaba un bebe de dos años aproximadamente. Ambas salieron con delantal puesto, pues parecía que habían dejado sus quehaceres para salir rápido al encuentro de la señora de las ollas. En seguida la suegra paró a la vendedora y le preguntó ¿a cuánto cuestan las cazuelas doña?, la vendedora se detuvo y le enseñó ollas y cazuelas de distintos tamaños; la suegra tomo en sus manos algunas cazuelas para echarles un vistazo y volvió a preguntar ¿a cómo me la va a dejar? La vendedora dijo el precio (que no escuché), negociaron y finalmente la suegra compró a la nuera una cazuela mediana. Una vez que la vendedora se fue la suegra le dijo a la nuera: “toma ya, pa’ que le hagas (al hijo), pa’ que lo atiendas, yo te la voy a enseñar (se refería a la cazuela)”. Inmediatamente entraron a la casa.

En las familias cuyo sistema podría apegarse al proyecto impulsado por Vasco de Quiroga, la toma de decisiones sobre problemas, situaciones o eventos en la familia la hacen los esposos más grandes, es decir, los padres de los hijos casados que viven en casa de los mismos y que pueden tener o no hijos, aunque ellos se apoyan de los hijos varones principalmente, recordemos que las hijas casadas pasan a formar parte de otra familia. Las nueras y esposas de los hijos tienen poca participación; sobre todo la última en casarse. Pueden opinar en alguna ocasión pero con frecuencia éstas quedan al

³¹ Llegar refiere a cuando la novia es robada y colocada en casa de los papás del novio.

margen. Los hijos casados siguen bajo la autoridad del padre mientras éste viva y sus decisiones como matrimonio dependen de ambos padres. Por ejemplo, en una ocasión doña Lula me compartió que su hija había quedado espantada por el nacimiento de su único hijo debido a que cuando estaba por dar a luz las decisiones sobre dónde nacería el pequeño la habían tomado sus suegros. Esta disposición implicaba que nacería en un hospital público aún a sabiendas de que alumbraría en fin de semana, no había personal y el producto venía con el cordón enrollado, lo que aumentaba sus posibilidades de muerte. Finalmente sucedió que el trabajo de parto fue complicado, el recién nacido casi asfixia. Doña Lula lamentaba la situación mencionando que “por seguir la usanza de Cherán el bebé casi muere y mi hija quedó asustada. Todo por hacerlo como los suegros”.

En este sector de la población la diferencia de género está claramente definida y se construye a partir de la negación de lo que el otro es pues se trata de constituir y encarnar los valores de la masculinidad y feminidad culturales en términos de asignaciones sociales. Expresiones como “-no seas marica; yo no lavo; mira, ese wey que joto; qué, no sabes montar [caballo] o qué, ¿no eres hombre?; mira ese wey, hasta hombre se ve fumando-” se escuchan en ambientes donde este sector de la población acude como en los jaripeos de las fiestas patronales montando toros, en los partidos de fut bol, en las carreras de caballos, en las esquinas donde se juntan a consumir cerveza.

En Cherán, la experiencia de vivir en familia depende de la historia de la misma y de los factores que la atraviesan. El esquema elaborado por Vasco de Quiroga en el siglo XVI poco a poco ha incorporado dinámicas distintas a las delimitadas en dicho proyecto, lo que influye en la manera de entender el cuerpo y el género según los valores, roles y sanciones asignados históricamente. La familia como institución social encargada de reproducir la cultura; al mismo tiempo, abre una puerta para cuestionar su dinámica, que muchas veces es desigual, recorriendo, poco a poco, los límites que han recluido al cuerpo para habitar el espacio social y al mismo tiempo relacionarse con otros cuerpos. Jóvenes que postergan su edad de matrimonio y dedican los fines de semana a divertirse sin que el horario sea un impedimento fuerte, aunque, a las jóvenes

se le espera en casa antes de las diez siempre y cuando vayan acompañadas; sus noviazgos son prolongados y expresivos en las calles del pueblo, ellos opinan que los besos y caricias son una muestra de cariño y no una falta de respeto; educativamente buscan y/o han estudiado un posgrado. Incluso uno y otro es invitado a fiestas familiares sin mucha objeción, lo que hace una década era imposible por las faltas morales que culturalmente implicaba pues era una manera de formalizar de la relación que muchas veces se traducía en desposar. Por poner una muestra, en una plática con una pareja de amigos, ellos compartieron que durante su época de noviazgo quedaba prohibido asistir a fiestas familiares de su pareja; en una ocasión ella aceptó asistir a una y en días siguientes la gente habló del suceso y la familia de ella le reprochó tal acto durante algún tiempo. Sin embargo, hace unos meses una hermana de él, de 24 años de edad visitó a su novio en Estados Unidos con la autorización de los padres, ella es profesionista y ha emprendido un negocio propio en el pueblo. Al respecto, los amigos se preguntaban cuánto han cambiado las cosas que una generación después sus padres accedían a situaciones de este tipo sin reproche. Al mismo tiempo sabían que la formación universitaria de la hermana en una gran ciudad del país le había enseñado otra manera de divertirse y de percibirse como mujer. Finalmente, les parecía bien la flexibilidad respecto a estos temas.

Por otra parte, en una entrevista, una joven madre en proceso de divorcio me compartió que ella “se casó” a los 16 años cuando fue llevada a casa de los padres del novio bajo mentiras. Un día él le pidió que la acompañara a su casa por un objeto olvidado y aunque al principio ella dijo que no, accedió ya que eran amigos en proceso de noviazgo; al llegar a su casa la madre del muchacho le dijo: ah ya llegaste, y cerró la puerta, la cual no se volvió a abrir hasta unos años más tarde cuando ella decidió abandonar al esposo después de una fuerte golpiza cuando recién había dado a luz. Sólo se casaron por lo civil.

Llama la atención que una acción como presentar a los padres o cruzar la puerta de la casa de él forma parte de un acuerdo cultural que se toma como casamiento. La

información anterior permite reflexionar que la mujer cheranense, la mayoría de las veces, vive condiciones de desventaja frente a los hombres. Las normas de la cultura purhépecha local han resultado en vidas abnegadas, negadas, difíciles, que para muchos resulta en una disposición humana *especial* por ser mujer purhépecha y cumplir con los designios culturales. Empero, para otras es una condición que les dificulta hacer vida fuera de estos cánones. A pesar del arduo deber ser para las mujeres; la historia también muestra que ellas son quienes han podido mover los límites de los estereotipos sobre el ser mujer. Aunque, el movimiento de esas fronteras muchas veces no es consciente, sino, empujado por factores externos. La migración y sus implicaciones económicas para con la familia desde la década de los cuarenta, por lo menos, ha impuesto a las mujeres a salir del rol de madres y esposas dedicadas al hogar para involucrarse en trabajos informales fuera de casa vendiendo comida, principalmente. Hoy en día esta situación sigue vigente. Al menos, desde el año 2013 en Cherán hubo un incremento cuantitativo visible de vendedoras, señoras en su mayoría, y vendedores de comida de cualquier tipo en las calles, la plaza y el mercado. Desde pequeñas mesas con gelatinas hasta alimentos no de la región pueden verse todos los días en el pueblo.

La familia purhépecha de Cherán ha cambiado; pero sobre todo, se ha adaptado a las condiciones socioeconómicas internas y externas que han tenido lugar en las últimas décadas derivadas de un sistema político-económico que trastoca cada pueblo del país. Tampoco podemos dejar de mencionar la influencia que el pueblo ha recibido del exterior a través de la educación superior y el cada vez más asiduo uso de las tecnologías. Hoy muchos de los abuelos han viajado a los Estados Unidos mediante “arreglo” (visa de turista) que los hijos migrantes han logrado después de dos generaciones. Los que no lo han hecho utilizan la tecnología para comunicarse por medio del Facebook, Messenger o correo electrónico (aunque no con cuentas propias), hoy es posible escuchar a las abuelas hablar sobre Internet, fotografías que mandan y las ves en el celular, etc. También es usual ver que muchas personas utilizan sin muchos problemas el teléfono celular y no dependen de las casetas públicas esperando cada ocho o quince días para comunicarse con el familiar, regularmente el hijo que trabaja en

“el otro lado”. Hoy es más fácil mantenerse en contacto mediante teléfono o video en tiempo real.

Además, llamó mi atención que hay una familia compuesta por dos mujeres, Gabriela y Elvira, quienes viven juntas. Ambas son maestras de primaria y atienden un negocio de abarrotes. Su vida no ha sido fácil ya que a Gabriela la despidieron de su trabajo como maestra en una primaria privada católica. No obstante, ellas viven juntas aunque en la calle actúan como amigas. Preguntando en el pueblo sobre este caso salieron a la luz algunos más de mujeres que viven como pareja, tres más para precisar; uno de ellos se caracterizó porque una de ellas dejó al esposo con el que llevaba unos años casada para ir a vivir con su pareja mujer; actualmente viven en el pueblo en un relación abierta. Los otros casos se desenvuelven con una historia parecida; ellas, desde jóvenes no mostraron interés por novios y hoy viven juntas, aunque hay periodos de tiempo que una se va a casa de sus padres por algunos días.

Cuando pregunté a la gente qué piensa acerca de estas parejas respondieron que “ellas así les gusta”, no hubo críticas fuertes pero tampoco aprobación, consciente o libre. Considero que el hecho de que en la vía pública aparenten más una amistad que una relación de pareja tiene correlación con sanciones sociales y culturales acerca de estas relaciones y familias que escapan a la tradicional. Sin embargo, la gente sabe y lo respeta hasta cierto punto, aunque ninguna de las familias homosexuales se ha establecido con hijos propios. Es interesante resaltar que no hay casos contrarios conocidos plenamente, es decir, no hay familias de hombres viviendo juntos aunque si hay homosexuales varones que se frecuentan en alguna casa, en la calle o en algún punto de venta de licores y son ubicados en el pueblo por su “inclinación” sexual.

El “permiso” que tienen las mujeres para vivir en pareja homosexual no significa que la sociedad cheranense sea abierta para con estas forma no heterosexual normada; ya que de lado contrario, los hombres no lo tienen la misma aprobación. Me parece que la sociedad puede tolerar que las mujeres manifiesten este tipo de inclinación porque

aparentemente no pierden su capacidad de reproducción biológica que en algún momento pueda cumplirse; además, no dejan de reproducir la cultura porque siguen siendo portadoras de cualidades asignadas a la mujer, culturalmente. Inversamente, los hombres homosexuales ponen en entredicho todo aquello que ha organizado la cultura. Es decir, trastocaría una forma de organizar histórica del mundo social, desigual que ha beneficiado en distintos modos a los hombres. Evidentemente, lo anterior tiene relación estrecha con las concepciones heredadas del cristianismo presente desde el siglo XVI acerca de la vida en familia y su papel como institución reproductora de lo natural y cultural.

2.2.2 Familia y sistema de cargos

La familia está relacionada con otras organizaciones e instituciones comunes en estos pueblos, uno de ellos es el sistema de cargos.³² Recordemos que la organización social de los recién congregados tarascos en el siglo XVI estuvo marcada por la íntima relación entre la sociedad y el catolicismo. En este sentido, Van Zantwijk (1974), en *Servidores de los santos* describe la estructura de la sociedad purhépecha de Ihuatzio de los años sesenta en función del hogar y pone énfasis en la importancia y centralidad de la familia como institución principal para el desarrollo de la cultura, el linaje, y algunas ceremonias como legado cultural de los antiguos tarascos a estas tierras. Primeramente Van Zantwijk (1974), menciona que para los purhépecha de Ihuatzio, familia se considera todo aquel que vive en una casa. Es decir, la familia se compone por padres, hijos y parientes consanguíneos que comparten el mismo espacio y hogar. Todos representados por una sola cabeza de familia, el hombre más viejo. En este caso podemos seguir el proyecto de familia trazado por Quiroga.

La función social que cumple la familia tanto sanguínea como política es fundamental en la vida de los purhépecha ya que de ello depende que se cumplan y lleven a cabo

³² Para ahondar en el tema puede consultarse, Padilla, M. (2000), *Ciclo festivo y orden ceremonial en San Pedro Ocumicho*. El Colegio de Michoacán.

muchos de los cargos que conforman su ciclo ceremonial y festivo, los cuales llegan y permiten trascender a la vida política local. Ello da lugar a lo que Pedro Carrasco denomina catolicismo popular, que se refiere a los “aspectos de las creencias y del ritual que están organizados localmente y son peculiares de la subcultura campesina local. Esto es lo que llamamos catolicismo popular” (Carrasco, 1976, p. 59). Para Carrasco, el catolicismo entre los tarascos (refiriéndose a lo que hoy conocemos como pueblos purhépecha) es una expresión regional que retoma los lineamientos de la religión católica traída por los españoles con manifestaciones locales respecto a la forma de celebrar los ciclos rituales, festivos y administrativos de los habitantes purhépecha. En su texto, el autor expone cómo las distintas esferas que están vinculadas con el ciclo festivo dependen unas de otras. Carrasco presenta de manera concluyente que en el caso de las expresiones culturales católicas, al depender en buena medida de factores económicos para su realización, estas sufren cambios relacionados con la economía local del momento. Es decir, para “sacar el compromiso” de los cargos los pobladores dependen de las condiciones económicas familiares. Lo que significa que las prácticas culturales del catolicismo popular están mediadas por el poder adquisitivo y económico. Lo que se traduce en que las familias mejor acomodadas financieramente tienen mayores posibilidades de adquirir y cumplir con tales encomiendas y responsabilidades, lo que a su vez les permite escalar el sistema político-religioso local que puede acarrear ciertos beneficios. Recordemos que en el texto de Agustín Jacinto (1988), se menciona que para que un varón adquiere el estatus cultural máximo depende en gran medida de su escalada en el sistema de cargos y de cumplir con los compromisos cívico-sociales locales. En perspectiva, este ascenso social está mediado fuertemente por la economía ya sea monetaria o en activos fijos. Al respecto, Carrasco expone cómo las familias pueden perder su patrimonio por cumplir o sacar el compromiso adquirido con los cargos.

La familia también está íntimamente relacionada con la política local de los pueblos purhé, ya que este sistema de cargos ha facilitado una red de relaciones sociales al interior de las mismas que sirve como plataforma de apoyo para llegar a ocupar puestos

políticos. Entre los cheranenses, Denisse Román (2013; 2014), aborda la manera cómo funciona y toma vital importancia la familia dentro de la participación política y cultural en el pueblo, lo que ella denomina como un *sistema de acompañamientos y visitas*. La autora expone que la familia, entendida como una red consanguínea y política (compadrazgos), funge como plataforma cultural para lograr acceso a nombramientos en la estructura católica y/o política en el pueblo; para ello, es imprescindible la lealtad que se debe en esta red. Por tanto, si un compadre o familiar participa de estos cargos, la relación implica acompañar innegablemente. La red familiar y consanguínea apoyará mediante trabajo (elaboración de comida, aportación económica, invitando a gente a sumarse). Calderón Mólgora (2003), elabora un recuento histórico de la política de Cherán en la que da cuenta de la relación entre estas instituciones -la familia y la política- que han permeado la vida política en el pueblo dando lugar al funcionamiento de un faccionalismo político aún vigente el día de hoy. Vemos que la vida política, religiosa y social en Cherán se articulan con el sistema de cargos. Un sistema colonial que poco a poco se ha actualizado y el cual los pobladores han sabido utilizar como catapulta política. Basta con dar un vistazo a quienes fungen como líderes en los pueblos para hilar un tejido de compadrazgos que los va posicionando como *agentes de tradición* por cumplir gradualmente con el sistema escalafonario cultural.

Este sistema envuelve diversos y distintos cargos. Bien pueden ser de santos, comisionados en la organización de las fiestas patronales, formar parte del cabildo o alguna ocupación dentro de la organización católica, y sobre todo apadrinamientos dentro del ciclo católico. Estos últimos merecen especial atención porque entre más ahijados tenga un matrimonio más crece la plataforma social que les permite escalar el sistema político. Todos ellos ligados al catolicismo popular. Se trata de un esquema que promueve a los habitantes de estas poblaciones la participación voluntaria o *marhuanspekua* en cargos distintos, de manera que entre más cargos se asuman con satisfacción para la comunidad, iniciando con el de menor escala jerárquica, más cerca se está de alcanzar el nombramiento máximo de *Achá* (señor) *tsiueriti* o de *tata keri*

(hombre grande y sabio), que es un lugar que otorga la cultura por la experiencia de ser participe en este sistema de cargos que reconoce la trayectoria de servicio en el pueblo.

Respecto al sistema de cargos religiosos actual en Cherán este ha disminuido en importancia como medio para acceder al cabildo como institución principal local. Particularmente el cabildo, que fue eliminado en la década de los treinta (Beals, 1992 [1945]), no se ha podido reorganizar a pesar de los múltiples intentos (Calderón, 2003) y de voz de quienes forman parte de la iglesia y pude entrevistar en abril de 2014. Los intentos por rearticularlo también tienen un tinte político, a consideración de mis entrevistados. Según ellos, se ha recurrido a una misma persona al señor Adán Macías para tratar de reorganizarlo ya que es la única que no pone objeción a esta petición porque ha obtenido grandes beneficios de su puesto. Adán Macías es reconocido como el primer presidente perredista (1988-1991) después de una crisis en la política interna. A consideración de algunas personas, él se adueñó de una parte del terreno de la iglesia donde actualmente vive. En entrevista, don Vicente recuerda que se intentó devolver el terreno a la iglesia pero no se logró debido a que tiene fuertes influencias en la política local y estatal. También hay quienes consideran que su “gusto” por estar cerca de la iglesia y aceptar su participación en el cabildo es para estar pendiente de ese terreno.

Me parece que este sistema es un claro ejemplo de capacidad de adaptación de la cultura a las circunstancias del presente. Mientras que el origen del sistema de cargos tiene fundamento en la organización del catolicismo; su ejercicio se ha vinculado íntimamente con la esfera política en distintos momentos de la historia local. Actualmente, el sistema de gobierno autónomo con base en usos y costumbres ha retomado este esquema de acceso a cargos; de tal modo que, se promueve la elección de autoridades bajo principio de reconocer a las personas que pueden brindar su servicio como personas respetables. Signo discursivo de lo purhépecha.

Gran parte de la vida cotidiana de Cherán sigue bajo el ciclo católico en un largo proceso de transformación y continuidad. Vemos que permanece una organización

social que se adecua a los tiempos actuales y cuyos cambios están estrictamente ligados con la facultad económica de las familias. Es importante señalar actualmente en el pueblo hay ocho religiones más y cada una ha contribuido a ver la sociedad y la cultura de modo distinto al impuesto por el catolicismo en la región. No obstante, el sistema de fiestas vinculado al sistema de cargos siempre tiene un buen cristiano dispuesto a cumplir con el en-cargo. Respecto a las diversas religiones en el lugar, cada una de éstas tiene presencia entre la población, lo que significa diversos modos de experimentar el cuerpo, la sexualidad, las proximidades, las sanciones, la participación local, la fiesta, etcétera.

2.2.3 *Cherán en fiesta*

Muchas de las festividades que en la actualidad se realizan en Cherán tienen que ver con su umbral purhépecha. Probablemente las fiestas forman parte de las manifestaciones culturales que menos modificaciones han sufrido en cuanto a organización con el paso del tiempo aunque son de las que más ávidamente se han actualizado. A continuación describiré algunas de las más importantes. En Cherán hay dos fiestas importantes. La primera, en honor a San Francisco de Asís el cuatro de octubre, es vivida con esplendor el domingo siguiente a la fecha marcada en el calendario. La segunda, llamada *fiesta de resurrección* realizada el domingo siguiente a la resurrección de Jesús según el ciclo católico y el calendario litúrgico. Las fiestas tienen principio dos meses antes de la fecha marcada con el nombramiento de los comisionados (un grupo de doce jefes de familia de cada uno de los cuatro barrios que integran el pueblo).³³ Las comisiones son cinco: dos barrios para música, uno para

³³ El barrio primero es el más chico de los cuatro que conforman Cherán, por ello, hasta antes el movimiento de autodefensa se apoyaban de la tenencia de Tanaco y El cercito para cubrir los gastos que la comisión debe cubrir. Actualmente, Cherán mantiene nexos con Tanaco y El cercito sólo para cuestiones administrativas. Aunque, en la fiesta de octubre de 2014 escuche en los bailes que la comisión del barrio primero agradecía al cercito por apoyar para el castillo. Llama la atención que Cherán recurra a El Cercito para sufragar estos gastos a pesar de las diferencias

castillo, otro para cera o misa y un último integrado por jóvenes (no casados) de todos los barrios, encargado de contratar los toreros para las corridas de toros. Cada uno de los grupos se reúne los domingos previos a la fiesta para pasar a cada casa del pueblo a cada cabeza de familia a pedir la colecta establecida por ellos mismos según el monto de los gastos totales. Los días de fiesta son los hombres quienes desfilan por las calles representando a la comisión y al barrio al que pertenecen, reparten vino y se quedan en la plaza principal escuchando música; se caracterizan por vestir de manera similar y portar un morral de fibra de maguey con leyendas sobre la fiesta patronal. Las esposas, parte medular de la organización se quedan en casa para preparar los alimentos, o estar pendiente de su elaboración, que se ofrecerán en distintos momentos del día y de la semana a los distintos contratados según toque (castillo, música o misa). Durante los días de fiesta los comisionados se reparten “las comidas” a ofrecer entre los invitados; es decir, almuerzo, comida o cena que según toque ofrecerán en su casa, y de ahí parten a la plaza de toros del pueblo acompañados de música de banda de viento que bailan mientras muchachas jóvenes llamadas uananchas los toman del brazo por las calles durante todo el recorrido. Los comisionados lucen sus botas, camisas y sombreros en contraste con las muchachas vestidas a la usanza tradicional de mujer purhépecha de Cherán.³⁴ Las esposas de los comisionados se quedan en el lugar de la comida para recoger lo utilizado en la misma; salvo en una ocasión, mientras tiene lugar la comida, la banda que acompaña a los comisionados toca algunas canciones para que las señoras (esposas de los comisionados) dejen el quehacer y bailen. En varias situaciones de este tipo pude constatar que este es el único momento en el que las esposas tienen permitido bailar con alguien que no sea su esposo. Empero, este baile se lleva a un ritmo pausado, sin contacto físico, sin platicar, sin gestos que indiquen disfrutar el baile -más bien se hace por compromiso-, si se le llega a ofrecer a la esposa un “cubita” ella debe negarse

políticas que ha habido desde 2011 después de que el primero acusaba al segundo de formar parte de las redes del crimen organizado dedicado a la tala clandestina en la región, red que devastó la mayor parte del territorio de Cherán.

³⁴ Más delante expongo dicho traje.

a recibirla.³⁵ De lo contrario, daré de qué hablar. En otros casos, las mujeres bailarán entre ellas haciendo un círculo; sólo bajo estas condiciones no hay reparo en que las esposas lo hagan. Por cierto, el *churipo* y las *kurundas* siguen siendo los platillos esperados en estas fechas por las personas, tanto locales como visitantes.

En algunas otras festividades como el corpus (julio), las palmas (febrero, martes de carnaval), era notorio que entre los cargueros las mujeres y hombres se separan. Las mujeres, comadres, parientes o familiares se reúnen, beben y bailan sólo entre ellas. Los hombres por separado cargan las *Katarakuas* en el corpus; y las palmas de fruta o ropa el martes de carnaval antes del inicio de la cuaresma. Esta forma de organización de las festividades es producto de una interpretación religiosa del cuerpo en función de cómo y quién ocupa los espacios sociales y la manera de interactuar, que al mismo tiempo establece los límites físicos y subjetivos de esos cuerpos dando como resultado una forma cultural festiva. Es de suponer que la justificación está relacionada con la capacidad del cuerpo para realizar ciertas actividades; en este caso, las katarakuas y las palmas son pesadas, pues llegan a sumar entre cuarenta y sesenta kilos. Sin embargo, en palabras de algunos hombres panaleros de la fiesta del corpus entrevistados un día antes del desfile en el lugar donde se reúne el cargo en Tendeparacua, *las mujeres pueden ser partícipes de cargar la katarakua siempre que puedan soportar el peso*. Dos panaleros, uno de nombre Jesús de 29 años y Chalino de 60 años expresaron que no veían problema en que en ellas participen activamente cargando la katarakua, sólo que no están acostumbradas y sería raro verlas haciéndolo. Además, expresaron la frase, “y es que así se ha hecho por costumbre”. Me parece que, hay una alegato físico que justifica un discurso en torno a la fiesta claramente delimitado por el género como una interpretación del cuerpo biológico. Empero, en el desfile del Corpus del 2015 en uno de los barrios un joven homosexual cargaba su katarakua en la que en lugar de panales utilizó pelotas de plástico de colores. Evidentemente para cargar las katarakuas hay una corporalidad que requiere de fuerza para cargar el peso, destreza para bailar, y una serie

³⁵ Cubita se refiere a un trago de licor, regularmente un poco de tequila con un poco de refresco de toronja.

de movimientos mecánicos corporales para portarla y/o pasarla a alguien más. En el caso de este chico, su corporalidad era distinta a la de los *hombres fuertes* de la tradición; más bien era desparramada, sin tanto esfuerzo y no requería de los ayudantes para sostenerla. Un dato curioso es que la festividad en sí parecía permitir dicha *transgresión* a la fiesta y el objeto; no obstante, los hombres eran quienes en ocasiones se burlaban del chico por las características de su desfile y su katarakua.

Puede decirse que en las fiestas los roles están bien definidos; el ámbito masculino corresponde a lo que se exhibe, es visible, es público. Por el contrario, el lugar de lo femenino se localiza en el hacer, el “quehacer”, en lo no visible a primera vista, en lo que queda contenido según los límites del cuerpo y el espacio. Así, la cultura de la fiesta entre los purhépecha establece las funciones de hombres y mujeres y sin duda, son distintos y claros. Aunque, cada vez hay más recovecos que dan paso a desdibujar estas delimitaciones espaciales, festivas y corporales, como lo muestran los ejemplos citados. Volvemos a que la fiesta es una expresión cuya forma cultural está bien definida y al mismo tiempo deja una rendija para aquello para lo que se establece, alegrar la vida. Las fiestas en Cherán guardan la manera en la que se organiza y divide el espacio generizado; no obstante, cada vez es más visible la influencia del exterior en la conformación de la misma. Bandas y grupos musicales considerados ajenos a la música tradicional y con sonidos estruendosos son más comunes en los bailes, aunque siempre queda el gusto de escuchar por las tardes a una orquesta interpretando piezas clásicas. En las fiestas las artesanías ocupan un lugar periférico. En nuestros días la fiesta se caracteriza por una inmensa cantidad de productos plásticos, ropa y venta de comida y cerveza. Ante las condiciones difíciles que presenta la actual economía, muchas de las familias optan por vender cerca de la plaza comida en pequeños puestos o cerveza en alguna tina.

Hay algunas fiestas más. Entre ellas la fiesta del padre Jesús llevada a cabo en la capilla El calvario ocho días después del miércoles de ceniza. En las colonias nuevas, cuyo nombre rememora un santo o virgen, también se realizan fiestas según toque. La

organización es la misma que una fiesta patronal pero el gasto lo cubre la colonia en fiesta. He de decir que estas fiestas de colonias de pronto recuerdan el viejo Cherán en cuanto que al ser más pequeñas dan la sensación de vivir en un pueblo pequeño. Los jaripeos, por ejemplo, se realizan en un predio baldío con algunas gradas de madera y un toril pequeño.

2.2.4 Vivienda purhépecha en Cherán

En los pueblos purhépecha es cada vez más común encontrar casas modernas, grandes y con lujos junto a una casa vieja, polvosa, con techo de teja a dos aguas que pareciera amenazar con derrumbarse. Panorama que a primera impresión no corresponde con un paisaje purhépecha. El uso de “nuevos” materiales en la construcción y la transformación de los espacios de la vivienda purhépecha forma parte de una dinámica que no es reciente, pues responde a un proceso de hibridación (Canclini, 2003; Ettinger, 2010) que lleva años de movimiento en las cuatro subregiones. Las transformaciones a la casa de los purhépecha varía en intensidad y distintos son los motivos; aunque, algunos son compartidos en la mayoría de los pueblos (García Mora, 2012; Bontempo, 1997; Acevedo, s/f).

Una de las razones más fuertes que ha favorecido la transformación de los espacios domésticos en Cherán en el último siglo es el crecimiento urbano y demográfico del pueblo. Urbanísticamente, los terrenos se han ido reduciendo y eso vuelve difícil conservar el diseño de antaño compuesto por un solar arbolado, un área de corrales para los animales de carga (caballo, burro, algunos bovinos), una cocina llena de ollas y un fogón, y un área de trojes utilizados como habitaciones. Como parte de este proceso de crecimiento, los terrenos grandes se han dividido para dejarlos en herencia y en menor grado venderlos; de este modo, cuando una familia ha dividido sus amplios terrenos, los hijos construyen casas por separado modificando la organización espacial antigua. Cada construcción se hace según condiciones económicas, gustos, necesidades, estatus social, entre otros. Los cambios más visibles en la hibridación y transformación de la vivienda

purhépecha están relacionados con el uso de los “nuevos” materiales en la actual arquitectura que ha desplazado con distinto impacto a los utilizados tradicionalmente.

Hoy en día es difícil ver trojes en Cherán como vivienda tradicional del lugar, al mismo tiempo, caminar por las calles de los distintos barrios del pueblo invita a reconocer los distintos cambios que ha experimentado la vivienda vernácula frente a la “crisis” provocada de modernidad llegada de fuera. La migración figura como uno de los principales fenómenos sociales que han influido en el cambio de uso de materiales para la construcción y variaciones de estilo de construcción ya que la capacidad económica que los migrantes poseen permite edificar casas más grandes, costosas y diferentes. Por otra parte, los profesionistas han dejado su propia marca en la transformación de la vivienda local ya que construyen desde necesidades distintas a las de los migrantes y los campesinos, o quienes trabajan en el cerro, etcétera. Las familias con condiciones económicas difíciles sustituyen materiales de construcción pero no alteran demasiado la distribución de la vivienda según lo planteado como tradicional; ello debido a que, su vida cotidiana está ligada al uso cotidiano que de antaño se ha hecho de esos espacios; por tanto, en estos casos no hay una necesidad fundamental para transformar la vivienda. A diferencia de las herencias y las transformaciones que hacen las familias con mayores recursos económicos, aquellas ligadas al campo, muchas veces, por más que los hijos quieran y deseen construir una casa propia, las dificultades de dinero serán un obstáculo fuerte.

En Cherán el proceso de cambio de la vivienda vernácula forma parte de un fenómeno cultural-material dinámico, complejo y paulatino; agudizado en los momentos más importantes de la migración; es decir, de la capacidad de mandar remesas, de acceder a materiales y solventar servicios al respecto, lo que significa mayor posibilidad de los cheranenses para construir más rápido y grande. Dentro de esta complejidad, un punto muy importante es el gusto de la gente por otras maneras de construir sus casas y habitar el espacio; hecho que puede traducirse de las ciencias sociales ocupadas de reflexionar sobre el sujeto como distintas subjetividades para habitar y vivir los

espacios en contraste con las llamadas formas “tradicionales” de ser, vivir y habitar la cultura. Este último elemento subjetivo generador de cambio tiene relación con el contacto que la gente ha tenido con otras culturas materiales y espaciales, con las necesidades que cubren esas materialidades, con la renuncia a las formas normativas sobre el uso de los espacios, con proyectos arquitectónicos profesionales encaminados a satisfacer demandas específicas de tiempo y trabajo. De este modo, habitar la cultura desde la arquitectura es también una forma de adquirir formas y negar otras en tanto que relaciones materiales y subjetivas. Ya expresaba Simmel (1903), ante la emergencia de la metrópoli la importancia de tomar en cuenta la influencia del entorno material en la organización de las estructuras psíquicas del individuo para habitar y relacionarse dentro de ese medio social. En el mismo sentido, Miguel Ángel Aguilar (2007), desde los estudios de la urbanidad; propone reflexionar lo urbano desde las relaciones que se establecen entre el individuo y el ambiente, considerando que, la estructura física, económica, política, organizativa de la misma, establece las formas de relación mediante el tiempo de vida social que ocurre en ella; es decir, de las subjetivaciones que implican vivir los ritmos, las atenciones y desatenciones, la velocidad, el tiempo, las relaciones sociales en la urbanidad y/o la ruralidad, el ocio, el trabajo o las compras. Siguiendo esta línea de análisis sobre el habitar la cultura como un espacio material y cultural; el contexto de Cherán está marcado por las diferentes situaciones culturales que sujetan a los individuos a vivir las mismas. El día no tiene el mismo sentido, horario, velocidad y movimiento, para un campesino, un maestro y un hijo de los empresarios del pueblo o un ama de casa, una maestra, una nana keri del Concejo Mayor o una muchacha universitaria. Es necesario entonces considerar que la arquitectura está íntimamente relacionada con la forma de habitarla. Y la cultura purhépecha local muestra un abanico de habitaciones, entendidas como la acción y efecto de habitar.

A continuación describiré algunos ejemplos de viviendas. En la zona centro de Cherán, en el primer cuadro de la plaza principal, hasta hace diez años no había un proyecto que permitiera mantener las construcciones coloniales sin alteración; por ello, algunas de

ellas fueron demolidas y en su lugar se construyeron casas con un estilo completamente diferente al anterior. Pueden verse en la parte norte dos construcciones de concreto de tres plantas de reciente obra y remodelación. El resto de las casas de ese primer cuadro aún conserva el estilo colonial, sobre todo la parte Sur y Este. Pero, es necesario decir que estas construcciones del primer cuadro del pueblo estuvieron desatendidas hasta hace diez años que hubo un proyecto de conservación; lo que facilitó que las más descuidadas se restauraran con el fin de preservarlas como patrimonio arquitectónico colonial local. Cabe mencionar que cuando hago uso del término casa colonial me refiero a una casa edificada con adobe de tierra, con portales en la calle, con una altura de tres a cuatro metros aproximadamente y un techo de teja a dos aguas. Curiosamente, en ninguna de estas construcciones se percibe una troje como habitación vernácula por excelencia. Una manera de constatar este cambio es mediante la observación de los registros fotográficos de Cherán hechos por Beals en los cuarenta, Castile en los setentas y Jacinto en su traducción del texto de Beals con fotos de los ochenta del siglo pasado.

Las casas que conforman las avenidas principales, aunque no son exclusivas pues en todo el pueblo pueden verse, son de concreto y se levantan con dos y tres plantas. La planta inferior, regularmente, es utilizada con fines comerciales; como local propio o en renta. La segunda y tercera es utilizada como casa-habitación. La arquitectura es nueva, algunas veces planificada, otras no. Muchas de estas casas han sido delineadas por los mismo migrantes, por lo que algunas presentan un estilo estadounidense según el gusto de la persona. Otro gran segmento de las viviendas cheranenses esta edificada en concreto pero son construcciones semiterminadas, ya habitadas, que cuentan con los servicios básicos. Cada vez menos casas cuentan con un solar arbolado y con patio en medio. Una práctica cultural entre los cheranenses es el uso de la cocina de leña que se acondiciona según la casa y la construcción de la misma. Constaté que hay cocinas de leña en las azoteas en casas de tres plantas en las que por la mañana, las palmadas de las señoras al hacer tortillas se escuchan fuerte a unos metros a la redonda. Las casas que tienen un poco más de espacio establecen su cocina de leña a un costado de la casa de

material; aunque no cocinen a diario en ella, ésta se vuelve fundamental para elaborar platillos populares como el pozole, tamales, *churipo*, entre otros, en días festivos.

Las pocas trojes que quedan en el pueblo se han salvado de no ser enviadas a otros estados del país. En una plática casual e informal con Don Román, chofer de camión del lugar, me comentó que hubo una época, década de los noventa, en la que se vendieron muchas trojes a gente del estado de Querétaro y México D.F. Don Román mencionó que los compradores venían al pueblo a buscarlas. El costo de una troje hoy en día es elevado. Un conocido cercano pedía cerca de cien mil pesos por una troje de quince por diez metros cuadrados y había quien ya la había negociado. Hace unos seis años me ofrecieron una pequeña troje de dos por tres metros en dieciocho mil pesos en malas condiciones ya que fue utilizada como chiquero. El uso de la troje depende de la capacidad de solvencia para costear mantenimiento y curado de madera. Además, hay que considerar el alto costo de los materiales originales como maderas, que prácticamente elevan el precio de reconstrucción en comparación con una casa modesta de materiales y concreto. En muchos casos, las trojes simplemente han decidido utilizarlas como almacenes porque las familias que las poseen han construido una casa de materiales modernos.

De acuerdo con Ettinger (2010), el costo actual de una troje equivaldría a levantar una casa pequeña de materiales modernos en la sierra y región del lago de Patzcuaro. Pocas trojes ha corrido con la fortuna de pertenecer a gente que si tiene posibilidades de reacondicionarla y en el mejor de los casos se han adaptado como cabañas. Hablar de una vivienda tradicional purhépecha apoya a entender la historia que hay detrás de habitar el espacio en un poblado indígena en la región, pero, propongo entender la manera actual de construir y habita el espacio para conocer las dinámicas de interacción, los procesos económicos al interior del pueblo, las relaciones sujeto-espacio, en sí la subjetividad que se genera al habitarlo. Me parece entonces que debemos considerar la relación espacio-subjetivación como una dimensión más de la

cultura en la que se entrelazan elementos identitarios, de poder, de género, geográficos y económicos, por citar sólo algunos.

2.2.5 Límites geográficos y políticos de la cultura purhépecha

Geográficamente la región tarasca ocupa una extensión de 6000 km² cuadrados de los 60000 km. que ocupa el estado de Michoacán. Para la Comisión Nacional para el Desarrollo de los pueblos indígenas (CDI) los purhépecha ocupan 22 municipios: Coeneo, Charapan, Cherán, Chilchota, Erongarícuaro, Los Reyes, Nahuatzen, Nuevo Parangaricutiro, Paracho, Pátzcuaro, Periban, Quiroga, Tancítaro, Tangamandapio, Tangancícuaro, Tingambato, Tinguindín, Tocumbo, Tzintzuntzan, Uruapan, Zacapu y Ziracuaretiro.³⁶ Para Patricia Ávila (1996), la región purhépecha comprende 43 localidades pertenecientes a 11 municipios del estado, Charapan, Cherán, Chilchota, Erongarícuaro, Los Reyes, Nahuatzen, Paracho, Pátzcuaro, Tangancícuaro, Tingambato, Uruapan. Para Luis Vázquez (1992), ocuparían 24 municipios. De entre los municipios señalados Cherán ocupa el 0.38% de la superficie total del estado de acuerdo a datos del INEGI. La información expuesta sobre los límites geográficos y políticos en diferentes fuentes indican claramente la dificultad para definir algo tan cotidiano, a veces académico, y otras tantas, poroso como lo es una cultura indígena desde posiciones institucionales. Además, debemos considerar que una cosa son los límites definidos por el Estado, por la academia, por los gobiernos locales, por las instituciones gubernamentales y no gubernamentales, y otra, es la complejidad para definir territorios indígenas que históricamente han presentado conflictos por límites geográficos donde de fondo hay un fuerte componente identitario, de reconocimiento histórico del territorio y, también, afectivo, que juntos llevan al individuo a sujetarse de los límites territoriales que le han orientado en la cultura para poder asumirse dentro de ese espacio significado y renunciar a lo que está allende a su reconocimiento. Claro, el reconocimiento del territorio depende de la relación que se establece entre el individuo y el espacio como campo de acción. Las personas ligadas al campo reconocerán y

³⁶ Datos de 2009 consultados en http://www.cdi.gob.mx/index.php?option=com_content&task=view&id=604&Itemid=62 el 18 de septiembre de 2014.

defenderán sus límites porque es dentro de los mismos donde, parte de su vida, su hacer y sustento, transcurre.

2.2.6 Lengua purhépecha

Vázquez (1986), hace una crítica a los elementos sincrónicos más utilizados para definir al indio: la lengua y la vestimenta. Para el autor, estos elementos excluyen de manera grave a todo un conjunto de elementos y procesos que forman parte del fenómeno de la identidad indígena. Aspectos geográficos, políticos, históricos, económicos y psicosociales, entre otros, considero conformarían este esquema de organización cultural-identitaria que muchas veces no se consideran desde una postura jerárquica que intentar definir algo tan complejo, y posiblemente impersonal, con base en posturas cuadradas. En seguida a bordo de manera breve parte de la problemática para dar cuenta de la complejidad que estos elementos alcanzan en términos de límites de lo indígena.

Respecto a la lengua es necesario considerar los datos más cercanos a nuestra investigación para darnos una idea de cómo se dinamiza la lengua en tanto que está ligada a personas, a individuos vivos. Por ello, adquiere la capacidad de movimiento como casi todo aquello que se ve envuelto por lo humano. Según el INEGI en 2009 la población purhépecha hablante era de 105 556 habitantes distribuidos en todo el país con un 92% de ellos en el estado de Michoacán en los municipios de Uruapan, Chilchota, Paracho, Nahuatzen, Los Reyes, Quiroga y Tangamandapio.³⁷ Nótese como en esta edición del INEGI Cherán queda excluido dentro de las poblaciones principales hablantes de la lengua. Otros de los datos arrojados muestran que por cada 110 mujeres hablantes hay 100 hombres, si bien estadísticamente en el nivel nacional las mujeres han sido numéricamente más que los hombres en proporción de 55% y 45%. En las últimas décadas es interesante resaltar que ese excedente de mujeres hablantes de la lengua respecto a los hombres tiene que ver con que ellas hacen uso de la lengua en la

³⁷ Datos obtenidos de http://www.inegi.org.mx/prod_serv/contenidos/espanol/bvinegi/productos/censos/poblacion/poblacion_indigena/leng_indi/PHLI.pdf consultados el 19 de septiembre de 2014.

cotidianidad en el hogar, conviviendo en el espacio doméstico, pues ellas son las encargadas históricas de reproducir la cultura. Mientras que los hombres en la esfera pública hacen uso del español, inglés (en el caso de los migrantes) y del purhépecha con más regularidad que las mujeres, por ser quienes se desenvuelven fuera de casa. Además, ellos tienen ciertos permisos para ir y venir de lo suyo al exterior, pues no descartemos que aún en el presente los hombres tienen más posibilidades de salir fuera de sus pueblos para estudiar, trabajar, recrearse, en comparación con las mujeres.

Un dato más a tomar en cuenta respecto a la lengua como indicativo de la identidad étnica es la emergencia más o menos reciente de instituciones educativas, algunas oficiales otras no, que imparten cursos de lengua purhépecha en Cherán y la región.³⁸ En la misma línea sobre la lengua y lo indígena es interesante contrastar que la población de Cherán actual hablante de purhépecha es escasa, sin que ello repercuta de manera negativa en su autoadscripción como población indígena. De lo anterior podemos entender que el uso, por tanto conservación, de la lengua depende en gran medida de las condiciones del contexto en términos de convivencia de múltiples situaciones sociales ligadas a periodos históricos específicos. En el caso del pueblo de

³⁸ Para el caso de Cherán y la región, el Instituto Tecnológico Superior Purhépecha ofrece desde hace unos años un curso formal de lengua purhépecha con material didáctico de alta calidad. La población que ha cursado el programa no sólo proviene de las comunidades consideradas indígenas, hay alumnos provenientes de Uruapan y Paracho interesados en aprender, aunque no se consideren de origen purhé. Si consideramos que estos cursos pueden elevar los números de purhépecha hablantes tenemos un dato que no necesariamente explicaría la cifra total de purhépechas. La Secundaria Federal Lázaro Cárdenas y la Escuela Primaria “José María Morelos y Pavón” de Cherán hace tres años aproximadamente, después de la irrupción del movimiento por la defensa de los bosques promovieron cursos de la lengua, hubo poca participación por lo que al parecer se suspendieron. Además, recientemente escuche en la radio sobre cursos de lengua purhépecha en Cherán y Uruapan promovidos por el Centro de Acceso a Idiomas de la UMSNH. En este punto de la indianidad, tenemos que considerar que la lengua no es el único indicativo del “ser” purhépecha ya que entonces excluimos algunos elementos más que forman parte de este proceso identitario, sin olvidar la clásica discusión pedagógica entre el papel de la educación formal frente a la informal cotidiana y el valor que adquiere y juega el aprendizaje. Al mismo tiempo hay que tomar en cuenta que hay personas de las comunidades, en Cherán lo he escuchado, que no les interesa saber de la lengua.

Cherán, el proceso de desuso de la lengua purhépecha como materna tiene vínculos fundamentales con el proyecto tarasco emprendido por Lázaro Cárdenas como gobernador de Michoacán (1928- 1934) y después como presidente de México (1934- 1940), quien asumió el papel de llevar el progreso y la educación a los indígenas para instaurar lo que “suponía crear un nuevo hombre, moderno, secular, educado” (Calderón, 2003). Una sociedad mestiza que fundara la naciente nación mexicana posrevolucionaria mediante diversos proyectos educativos que básicamente consistieron en: 1) sustituir la iglesia por la escuela; 2) reemplazar a los sacerdotes por maestros; 3) cambiar los santos católicos por héroes nacionales; 4) transformar las fiestas religiosas en ceremonias cívicas (Vaughan, 1977). Bajo este ideal político-indigenista tuvo comienzo todo un proyecto de transformación cultural con base en una ideología nacionalista que emprendió diversos programas educativos, de trabajo, económicos y políticos que incidieron en la vida de las poblaciones indígenas. *El proyecto tarasco* emprendido en la década de los treinta en la región fue de los primeros en promover la modernización de los indios purhépechas educándolos en castellano; aunque, décadas después, en los sesenta y setenta, daría como efecto un fenómeno inverso en el que algunos de los pueblos purhé se arraigaron con mayor firmeza a la cultura y los medios para su reproducción, entre ellos, la lengua (Dietz, 1992).

Un día, haciendo trabajo de campo, me encontré con un señor de Urapicho de nombre Carmelo quien vino a Cherán a comprar su mandado para una fiesta que tendría con su familia. De entre los distintos temas que hablamos sobre Cherán y la cultura purhépecha mencionó que él salió de su pueblo siendo muy chico y lo llevaron al internado a Paracho para que se educara y aprendiera el castellano. Así lo hizo y pudo instruirse como profesor. Sus primeros años como maestro fueron difíciles porque no le gustaba ser purhépecha; algo lo había traumatado desde pequeño que le daba vergüenza reconocerse como tal porque recordaba lo que la gente le decía: que era un indio, un huarachudo, etcétera. Aun así, él tenía que enseñar eso (refiriendo a la cultura purhé) aunque lo evitaba al máximo. Años más tarde fue invitado a formar parte de un proyecto regional para la conservación de la cultura; allí conoció otros casos similares a

los vividos por él, de otros compañeros indígenas, de otras etnias. Eso le hizo valorar sus raíces y hoy es uno de los promotores principales de la cultura purhépecha e impulsa a las comunidades para que se organicen para exigir derechos constitucionales que les pertenecen. Hoy, no se avergüenza de ser purhépecha.

El proyecto nacionalizante en Michoacán tuvo muchas complicaciones y es difícil evaluar sus efectos “reales” entre la población. No obstante, es posible establecer una conexión entre esos proyectos y los efectos que tuvieron en los pueblos y que hoy percibimos como resultados de los mismos. Claramente, el impacto fue distinto entre las numerosas poblaciones purhépecha. En el caso de Cherán, sus efectos pueden notarse en el poco uso de la lengua purhépecha, a pesar de recientes intentos por revitalizarla, un ejemplo de ella me fue otorgado en entrevista con uno de los tata keris del Concejo Mayor quién decidió cambiar a su hijo de escuela para que le enseñaran la lengua purhépecha y no sólo el inglés como un su anterior centro educativo, pues la actual escuela se adscribe como Escuela Primaria Bilingüe.³⁹

La cantidad de instituciones escolares oficiales en el lugar es amplia y abarca desde niveles iniciales hasta posgrados. Sin duda, Cherán es uno de los pueblos con mayor oferta educativa en la región y eso le otorga características especiales frente a la actual autonomía. Lo anterior habla de una fuerte apertura a la educación, claro, con sus asegunes permeados por la calidad de la misma, la clase social y la economía de la población, principalmente. Algunos ejemplos acerca de los proyectos mencionados atrás los obtuve de mis abuelos quienes, al preguntarles por qué no hablaban en purhépecha cotidianamente, respondieron que uno de sus tíos, que fue maestro y participó en alguno de los programas de educación y castellanización, los castigaba si hablaban en *tarasco*. Les decía que no debían hablar así porque así hablaban los indios. Mis abuelos siguieron la indicación y aunque hablaban un purhépecha completo, sólo lo hacían con gente de su edad y a sus hijos no se los enseñaron de manera cotidiana. En el

³⁹ Para evaluar los efectos de dicha revitalización habrá que esperar unos años más para efectuar un sondeo entre la población.

caso de sus hijos, ellos lo aprendieron escuchando pero de manera fluida. Posteriormente, las generaciones más jóvenes se toparon con las barreras del desuso y ello ha marcado a una cohorte que hoy difícilmente conoce la lengua, aunque hay sus excepciones. En definitiva, algunos de los retos de la actual situación política del pueblo de Cherán radicarán en establecer proyectos enfocados en revitalizar el uso de la lengua purhépecha como medio cotidiano de comunicación en medio de una población cada vez más nacionalizada, internacionalizada y mundializada.

2.2.7 Vestido purhépecha: prendas tradicionales para cubrir el cuerpo

Tocante al vestido, iniciaré este apartado con una expresión hecha por una persona joven de Cherán quien refería: “yo pienso que el traje típico de la mujer purhépecha tenía la finalidad de cubrir el cuerpo”. La expresión toma relevancia si consideramos las diferencias generacionales que conviven y significan, de modo distinto, su cuerpo y la manera de vestirlo en distintos niveles. Uno que tiene que ver con elecciones personales sobre qué ropa usar cotidiana y festivamente; y otro, con el uso de una indumentaria local-regional que tiene implicaciones simbólicas y políticas más fuertes en términos de pertenencia a un grupo étnico.

Sin duda la vestimenta de los antiguos tarascos era muy diferente a la de los purhépecha de hoy. Entre los tarascos prehispánicos el uso de ciertos objetos como prendas y accesorios dependía del estrato social al que se pertenecía. De este modo, las clases principales usaban ropaje rico en colores y adornos; mientras que las clases bajas sólo utilizaban algunos enredos para cubrir la parte baja del cuerpo (García, 2013). Específicamente, las mujeres de los principales portaban además del enredo, una prenda superior parecida a un rebozo y algunos accesorios más. Por otro lado, los estratos bajos quedaban con el pecho descubierto, sólo cubrían la parte de la cintura hacia abajo. Después, debemos recordar que la reorganización tarasca posterior a la intervención bélica y religiosa también implicó el cuerpo y la manera de cubrirlo, “vestirlo”. De este modo, el vestir de los purhépecha da cuenta de un proceso de adaptaciones materiales a las normatividades político-culturales emergentes para ataviar el cuerpo y la manera de

experimentarlo. El propósito de catequesis de la doctrina cristiana emprendido por Vasco de Quiroga, y otros fundadores de pueblos purhépecha, incidió de tal manera en la vida cultural de los antiguos tarascos, que el cuerpo y la manera de arroparlo fueron centro de atención y motivo para iniciar distintos proyectos para elaborar las prendas según los requisitos que advertía el recién instaurado catolicismo, y de este modo, vivir como Dios manda. Finalmente, el cuerpo del salvaje del nuevo mundo no escapó a la mirada colonizadora, al que había que domesticar mediante la vestimenta.

Amalia Ramírez (2006; 2012), se ha enfocado al estudio de este aspecto material y simbólico de los purhépecha arrojando algunos datos de entrada son pertinentes para comprender el estado actual de la vestimenta de los purhépecha como parte de un entramado cultural e identitario. Ella hace énfasis en el uso del rebozo como parte importante de la indumentaria de la mujer purhé ya que, considera, es la portadora, por excelencia, de su reproducción cultural y simbólica en el espacio asignado para ellas históricamente, el privado. Su propuesta puede sintetizarse en la siguiente cita:

Las actividades llamadas cotidianas de la mujer purhépecha se inscriben por lo general dentro de la unidad de la habitación. La casa. Hay tareas que realizan únicamente las mujeres según el lugar que ocupe dentro de la familia, madre, hija, nuera, etcétera. La preparación de los alimentos y el cuidado de los niños[...] además de las actividades enmarcadas como “productivas” entre las que destacan las artesanales (Ramírez, 2012, p. 368).

Por lo anterior, suponemos que son las mujeres purhé quienes han sido asignadas a heredar la tradición del vestir. Hecho que va de la mano con lo propuesto por Dietz (1999), al reconocer el espacio doméstico como el lugar primordial de la cultura purhépecha. Recientemente, la investigación de Martha González (2015), aborda con profundidad el tema, en la que da cuenta de la importancia simbólica histórica de la indumentaria purhépecha; y al mismo tiempo, la inserta dentro de fenómenos y procesos de moda y actualización de vestir el cuerpo en estas poblaciones,

contemporáneamente. González resalta la capacidad de cambio, adaptación y transformación del vestir de las jóvenes dentro de su cultura de acuerdo con las demandas de la moda externa occidental con la que constantemente interactúan por distintos motivos. Por lo anterior, me parece que podemos comprender que estos espacios delimitados como los transmisores de la cultura son al mismo tiempo el lugar desde donde se puede cuestionar, negar, negociar y adaptar dicha asignación a las actuales realidades de los pueblos indígenas. Sin duda, ese será un desafío grande para quienes cuestionamos los límites de género impuestos dentro de un modelo cultural que muchas veces es punitivo en cuanto a la libertad de experimentar, sentir, cuidar, adornar y vestir el cuerpo; pues, el vestido es uno de los mecanismos de control del mismo por excelencia ya que la cultura actúa directamente al vestirlo, cubrirlo, portarlo, mecanizarlo y significarlo en un contexto cultural específico.

Para María del Carmen Verduzco, Vasco de Quiroga propuso, de entre sus múltiples proyectos, la manera de vestir de los indios tarascos una vez incorporados a las congregaciones-pueblos. Rescata de las *Ordenanzas* de Vasco de Quiroga lo tocante al vestido y expone lo siguiente:

Para los hombres, un jubón grueso, de algodón o lana y zaragüelles anchos con pliegues. Las mujeres usarían falda plegada, larga hasta el tobillo, blusa o huanengo y tocas blancas, llevando la cabeza siempre cubierta las casadas y descubierta las que no lo eran (Verduzco, 1951, p. 33).

Para Ramírez (2006), el uso de las prendas mencionadas implicó un cambio en el manejo de las técnicas utilizadas para la confección de la ropa entre los tarascos antiguos y al mismo tiempo quedó establecido el conjunto de prendas que conformarían el vestido purhépecha, aunque para la misma autora, en cada pueblo, el vestido tomó características singulares y en la actualidad es posible distinguir estos procesos diferenciadores. Efecto que González (2015), denomina *variaciones de la indumentaria*

p'urhépecha dentro de un esquema más completo del vestir. No obstante, para Ramírez (2012), actualmente es posible hablar de los componentes tradicionales del traje de la mujer purhépecha, estos son: huanengo o blusa, saco o camisa de manga corta, enagua blanca o fondo, faja, rollo, delantal y rebozo. No cabe duda de que los elementos para cubrir el cuerpo forman parte de las disposiciones políticas de las distintas épocas del desarrollo de las culturas purhépecha, entendidas como normatividades para cubrir el cuerpo desde ciertas interpretaciones morales, religiosas, cívicas o naturales. De este modo, de fibras vegetales y telar de cintura pasaron al manejo de ganado ovino para el procesamiento de lana, además del cultivo y manejo del algodón, sin dejar el telar, para elaborar la vestimenta que cubriera el cuerpo desde esas interpretaciones. Al respecto, la pronta asimilación de dichas prácticas culturales para vestir indican una influencia de la cultura española en el México y el Michoacán colonial (Ramírez, 2012).

Aunque el vestido de la mujer purhépecha evidentemente ha cambiado con la introducción constante de nuevas telas con nuevos colores, texturas, y adornos; para Ramírez (2012) y González, (2015), hay un esquema de uso, producción, y composición tradicional del vestido que puede considerarse general en la región.⁴⁰

⁴⁰ En una visita a las tiendas de telas de Cherán, donde mujeres de la región compran material para elaborar sus rollos y blusas, pregunté a los encargados sobre el tiempo en el mercado de las telas que actualmente se utilizan las mujeres para elaborar sus prendas. La respuesta fue variable y hasta cierto punto inesperada. Las telas de “moda” de hoy se introdujeron hace unos cinco años, con sospecha de que es un tiempo considerable de permanencia frente a otras telas, la llamada lentejuela. Las telas de la “moda” anterior siguen en venta pero las compran las personas “más grandes”, es decir las madres de las muchachas y señoras jóvenes que compran lentejuela; a las que no les gusta mucho el brillo. El precio es aún más sorprendente pues varía desde 100 pesos el metro hasta los 280 y 300 pesos el metro. La encargada de la tienda mencionó: “las de Nurio son las que se llevan más caro, esas llevan de hasta diez metros para un rollo”. Una de las características interesantes de estas tendencias de uso de telas es que las mismas son introducidas por los dueños de las tiendas; ellos han sabido “llegarle” al gusto de las mujeres purhépecha mediante telas coloridas, llamativas, brillantes y transparentes. En este mismo sentido, la encargada comentó: “el dueño trajo esta tela nueva y si les ha gustado a las personas, se la han estado llevando”.

En la actualidad, hacer referencia al vestido tradicional purhépecha es hablar casi únicamente de la mujer. El traje tradicional del hombre no se menciona por distintos motivos: el primero, ha desaparecido en tanto que indumentaria, con la carga simbólica que pudiera tener; el segundo, el hombre de los pueblos purhé se ha adaptado con mayor facilidad a estilos de vestir externos como la gabardina, el cholo, skato, más recientemente el estilo narco con playera y cachucha con brillos; y en Cherán, en el último año los jóvenes han adoptado modas masculinas urbanas; en este sentido, resulta difícil no admirarse al ver a muchos chicos portando pantalón de gabardina entubado, camisas de vestir, zapatos de vestir y corte de cabello de acuerdo a la tendencia de moda actual. Desde un análisis que contraste el uso y desuso de la indumentaria purhépecha puedo sugerir que el hombre no forma parte medular de la transmisión de la cultura, al menos en este aspecto. Por tanto, es difícil que siga un patrón genéricamente normado porque puede renunciar a él sin sanciones mayores, parece tener más “permisos” para ir y venir en la cultura. A diferencia de las mujeres, los hombres no experimentan las mismas sanciones sociales por no continuar con la tradición del vestir; en el hombre no recae la responsabilidad de continuar, encarnar e incorporar una forma de control cultural; en este sentido, la cualidad masculina del vestir corresponde a modelos hegemónicos occidentales sobre lo que cubre un cuerpo de hombre. Lo anterior, son los beneficios y límites de género que otorga la cultura bajo un ejercicio social que dispone de una jerarquía normalizadora y diversos dispositivos de control, entre ellos, la tradición del vestir.

Respecto a los hombres, en algunos momentos específicos (como concursos, festividades y presentaciones en público) el hombre purhépecha puede vestirse con calzón y camisa de manta bordados diversos y sombrero que pueden variar un poco según el gusto y habilidad del bordado; no obstante hay un elemento común, siempre lo hace con el gabán al hombro, que se ha tomado como la prenda masculina por

excelencia.⁴¹

Ante la imposibilidad de museificar el vestido de los habitantes de los pueblos purhépecha para considerarlo elemento primordial en la identidad étnica, queda reflexionar sobre los matices que el vestido adquiere en distintos contextos. Así, es inevitable encontrarse en las fiestas patronales de los pueblos a familias purhé en las que la mamá viste el traje descrito por Ramírez y González, mientras la hija lo hace con jeans ajustados a la cadera, blusa escotada y tacones de aguja. Otras familias, como las de Comachuen y Nurio, realzan su vestimenta luciendo elegantemente el rollo, sus blusas, rebozo, y delantal que mandan hacer para ocasión de fiestas, además de las zapatillas con tacón alto. Por otro lado, es necesario reconocer que el vestido juega un papel importante frente a las instituciones gubernamentales, festivales, muestras de tradiciones indígenas, concursos artísticos, apariciones en público, son algunas de las esferas en las que lo tradicional del vestir relucirá con múltiples adornos, bordados e indumentaria que en lo cotidiano no se encuentra tan fácilmente. A continuación describiré algunas situaciones percibidas en Cherán respecto al vestido purhépecha.

En lo cotidiano el vestido se ajusta a las necesidades laborales y quehaceres domésticos; además las cohortes generacionales dejan ver las diferencias para vestir. En Cherán son pocas las personas que visten el huanengo, el rollo y el rebozo como conjunto; las personas mayores de sesenta años son quienes así lo portan. Las mujeres de entre treinta y sesenta años visten con falda ajustada a la rodilla, blusa de fábrica y el rebozo como distintivo de mujer casada. Las mujeres jóvenes se han adaptado a la moda mexicana, aunque las mujeres jóvenes casadas siguen utilizando el rebozo como distintivo de estatus de casada. En cuanto a moda, entre las jóvenes hay una clara diferencia en calidad de prendas según los ingresos económicos, la familia, la profesión, etcétera.

⁴¹ En un foro sobre cultura purhépecha realizado en Cherán en septiembre de 2014 se habló de la importancia de mantener la tradición del vestido. Respecto a la mujer se enunciaron distintas propuestas como prendas simbólicas de la feminidad. En el caso del hombre sólo se reconoció el gabán como prenda significativa de lo masculino. El sombrero también puede ser considerado, pero, al parecer, muchas mujeres lo usan para cubrirse el sol en la jornada de trabajo diaria.

En Cherán el traje denominado “típico” o “tradicional” aparece en fechas específicas como el 15 de abril, fecha en que se conmemora el levantamiento de Cherán contra el crimen organizado o el aniversario del movimiento por la defensa de los bosques; en los desfiles del 16 de septiembre y 20 de noviembre; la fiesta patronal en honor a San Francisco y la fiesta de La resurrección. Pongo típico entre comillas porque ese día muchas jóvenes visten de rollo, blusa, delantal y rebozo, algunas utilizan el que se considera vestido originario de Cherán caracterizado por el color azul del mandil, el rollo negro y huanengo de relindo. Muchas más utilizan rollos de distintas poblaciones purhépecha con blusas que eligen según su gusto. Así, puede aparecer la mujer “tradicional” purhépecha de Cherán con rollo característico de la sierra y blusa y mandil de la región del lago. En esos eventos se trata de autoreconocerse lo más purhépecha posible, aunque el resto del año visten con jeans, botas, camisa, blusa, etcétera. Al respecto agregaré que en mi visita a Arantepacua durante el año nuevo purhépecha en 2016 nos invitaron a comer a mi esposa y a mi a la casa de una conocida de ella. Durante la misma platicamos un poco del evento y de pronto salió a flote el tema del vestido. La conocida de nombre Mago mencionaba que le daba tristeza que mucha gente intentara vestirse como ellas -como mujeres purhépecha- porque las turishi no sabían vestir como es. Hacía referencia a que las purhépecha se peinaban de un modo particular de manera que entre ellas se reconocían del lugar o pueblo de donde son. Por el peinado de la trenza se identificaban de Arantepacua, Comachuen, Turicuario o Quinceo. Así mismo, la manera de portar la indumentaria las diferenciaba, ello incluía ciertos accesorios y adornos sobre el cuerpo como aretes, collares y pulseras. Además la manera de caminar implicaba ciertos movimientos y conductas corporales que para Mago las turishi no sabían. Terminó el tema expresando que sentía feo que usaran sus trajes con botas o tenis.

Haré un breve apunte respecto a que vestir la indumentaria purhépecha en poblaciones purhépecha conlleva cierta corporalidad aprendida culturalmente a través de la reproducción de determinados patrones de género históricamente instaurados. Ello

significa que hay un vínculo estrecho entre el cuerpo y la cultura que configura cierto modo de ser mujer subjetivando al individuo para ocupar un lugar en lo social. Un lugar determinado, cierto, reconocido y exclusivo de tal modo que está bien definido el cuerpo de la mujer y sus atavíos. Ello le permite reconocerse y reconocer a quienes entran en su campo social, por tanto, también les concede la gracia de descubrir al otro, en este caso a la otra. A aquella que aun cuando vista huanengo y rollo no será capaz de poner en escena los registros corporales y subjetivos que ciñe la cultura local.

El repaso por algunos de los elementos que configuran la cultura purhépecha de Cherán nos lleva incondicionalmente al tema de la identidad. Sin embargo, prefiero reflexionar en torno a identificaciones culturales y formas de sujeción del individuo para con la cultura. Ello significa que no asumo la identidad como un fenómeno social acabado, sino como un proceso en re-construcción cultural a través de una serie de identificaciones que llevan al individuo a formar parte del tejido cultural. Desde este enfoque veo la identidad como una entidad cultural monolítica e institucionalizada a la que aparentemente todo individuo debe aspirar por pertenecer al grupo social. No obstante, me parece que la identidad es difícil de lograr en este tiempo de homogenización global, por ello, me resulta más factible hablar de identificaciones como posibilidades del individuo para sujetarse a la cultura y de algún modo reproducir y jugar ciertos estereotipos. En este sentido, hay un conjunto de rasgos que definen la cultura, en este caso la purhépecha, con los que el individuo se identifica o no y logra pero le permiten cierta pertenencia cultural.

Actualmente los cheranenses se identifican con sucesos que conmemoran aquello que les otorga sentido histórico. En el aniversario del movimiento de Cherán es visible el recuerdo que la gente posee de los momentos más álgidos de la lucha contra el crimen organizado. De esta manera, el actual gobierno local evoca constantemente los elementos sincrónicos de la purepecheidad como signos de la unidad local y los cheranenses se identifican con ello, lo viven, lo sienten y lo recrean; se torna un sentimiento colectivo, denominado precisamente afectividad colectiva desde la

psicología social (Fernández Ch., 2000). Y no es que antes de abril de 2011 los cheranenses no fueran indígenas. Me parece que lo eran bajo un efecto de transformación y adaptación constantes que desde hace décadas ha experimentado el pueblo en las distintas dimensiones de la vida cotidiana. La identificación es un fenómeno psicosocial que tiene lugar en la relación e interacción entre la sociedad y el individuo en un proceso de sujeción del individuo a aquello que otorga sentido colectivo. Lo que instaura un sujeto cultural. Desde esta perspectiva, los cheranenses se permiten continuar la cultura desde dos dimensiones. Una muy ágil en estrecha relación con la vida mundial y global, la vida cotidiana. Y en tiempos festivos, rememora aquello que les otorga un lugar en la historia. La dimensión de la purhépeidad.

Los elementos culturales que podemos considerar purhépechas son muchos y cada uno de ellos amerita un análisis a profundidad en los diferentes contextos de la región purhé. La comida, la música (*pirekua*), determinadas danzas, son sólo algunas de las manifestaciones culturales que forman parte de los marcadores culturales de este grupo étnico; algunos más folclorizados que otros pero todos conforman un conjunto y/o paisaje cultural indígena. Me queda claro que cada elemento se han adaptado a distintos escenarios y cumplen distintas funciones; algunas muy cotidianas, otras más en el ámbito de lo político. Ambas estrechan con lo psicosocial y dan lugar a identidades e identificaciones. Mi interés hasta aquí es hacer énfasis en la capacidad dinámica de la cultura. Mas bien, se trata de entender que un pueblo no está exento de la globalidad, del acceso a la información, de caminar con influencia de la lógica del actual sistema político y económico mundial, de gustar de ciertas modas, de escuchar narcocorridos, de formar parte del *mass media*, finalmente se construye en esa dialéctica. Me parece pues que, ante esa gran dimensión de la cultura purhépecha, nos encontramos.

Si bien es difícil establecer los parámetros para mediar, cuantificar, cualificar, suponer o pensar sobre los límites de lo purhépecha de lo no purhépecha, la revisión de estudios antropológicos puede darnos algunas pistas sobre lo que suponen estos límites. No obstante, es necesario agregar la dimensión subjetiva para ampliar o reducir los

horizontes en torno a lo purhé. A mí me parece que expande las posibilidades de identificación.

La psicología social permite entrever que la cultura no son las instituciones, los lugares o los elementos considerados característicos de una sociedad sino lo que acontece en la interacción entre los individuos y esos elementos. Desde esta perspectiva, la forma que adquiere la cultura tiene un pasado histórico que se actualiza y traduce en un presente móvil cuya fuerza depende de los individuos que la habitan y se sujetan por identificación a las distintas situaciones del contexto, renunciando a su vez a otras posibilidades de vivir la cultura local. Durante mi recorrido por lecturas respecto a lo purhépecha y con observaciones de campo observé y escuché metáforas sobre la naturaleza para legitimar la cultura bajo el entendido que los purhépecha provienen de la tierra y son hijos de la tierra. Siguiendo esta alegoría, la naturaleza no permanece fija, no se establece en un sólo lugar ni bajo un única forma; de modo contrario, quedaría expuesta y seguramente no prosperaría. Es decir, la naturaleza siempre esta expandiéndose, buscando un espacio para florecer. Con ello quiero decir que si la cultura purhépecha (y cualquier cultura indígena) queda fija dentro de los marcos que la construyeron hace algunos siglos y hoy se institucionalizan corre el riesgo de cristalizarse, de museificarse, de perder *vita*, como la fuerza que la mueve, de no tomar la forma que quienes la habitan, moldean y también transforman. En este sentido, me parece que la tarea de la psicología social es hacer consciente el proceso histórico que nos constituye. Al mismo tiempo, entender que la relación entre el individuo y la sociedad genera fenómenos psicosociales diversos resultará en una propuesta interesante para quienes nos acercamos, vivimos y/o transitamos en contextos indígenas.

Hasta aquí dejo mi recorrido por el pueblo de Cherán y su cultura purhépecha vista desde su cotidianidad, entendida como las distintas prácticas culturales que suceden en el día a día en la interacción y tensión social fuera de marcos institucionales. A continuación abordaré el tema de la etnicidad para complementar la reflexión en torno a

al tema de la purhépeheidad en Cherán. ¿Por qué retomar el concepto de etnicidad para abordar el contexto de Cherán? En 2011 dio inicio el movimiento por la defensa de los bosques derivado de la tala clandestina y la presencia del crimen organizado en el lugar. A partir de esta fecha se ha gestado paulatinamente un proyecto complejo de gobierno autónomo respaldado en su origen indígena del cual emergen múltiples expresiones museo sobre lo que implica la cultura indígena purhépecha local; entre ellos un discurso sobre la feminidad y la masculinidad. Por ello, pretendo acercarme a este proceso político-cultural con la finalidad de establecer un punto de apoyo para entender la influencia de esta dimensión discursivamente en la esfera cotidiana.

2.3 Cultura purhépecha y etnicidad: movimientos sociales y el lugar del género

En este apartado me interesa reflexionar sobre el lugar que ocupa el género en el proyecto de autonomía emprendido por el pueblo de Cherán de abril de 2011 a la fecha en el que han tenido lugar múltiples expresiones -entre foros culturales, productos visuales, discursos políticos, foros académicos- que ponen énfasis en las cualidades de género de los purhépecha. De entre todos los recursos me interesa problematizar el lugar que se le ha asignado a hombres y mujeres dentro de este fenómeno político-cultural en una perspectiva de género.

El proyecto de autonomía ha puesto énfasis en la indianidad de los cheranenses para legitimar un gobierno con base en usos y costumbres desde donde se plantean, y sobre todo recuperan, parámetros para cualificar aquello que pertenece a dicho grupo étnico. Como he expuesto, definir y/o delimitar lo indígena es una empresa complicada aunque hay algunos elementos que sí lo pretenden; definiciones jurídicas, legales, constitucionales, académicas, geográficas, entre otras, son algunos intentos por

establecer las líneas de contención acerca del tema de lo purhépecha y lo no indígena purhé. Un ejemplo sería la definición que hace el Estado mexicano sobre quienes, por historia y/o geografía habitan y conforman los denominados pueblos indígenas, hoy originarios, a quienes reconoce como: “aquellos que descienden de poblaciones que habitaban en el territorio actual del país al iniciarse la colonización y que conservan sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas o parte de ellas... Son comunidades integrantes de un pueblo indígena, aquellas que formen una unidad social, económica y cultural asentadas en un territorio y que reconocen autoridades propias de acuerdo con sus usos y costumbres”⁴². Al respecto, es pertinente reflexionar que, “lo que se piensa como indígena u originario hoy en día, es en realidad muchas veces el producto de una política de Estado sistemática, donde el Estado construye o “nos construye” la idea de cómo son las comunidades indígenas” (Petit et al. 2015, p. 300). Lo anterior hace visible que la idea, de la que se desprenden imaginarios y representaciones, sobre lo indígena es una definición añeja otorgado por el Estado que ha funcionado como dispositivo de regulación de aquello que compone o no tal definición. Evidentemente esta idea ha estado sujeta a condiciones histórico-políticas determinadas que vuelven el fenómeno del indigenismo un proceso temporal que da continuidad a tales cualidades. Dicho mecanismo ha quedado instaurado en la subjetividad tanto de quienes integran estos pueblos como de quienes no de tal suerte que hoy son mucho más álgidos los intentos por reproducir, exaltar y mostrar aquello que define lo indígena de lo que no es.

Hoy es notoriamente visible como en diversos medios tecnológicos y *mass media* se resaltan cualidades consideradas propias a estas sociedades, lo que reproduce sistemáticamente el imaginario que el Estado instauró sobre el indígena y que deviene de una imagen elaborada en la época colonial. Los procesos de lucha étnica son un claro ejemplo de fenómenos identitarios dentro de marcos jurídicos que definen uno y otro grupo social. Sin embargo, con el paso de la historia, los asumidos, autoafirmados y

⁴² Extraído de <http://info4.juridicas.unam.mx/ijure/fed/9/3.htm?s=> consultado el 1 de julio de 2016

autoreconocidos como indígenas también han hecho uso del marco jurídico definitorio para hacer frente a las mismas instituciones. De este modo, la noción de indígena es algo que se construye a modo de reflejo, sólo así, estas poblaciones pueden legitimarse y levantar la voz para demandar las carencias sociales que por siglos han padecido ante el gobierno mexicano. Pero, cuando se trata de abordar el tema de las identidades-identificaciones indígenas desde una dimensión subjetiva, desde la mirada de las ciencias psi, o desde parámetros más afectivos que materiales, los límites se vuelven volátiles por la complejidad que entraña el ser humano. A partir de estas ideas me adentraré a explorar el lugar del género en un proceso que no deja de tener distancia entre el dicho y la práctica en términos de discurso, cuerpo, sujeto y subjetividad en la actual política del pueblo de Cherán. Antes de pasar al análisis de los discursos haré un breve asomo al proceso étnico purhépecha en el estado desembocando en Cherán, aunque aclaro, mi objetivo principal no es agotar el tema.

Existen diversas acepciones sobre el término etnicidad como un campo de acción social. Para fines de la investigación retomaré conceptos trabajados por autores que han abordado la región purhépecha, principalmente, porque se acercan con mayor precisión al tema. Antes recupero el análisis de Stavenhagen sobre la cuestión étnica. Para Stavenhagen (1984), la etnicidad tiene lugar con la conformación de los Estados-nación a partir de la modernidad en Europa en el siglo XVI. Pero, en el caso de México es hasta el siglo XIX con el proceso de independencia de la Nueva España cuando se retoma el modelo de estado europeo para organizar su vida política (Stavenhagen, 1992). A partir de esta nueva conformación territorial las etnias aparecen como grupos sociales dispersos en una demarcación en proceso de conformación. Para el autor en mención, en el marco de las estructuras existentes la población está dividida en grupos heterogéneos, caracterizados por determinados grupos étnicos. Lo que significa que la mayoría de los países del mundo son multiétnicos debido a que previo a las colonizaciones del siglo XV, la mayoría de los “nuevos territorios” eran habitados por distintos grupos humanos. Para Stavenhagen, en el marco de la consolidación de los Estados-Nación surge la cuestión étnica. En nuestro país, desde el siglo XIX, pero sobre

todo en el XX después del periodo revolucionario, la cuestión étnica aparece con algidez bajo el proyecto de la naciente mexicanidad. Personajes como Vasconcelos, Molina Enríquez y Gamio abonaron a este fenómeno en nuestro país.

Respecto a la etnicidad, una definición refiere a determinada forma de organización social que busca “ciertas condiciones de contacto y sobrevivencia para conferir una ventaja adaptativa a sus miembros” (Castile, P., 1981, p. 171). Ésta idea de la década de los setenta del siglo pasado se inserta en los inicios de la lucha de los pueblos indios de México frente al Estado mexicano, por lo que, por condiciones de sobrevivencia y adaptación se refiere a que muchas de las poblaciones indígenas se encontraban desprovistas de los medios básicos para desarrollarse social y culturalmente. La organización de estos grupos fue un paso fundamental para hacerse visibles y demandar recursos gubernamentales que de algún modo respondieran a las necesidades de las sociedades indígenas de la época. Por otra parte, para la antropología política, la etnicidad se entiende como la acción de ciertos grupos identificados tanto por sus intereses como por su sentido de solidaridad (Vázquez, 1986). Para el autor, esos intereses consolidan negociaciones frente al Estado con la intención de acceder a recursos de distinta índole. Para Dietz (1999), la etnicidad se define como “una forma de organización de grupos sociales cuyos mecanismos de delimitación frente a otros con los que mantiene algún tipo de interacción, éstos son definidos por sus miembros con base en rasgos considerados distintivos de las culturas que interactúan y que suelen presentar con un lenguaje biologizante” (p. 55). El autor identifica tres aspectos fundamentales para entender la etnicidad como proceso y fenómeno social: 1- la substancialización biologizante, 2- la temporalización mitologizante: la invención de tradiciones y 3-la territorialización aboriginalizante (Ibíd. p 66). En esta misma perspectiva Dietz (1999a) asume que la etnicidad surge en situaciones de contacto e interacción con otros grupos, nunca como una característica propia del grupo, por lo que carece de “objetividad”, de sustancia inmutable. De este modo, la interacción uno-otro a partir de estas delimitantes culturales da paso a procesos político-identitarios, en los que el etnocentrismo aparece como imprescindible en esta dialéctica. En

retrospectiva, la etnicidad está directamente vinculada con la conformación de un Estado nación o con la reorganización política del mismo en un fenómeno que no es lineal ni pacífico sino que se reinventa en términos de ejercer acciones distintas que busquen el reconocimiento de los grupos sociales y la homologación de los mismos por parte del estado reconocido como nacionalización. Así, los términos bajo los cuales se desarrolla la relación dialéctica que surge entre nacionalismo nacionalizante y etnicidad particularizante quedan definidos por el poder de Estado (Alonso, 1994, p. 393). En este marco de relaciones y tensiones entre Estado y grupos sociales, para Dietz (1999) “la etnicidad se convierte en resorte contrahegemónico, en disidencia” (p. 62).

Luis Vázquez (1992), elabora un concepto de etnicidad que refiere a procesos culturales y políticos en los que negociar con el Estado requiere de instrumentos de validación que pongan énfasis en las diferencias entre sociedades indias y mestizas u “occidentalizadas” dentro de fenómenos caracterizados por la lucha política, territorial, de recursos, etcétera. Desde esta perspectiva, la etnicidad se recrea a partir del impulso que el Estado da a regiones determinadas al poner en marcha programas de aprovechamiento de recursos naturales. En sí, se trata de procesos sociales de inclusión y exclusión, de legitimar “un estatus de adscripción y de identificación que sirve para organizar la interacción de contacto intersocial” (Ibid. p. 179). Ese contacto no siempre es fácil y tranquilo debido a que muchas veces implica roces con el mismo Estado (con sus instituciones) o con otros grupos sociales, En este sentido, recurrir a las diferencias como un derecho se vuelve primordial y azaroso que muchas veces desencadena crisis social ya que mientras unifica a un grupo, descalifica a otros. Retomando a F. Barth (1976), aparecen los grupos étnicos y sus fronteras; por lo que se vuelve necesaria la conservación de límites culturales. Empero, estos límites no son *de facto* sino definidos por el propio grupo en razón de una necesidad de mostrarse diferentes a través de una serie de rasgos que ellos mismos caracterizan como distintivos de su grupo social. Es decir, buscan un dispositivo identitario que les otorgue unidad y en el que la lengua, el vestido y ciertos modos de vida aparecen como los medios más adecuados para tal fin. En palabras de Barth, “los grupos étnicos persisten como unidades significativas sólo si

van acompañados de notorias diferencias en la conducta, es decir, de diferencias culturales persistentes” (Ibíd. p. 18). Para Dietz, (1999a) estas diferencias no emergen de la nada sino que “las tradiciones se inventan en un acto creativo, consiente e innovador”. En esta perspectiva las diferencias se asumen como *contenidos culturales* intactos por lo que al hablar de invención Dietz lo hace refiriéndose a un carácter histórico que antecede a la invención de tradiciones como medios de diferenciación cultural. Para él, la invención de tradiciones no es espontánea ni ficticia sino un acto creativo en el que el pasado se actualiza para abanderar a un grupo social. Desde mi perspectiva, en estos fenómenos sociales conviven dos tradiciones, la inventada (Hobsbawn, 1992) y la creativa. (Dietz, 1999a) ambas empujan y motivan los movimientos étnicos, pues si bien hay un contenido cultural histórico que sustenta muchas de las diferencias entre grupos sociales, este está sujeto a una actualización para que la etnia no pierda vigencia, sobre todo hoy que los movimientos indígenas hacen uso de ciertos modos de marketing a través de las redes sociales e informativas actuales. Hoy Facebook, youtube, y algunas otras plataformas tecnológicas e informativas permiten que las luchas tengan más alcance y público. En este sentido, hay que tener muy presente que se trata de marcos virtuales elaborados con un guión y una intención que permite tener efecto en una audiencia activa.

Podemos simplificar la definición de etnicidad sin que pierda complejidad persiguiendo que la característica principal de la etnicidad es su énfasis en la diferencia. Lo que implica múltiples intentos e intenciones por definir lo que caracteriza a un grupo social de lo otro, de aquello que no pertenece a *lo nuestro*. La etnicidad es un proceso de discriminación que categoriza por medio de fronteras geográficas, políticas, culturales e ideológicas lo propio de lo ajeno, lo aquende y allende a los límites. En este sentido, la etnicidad como mecanismo determinante de la cultura se vuelve algo resbaladizo por las aristas culturales que implica y los fenómenos identitarios que envuelve. Por tanto, es necesario tener presente que los grupos étnicos son categorías de adscripción e identificación utilizadas por los mismos actores (Barth, 1976, p. 10). Lo que nos remite a las comunidades imaginadas propuestas por B. Anderson (1993).

En este marco, los países sub desarrollados han quedado al margen porque no han podido homogenizar sus países mediante proyectos nacionalistas en los que todo habitante de esos territorios sea un ciudadano único sin más identidad jurídica que el otorgado por el Estado-nación, entonces, hablamos de los países que poseen múltiples grupos sociales minoritarios (indígenas y campesinos principalmente). Con el reconocimiento de la diversidad cultural proclamada por el Organización de las Naciones Unidas, justificar la diferencia se volvió fundamental frente a cultura occidental predominante en cualquiera de estos países en ejercicio de este sistema político-económico. Entonces, el ejercicio de la etnicidad motivó dos esferas culturales. Por una parte, aquella ligada al sentido de pertenencia que implica límites físicos y subjetivos; entre ellos, el territorio, la cultura (espiritual, simbólica, afectiva, lingüística, religiosa) que genera vínculos primarios con el grupo (Stavenhagen, 1984); es decir, se genera un fenómeno identitario. Por el otro, la etnicidad vuelve visibles grupos sociales diferenciados donde siempre hay un flanco dominante y uno dominado que convivirán frente a frente en una lucha. Uno buscará la homogenización económico-política dominante guiada por el capitalismo; y el otro (s), el reconocimiento a la diversidad plural y los derechos que demandan en un recuadro de procesos que los han delegado históricamente. Los grupos dominados, en su lucha por legitimarse en la diferencia, “hacen una selección racional política” (Ibíd.), de los marcadores que los hacen únicos, que actuarán como frontera de convivencia, interacción, cohabitación, intercambio, distanciamiento, enemistad. Situación que nos remite al problema del etnocentrismo devenido de la etnicidad.

Estos marcadores han sido abordados por las ciencias sociales como la antropología, la etnología, las ciencias políticas, entre otras, que dan cuenta de la relación tensa y desigual entre oprimidos y dominantes. Al mismo tiempo intentan responder a la pregunta acerca de cómo influyen en el individuo estos marcadores que generan diferencias entre el nosotros como oprimidos y los otros como dominadores; así mismo, el vaivén de lo étnico a la cultura dominante, resultan de vital importancia para entender

el fenómeno de la etnicidad en Cherán. Para Gutiérrez (2008), “la etnicidad no puede emerger más que si hay grupos con un mínimo de contacto y que mantengan ideas comunes de su especificidad cultural, física y social, manteniendo un sentido de pertenencia” (p. 20). A partir de este punto es necesario reconocer que la etnicidad tiene lugar desde estas dos formas de etnocentrismo. El dominante, que intenta colocarse como predominante ante la diversidad cultural; y el dominado, que se ubica como el subyugado con la responsabilidad de mantener su legitimidad de no homologar con la cultura nacional. Pero, hay algunas situaciones más y tiene que ver; uno, con las rivalidades que se generan entre grupos dominados pertenecientes a una misma región. Otra, las rivalidades generadas al interior de cada uno de estos grupos o sociedades. Para Zárate (2001), la etnicidad es una maniobra adaptativa para mantener el control de recursos de distinta índole; por ello, la etnicidad implica una dimensión política. Concluiré el concepto de etnicidad como un fenómeno socio-político que aparece en situaciones de interacción entre grupos sociales a través de categorías de adscripción y autoadscripción que funcionan como fronteras étnicas e interétnicas delimitadas por rasgos culturales cuya motivación es la de demandar o negociar con otros grupos y/o con el Estado-nación algún beneficio y/o recurso en nombre de cierto grupo en cuestión. Agregaré al concepto que la etnicidad requiere de tres elementos: materiales, simbólicos y subjetivos. Dentro de los elementos materiales tendríamos la demarcación de un territorio, por ejemplo. En los elementos simbólicos podemos mencionar la invención de tradiciones, mitos, rituales, festividades, o algún elemento que resalte la “cualidad” del grupo social en cuestión frente a otros en distintos niveles, intra, inter y al exterior. Respecto al tercer elemento, la subjetividad, me parece de suma importancia entender que nos encontramos frente a un fenómeno psicológico y social. Es decir, para que lo material y lo simbólico tenga eco, se requiere de individuos que alimenten y asuman los límites que la etnicidad insta. En efecto, se trata del capital humano que encarna los elementos con los que se nutren los fenómenos sociales, nada más y nada menos que la parte medular de la etnicidad.

Del concepto anterior, quiero resaltar de acuerdo a Dietz (1999), ni los fenómenos de delimitación étnica ni las diferencias culturales a las que recurre dicha delimitación son explicables como esencias inmutables. Se trata, en sentido estricto, de invenciones sobre algo que, ya lo he expuesto, presenta porosidades. Así, las identidades una vez encarnadas pasan al plano de lo humano; por lo que si se viven, se sienten, se acogen, se defienden, se vuelven flemáticas.

A partir del proyecto de autonomía con base en usos y costumbres en Cherán surgieron diversidad de discursos en torno a las cualidades purhé del lugar; se recuerda la historia del pueblo mediante diversos documentos como *La Relación de Michoacán* en la que se menciona en algunos pasajes sobre el lugar, y El Título de tierras otorgado por el Rey Carlos V de España fechado en 1533. De ello se legitima la pertenencia de Cherán al antiguo territorio tarasco y se reconoce su raíz indígena ancestral. Como región purhépecha, quienes se reconocen en ella, resaltan los valores y normatividades comunes que los hacen únicos frente a la cultura nacional dominante de las urbes de la región, la capital del estado y el país. En este sentido, se vuelven hermanos por pertenecer a la étnica purhépecha y la lucha étnica ante el Estado los une y les otorga sentido de unidad y pertenencia. No obstante, la realidad es más compleja y complicada.

A principios del año 2015 tuvo lugar en la región purhépecha de la meseta un conflicto entre comunidades vecinas, Sevina y Comachuen, por cuestiones de tala ilegal (algo muy común en la región). El pueblo de Sevina echaba la culpa a Comachuen de talar su bosque ilegalmente y además protegidos por el crimen organizado. Ante tal situación, Sevina decidió seguir el modelo de seguridad de Cherán y bloqueo sus accesos impidiendo el paso de los vecinos de Comachuen, incluso hicieron en la carretera que comunica a ambas poblaciones una zanja profunda con la finalidad de que los segundos no pasaran más. Ambos pueblos pertenecen a la región purhépecha geográfica, histórica, política; y culturalmente comparten instituciones y organización social y material. Sevina ha perdido la lengua purhépecha, sólo la hablan algunos ancianos. El

vestido “tradicional” purhé ha sido desplazado por prendas industriales y traídas por la migración. Sigue siendo un pueblo dedicado a la tierra y posee pocas fuentes de trabajo alternas. Comachuen, por el contrario, es una población que ha mantenido la lengua y vestido “tradicional”. Sus pobladores se reconocen como auténticos purhépecha pertenecientes a uno de los grandes linajes de los antiguos tarascos.

Meses después del problema sin resolver, en una plática ocasional, pregunté a un poblador de Comachuen, ¿cómo está la situación por allá? (refiriéndome a la región en conflicto y al conflicto). La respuesta declaraba que la situación era tensa; criticaba a sus vecinos de Sevina de querer seguir los pasos de Cherán solicitando al Estado la autonomía, y la molestia más grande era que la comunidad *mestiza* (refiriéndose a Sevina) estaba utilizando el argumento de ser comunidad purhépecha para reclamar el derecho a la autodeterminación. Para él, Comachuen es auténticamente indígena y Sevina no, aunque compartan las características mencionadas. Posteriormente, en octubre de 2015 tuvo lugar otro conflicto con características similares entre pueblos vecinos, Nahuatzen y Arantepacua. En el discurso del conflicto Arantepacua figura como pueblo purhépecha mientras que Nahuatzen como mestizo. Además el primero es tenencia del segundo como municipio. Es interesante resaltar este discurso porque en 2013 Nahuatzen fue sede de la celebración del Año Nuevo Purhépecha o *Kuricaueri Kuinchikua* aludiendo constantemente a su origen purhépecha y su gran esfuerzo por repurhepechizarse a través de este evento al que le antecedió un ciclo de conferencias con temas sobre lo purhépecha.

En Cherán, en la antesala de la elección de las segundas autoridades tradicionales del gobierno autónomo el 3 de mayo de 2015, semanas antes hubo una marcha promovida por los partidos políticos para reclamar el mal funcionamiento de las autoridades actuales; al mismo tiempo, solicitaban el regreso de elecciones por vía partidista. Durante el trabajo de campo escuche muchos comentarios en contra de uno y otro sistema de gobierno. Los partidos políticos acusan a la autonomía de ser un atraso social, mientras que los simpatizantes de la autonomía inculpan de traidores a aquellos

que participen de los partidos políticos. La puesta en práctica de la etnicidad ha hecho que quienes se adhieren con la autonomía se identifiquen con los marcadores culturales que en el discurso sobre lo indígena los legitiman como pueblo purhépecha. Quienes no, expresan no sentirse purhépechas, mucho menos indígenas. Los casos anteriores son ejemplos de los efectos que genera la etnicidad tanto en el ámbito local como en la región purhépecha. En este sentido es visible que el sentido de unidad entre la población llega a ser inversamente proporcional a la exclusión para con quienes categorizan como no pertenecientes a los suyos o como los otros, que llega a desembocar en otredad, racismo, diferenciación social, categorización y exclusión en distintos niveles. De lo anterior comprendemos que la etnicidad actúa a partir del etnocentrismo que tiene efectos directos sobre el género, la raza, la etnia, la cultura. Finalmente se trata de causar un efecto político frente al Estado-nación con quien, hay que decirlo, la única manera de hacer lucha es mediante la diferenciación. Con los ejemplos anteriores vemos tres niveles de etnicidad en un grupo social. A continuación esbozaré un breve repaso por la nación purhépecha y sus luchas sociales.

2.3.1 La comunidad indígena purhépecha y el proyecto de autonomía.

El proyecto de autonomía de Cherán es parteaguas para las poblaciones indígenas que buscan autonomía política en el país. Si bien, el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) da un paso gigante dentro de estos procesos políticos el primero de enero de 1994 en Chiapas, el proyecto de Cherán toma relevancia por las condiciones de negociación que se dan con el Estado al establecer un gobierno con personalidad jurídica distinta al del resto del país, pero bajo uso del presupuesto y programas federales. Ante ello, para algunos pensadores y seguidores del proyecto de Cherán, este esquema de gobierno tiene “el desafío de consolidar una organización política horizontal, que aún con recursos de la administración pública no pierda autonomía”.⁴³ Cherán gesta su proyecto autonómico de la mano del movimiento por la defensa de los bosques. Lo que comenzó como un movimiento social con fines de seguridad y defensa de los recursos naturales a causa de la inestabilidad política y social del gobierno en

⁴³ Extraído de <http://desinformemonos.org/2013/04/cheran-aniversario-2013-del-levantamiento/>

turno (2009-2011), con el paso del tiempo se dieron y buscaron las condiciones para emprender un gobierno que hasta el día de hoy es único en el país. Aída Hernández (1995; 2000; 2001), Teresa Sierra (1997), han analizado éste tipo de movimientos que conciben como procesos de reivindicación étnica en el sureste mexicano aludiendo que se trata de movimientos civiles legítimos en los que las comunidades indígenas han estado al margen del Estado mexicano desprovistos de derechos humanos básicos como tierra, salud, educación, y políticas públicas que impulsen el desarrollo de las regiones indígenas del país. En efecto, los movimientos por la autonomía política están dentro de este esquema que hoy en día no se resuelve y el Estado mexicano parece no tener la mínima intención de emprender un proyecto con estas características.

Hoy los reclamos hechos por las comunidades indígenas siguen teniendo la misma base pero éstos se han complejizado por las condiciones presentes en cada contexto y el modo y cara de la política en el nivel nacional. No obstante, estos movimientos comparten algunas demandas; primero, derecho a tierra y legitimidad de territorios, cuestiones que han quedado dentro de demandas de autonomía; segundo, demandas de tipo cultural y social. Así, en el marco de las movilizaciones indígenas y la emergencia del Congreso Nacional Indígena en 1996 como un movimiento nacional organizado y estructurado es punta de lanza para lo que hoy conocemos como movimientos indígenas en Michoacán y en el país, ya que a pesar de que había organizaciones de comunidades indígenas purhépecha, éstas no trascendían de la esfera regional.

En el caso de los purhépechas, como movimiento social indígena se han organizado desde finales de la década de los setenta y principios de los ochenta del siglo XX con la conformación de la Unión de Comuneros Emiliano Zapata (UCEZ) en 1979 en la población de Tingambato (Máximo, 2003). Esta organización reunió a luchadores sociales y líderes universitarios de distintos pueblos de la región purhé. Entre las demandas que comprendía la organización, la principal era la restitución de tierras y resolución de conflictos por linderos entre comunidades. Los movimientos indígenas organizados en Michoacán han pasado por distintas fases, por lo que sus objetivos han

cambiado según sus demandas, conflictos internos, y negociaciones con otras organizaciones y el Estado. En la época inicial, las causas indígenas se equiparaban a las demandas campesinas y obreras del estado y el país como lo expone Raúl Máximo (2003). Hoy las demandas van más encaminadas a obtener recursos gubernamentales para proyectos de trabajo colectivos, educación, pero la que más resalta es la búsqueda de autonomía (Jasso, 2012).

Para autores como Dietz (1999), Vázquez, L. (1992), Yasumura (2003), Zárata (2001) los movimientos étnicos purhépecha tienen inicio con programas gubernamentales de principios de los setenta del siglo XX bajo una política indigenista que pretendía controlar los grupos indígenas desde sus cúpulas mediante programas de aculturación, principalmente la lengua y costumbres: “la idea era formar y utilizar un puñado de elites indígenas para integrar con mayor eficacia al resto de los indios a la nación” (Yasumura, 2003, p. 654); esta política es reconocida como el periodo neoindigenista inaugurado con la fundación del Programa Nacional de Pueblos Indígenas (Ibíd.) .De entre los programas con mayor impacto entre los purhépecha tuvo lugar el de formación de etnolingüistas, quienes paradójicamente fortalecieron su conciencia étnica y se convirtieron en líderes en sus pueblos. La experiencia del programa gubernamental facilitó a los líderes indígenas acceder a cargos políticos, académicos y educativos importantes de tal modo que han sabido aprovechar las diferencias étnicas para promover una movilidad social con bandera india y de modo ascendente; es decir, han estado en contacto con otros grupos indígenas del país, han logrado recursos gubernamentales para distintos proyectos en distintas comunidades, han negociado con el Estado, han adquirido una buena capacidad y habilidad política para negociar con el exterior. Lo anterior ha implicado delimitar sistemática e insistentemente las fronteras de lo étnico desde lo local, lo que los ha llevado a generar múltiples recursos –entre discursos académicos, cotidianos, políticos, naturalistas y hasta psicológicos- que legitimen lo purhépecha y la purhepecheidad. No obstante, a pesar de la evolución de los movimientos indígenas y el contacto con las instituciones de la nación, hay una veta de honestidad que mantiene vivas dichas movilizaciones, y ellas son, las demandas que

tienen vigencia en las desigualdades sociales históricamente irresueltas por el Estado mexicano. Aun así, me parece que el intento mismo de mitigar la carencia de políticas sociales apunta más a intentos de museificar a las comunidades y folklorizarlas para que de ese modo puedan, al menos, sostenerse en pie como utopías de lo posible.

Cherán podría considerarse como uno de los lugares donde se dieron los primeros movimientos con bandera indígena en el estado de Michoacán, me refiero al evento efectuado en 1988 con el triunfo en la localidad del recién fundado PRD, y a través del cual se gana la presidencia municipal después de la larga historia de priismo. Es interesante resaltar que en este fenómeno político local se recurre a discursos indigenistas que dibujan a los cheranenses como indios olvidados al margen de caciques locales relacionados con el viejo PRI (Nelson, L., 2000; Burgos, 2014). A partir de esta fecha Cherán formaría parte de las comunidades activas en movimientos sociales. En 1991 se lleva a cabo en la localidad el primer encuentro de Comunidades Indígenas de Michoacán en el que se señalaron los principios de una nueva organización indígena regional, que se constituyó como Frente Independiente de Comunidades Indígenas de Michoacán (FICIM). Una vez conformado este Frente se emite el decreto de la Nación P'urhépecha (NP) en diciembre de 1991 y poco a poco fueron apareciendo los elementos que hoy conforman los símbolos identitarios de Nación purhépecha, a saber: la bandera de cuatro colores -cada color representa una subárea: el amarillo para la cañada de los once pueblo, el verde para la meseta o sierra purhépecha, el azul para los pueblos ubicados en la rivera del lago de Pátzcuaro, y el morado para la Ciénega de Zacapu-, el puño izquierdo levantado, la punta de obsidiana en el escudo de la bandera purhépecha y la consigna *Juchari Unapikua* (Nuestra Fuerza). En 1994 aparece la Nación P'urhépecha de manera más conformada en la población de Pichátaro (Jasso, 2012). Al respecto es interesante que antes de 2011 Cherán no estaba considerada dentro de las comunidades pertenecientes a la NP de acuerdo con unos de sus principales dirigentes, según lo reportado por Jasso (2012) quien estudia el fenómeno étnico michoacano entre 2004 y 2006. Actualmente, Cherán no forma parte de las comunidades afiliadas a la NP. Así mismo, en una comunicación personal breve con

uno de los miembros del Concejo Mayor de Cherán en abril de 2015 él me comentó que han decidido organizarse de manera independiente a la NP, buscan que el proyecto de autonomía de Cherán se mantenga al margen de cualquier otra forma de proyecto regional purhépecha. No obstante, en el lugar se han realizado algunos foros como el I Congreso Indígena Constitutivo organizados por dirigentes de estos movimientos para compartir las dificultades que atraviesa cada una de las organizaciones regionales y del estado con respecto a la búsqueda de autonomía, seguridad y derechos constitucionales como pueblos originarios.

La distancia que declara tomar Cherán con respecto a otras organizaciones en la lucha por las demandas indígenas puede entenderse como un ejercicio político en distintos niveles. Mientras Cherán ha logrado grandes avances en esta materia desde sus propios argumentos. Pronunciarse en cooperatividad con la NP u otros organismos civiles dificultaría mantenerse en la línea que ha permitido al gobierno autónomo debido a que cada región purhépecha asienta diversas y distintas problemáticas políticas e institucionales. Lo anterior no significa que Cherán no muestre apoyo como una guía para aquellos pueblos que anhelan la seguridad social y la libre autodeterminación con base en sus derechos como pueblos indígenas asentados en el reconocimiento a la diversidad cultural ratificada en el convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo para el caso de México. Además, estas organizaciones pueden respaldarse en el *corpus iuris* de los derechos humanos y los pueblos indígenas integrado por: La Declaración de los Derechos Humanos de 1945; La Corte Interamericana de Derechos Humanos de 1979 y la Declaración de los Pueblos Indígenas de 2007. Vemos que los mecanismos para poner en práctica una lucha que reivindique a los pueblos indígenas u originarios son diversos y legales. El proceso que cada pueblo, región o nación emprenda será la constante y particular lucha social.

Para la década de los noventa los purhépecha estaban organizados de modo que cuando irrumpe el EZLN en 1994 Nación P'urhépecha se adhiere a las demandas que iza la lucha indígena en el país y en 1996 se inscribe en el movimiento denominado La Sexta

Declaración (Máximo, 2003); asumiendo su compromiso con la lucha por el reconocimiento de los pueblos indígenas del país. En la actualidad las demandas de NP se mantienen en busca de la autonomía, incluso una autonomía regional, y acceso a la política por medio de dirigentes indígenas (Jasso, 2012). La NP ha expresado en folletos emitidos por el propio grupo que la autonomía se vive en su cultura y en su historia, mediante la siembra de maíz, el tequio faena, la lengua, el vestido, los cuentos, el respeto a los ancianos y a la naturaleza, manteniendo su organización económica de aprovechamiento forestal, entre otros aspectos (Victoriano 1997, p. 12 citado en Jasso 2012). A decir de la organización, lo expuesto se lograrían bajo el reconocimiento del gobierno federal y estatal de las comunidades como entidades públicas que forman parte de la estructura del Estado mexicano y al Pueblo Purhépecha como Sujeto de Derecho Público (Ibíd. p. 130). Como muestran las investigaciones al respecto, la lucha organizada de los purhépecha tiene una historia que ha llevado a algunos logros pero ha sido insuficiente en cuanto a objetivos que los reconozcan como pueblos como Sujetos de Derecho para auto administrarse y gobernarse.

Vemos que el ejercicio de la etnicidad regional no es reciente; por el contrario, posee una historia de mediana data y larga data que ha permitido desarrollar los elementos materiales, simbólicos y subjetivos que demarcan la cultura purhépecha en su dimensión política para conseguir negociar con el Estado algunas de sus demandas desde los recovecos legalmente acreditados, que funcionan como únicos recursos de los pueblos para negociar con las instituciones políticas en una fase actual del sistema político-económica que arrasa con las sociedades que no entran en el juego del capitalismo. Por lo anterior, la lucha de Cherán cobra vital importancia por lo que habrá que considerar algunos puntos respecto al proceso de etnicidad purhépecha; primeramente, la autonomía de Cherán es real, situación que para muchos pueblos resulta de difícil acceso. Segundo, como características de éste pueblo indígena, su autonomía está directamente relacionada con su título de municipio, es decir, no depende de la cabecera municipal para ser reconocido Sujeto de Derecho como es el caso de la mayoría de pueblos purhépecha que no han logrado dicho proceso porque inmediatamente son frenados al sólo reconocerse como tenencias de un municipio.

Hoy la indianidad en Cherán, entendida como proceso social con carácter de identitario, adquiere un brillo especial porque plasma y vuelve tangibles las demandas que muchas organizaciones civiles e indígenas han buscado y negociado con el Estado en las últimas décadas. Su particularidad reside en el actual gobierno autónomo con base en usos y costumbres reconocido por el Tribunal Federal Electoral (TRIFE). Primero, en septiembre de 2011 al resolver que la comunidad indígena de Cherán tiene derecho a elegir a sus autoridades “siguiendo para ello sus normas, procedimientos y prácticas tradicionales”; después, en febrero de 2012 reconoce el gobierno con base en usos y costumbres que tomó posesión el día 5 después de un proceso de consulta y validación de la decisión de la comunidad para cambiar su forma de gobierno efectuada en los meses de diciembre de 2011 y enero de 2012. Finalmente, el TRIFE da el fallo en favor de Cherán en el juicio de controversia constitucional en contra de los poderes legislativo y ejecutivo con lo que queda legitimado y asegurado el gobierno comunal basado en doce representantes (tata keris). En conjunto, Cherán es considerado guía para otros pueblos indígenas en busca del anhelado sueño de la autonomía. Es decir, Cherán, a diferencia de muchos pueblos indígenas esta se vuelve visible, se hace presente, deja de ser un fantasma producto de la revolución mexicana.

Ivy Jasso (2012), retoma la propuesta de McAdam para dibujar los elementos que organizan los movimientos sociales en México. Hay una clara relación entre dos instituciones desde esta perspectiva: la sociedad y el Estado. La autora reconoce en dicha propuesta las acciones que toma la sociedad frente a las instituciones políticas con la finalidad de que se les reconozcan algunos beneficios de índole colectiva. Es imprescindible reconocer que dichas demandas al Estado se buscan desde distintas dimensiones de la sociedad y el trasfondo de las mismas formas parte de un proceso histórico, muchas veces inconcluso, que ha ampliado los movimientos sociales. Reparto de tierras, límites entre comunidades, servicios básicos, derecho a un gobierno local, son sólo algunos ejemplos de motivos que demandan los movimientos sociales entre el pueblo purhépecha de Michoacán.

Una de las cuestiones que expone el tema es la necesidad de admitir al menos dos cosas: la primera, la postura que coloca a los pueblos indígenas como sociedades que “conservan” de manera inalterada su cultura mediante distintas manifestaciones culturales-locales que han persistido al paso del tiempo. La segunda, hay una constante que admite un proceso de continuidad y cambio al interior de las mismas poblaciones purhépecha. Eso nos lleva a la pregunta, ¿quién es el indio purhépecha? Sin duda nos encontramos frente a procesos identitarios o identificaciones culturales que cumplen varias funciones, y actúan en distintos niveles, tanto individual como colectivo. No obstante, me parece necesario superar estas tensiones ya que generan conflicto entre los habitantes de los pueblos purhé, sobre todo las mujeres, quienes ven una necesidad urgente de cambiar ciertas prácticas culturales de género que provocan desigualdad y por otro lado, el cambio genera cierta angustia con respecto a si estas modificaciones les quitan cualidad purhépecha. En este sentido, el indígena es una construcción jurídica, geográfica, política, psicológica, social, simbólica y económica que configura formas socioculturales con porosidad ya que como se ha argumentado desde la psicología social, los límites de la cultura no son definidos *a priori*. Es decir, sus fronteras dependen de procesos intrínsecos y extrínsecos, que interactúan en distintos niveles y con diferentes efectos. Considerando la complejidad que cada factor proporciona, es imperante tomar en cuenta que, “las comunidades indígenas de todas formas atravesaron por cambios estructurales relevantes. Ello no descarta tampoco la continuidad de ciertas instituciones y costumbres” (Vázquez, 1986, p. 17). Sin embargo, en este inciso es necesario considerar que no debe entenderse por continuidad algo que permanece inalterado con el transcurrir del tiempo; sino, se trata de un proceso que perdura adaptándose a distintos contextos y episodios históricos. Al respecto, Claude Morin expone:

Las formas “arcaicas” y “sobrevivientes” que se advierten mediante la observación directa no son forzosamente una garantía de autenticidad histórica ni de fidelidad del pasado. Esto sería no tomar en cuenta las presiones, repetidas

y variadas, que las comunidades indígenas han tenido que afrontar en el curso de los siglos, ni las múltiples adaptaciones a las que deben su supervivencia (1979, p. 283).

En un mundo global homogenizador sobrevivir se vuelve fundamental. Ante este panorama, entender las dinámicas que las culturas llamadas minoritarias adquieren en términos de procesos psicosociales es el aporte que la psicología, y las ciencias psi pueden ofrecer al campo conformado por la historia, la antropología, la etnología y la sociología, al entendimiento de la realidad indígena contemporánea. Propongo entonces entender que la dimensión de lo subjetivo forma parte de todo proceso social; por lo que, debemos ser atentos a las distintas aristas del individuo como sujeto de la cultura y culturas en un mundo mas que comunicado.

2.3.2 El movimiento por la defensa de los bosques y la seguridad en Cherán

El movimiento, que tuvo lugar en 2011 ha sido central para reflexionar en torno a lo purhépecha, a la purepecheidad y el lugar de lo indígena en Cherán; todo ello en el marco de un proceso político-social-ecológico que hoy se vive como gobierno autónomo con base en usos y costumbres en el que la cultura purhé resalta como eje fundamental para sustentar el gobierno mencionado. Me parece de suma importancia retomar este talante porque el discurso que legitima la cultura indígena local es expresa sobre los valores que se esperan de hombres y mujeres entre los purhépecha; bajo este entendido, aparece un ideal de hombre y de mujer que, en más de un modo, influye en los procesos configurativos de género y legitima un sistema de género determinado, por lo menos, desde las identidades culturales.

A continuación describiré la situación experimentada en 2011 por la comunidad de Cherán, misma que ha tenido un impacto energético en la vida de sus habitantes. La idea es contextualizar al lector sobre la situación con la que inició el movimiento y sus

repercusiones en la vida política y cotidiana del pueblo como elementos importantes en la generación de discursos sobre lo purhépecha, así mismo acerca de un saber ser y un deber ser dentro de los cuales encontramos las asignaciones culturales de género con las cargas subjetivas y corporales que ello implica.

El 15 de abril de 2011 es una fecha que los cheranenses llevan clavada en su corazón y memoria. Esa mañana, desde muy temprano, un grupo de mujeres detienen a un grupo de cinco camionetas cargadas con madera talada clandestinamente. Esa detención tuvo lugar después de un par de años de violencia crítica en el pueblo y tala ilegal protegida por el crimen organizado. La gente recuerda vivir con temor a ser muerto, secuestrado o desaparecido por los grupos delincuenciales de la región que operaban (y operan actualmente en la región) y eran quienes protegían a los talamontes bajo un costo monetario por camioneta talada. La detención de camionetas fue acalorada, hubo roces entre pobladores y criminales, la detención la hizo un grupo de mujeres que armadas con palos y escobas, y con el ánimo en el corazón, enfrentaron a los atrevidos talamontes que pasaban sin el menor disimulo por el pueblo insultando a la gente y riéndose de sus fechorías. Poco a poco se fueron integrando más mujeres, algunos hombres y jóvenes. Cinco talamontes fueron detenidos y llevados al templo El calvario. Esa mañana tuvo lugar un movimiento que marcaría la vida de los cheranenses hasta el día de hoy.

Después de la detención de los “malos” comenzó el diálogo entre cheranenses y gobierno para buscar una solución que tuvo muchas propuestas sin que se concretara una desde el inicio de la crisis social. Los “malos” fueron entregados a las autoridades, pero, el pueblo siguió en incertidumbre ante la posibilidad de que el crimen tomara represalias, y ante un gobierno local completamente rebasado por la situación del momento y ausente desde el principio.⁴⁴ En seguida recuperaré algunos de los recuerdos de los pobladores respecto al 15 de abril, recuerdan el suceso de la siguiente manera:

⁴⁴ *Los malos*, nombre con que se designa a los talamontes o todo aquel que haga daño al pueblo de acuerdo al discurso de la gente.

Ese día la vida del pueblo dio un giro rotundo. Mujeres, hombres, jóvenes y niños se unen para detener la tala clandestina y la inseguridad del municipio, la comunidad recuerda ese día, como el momento en que dijo: ¡basta!, ¡basta al saqueo del bosque! ¡basta de inseguridad!

A muy tempranas horas de la mañana un grupo de mujeres inició pues el movimiento deteniendo cinco camionetas cargadas de madera que descendían de los cerros que rodean al pueblo, poco a poquito la población se dio cuenta de lo que pasaba y después inició un enfrentamiento entre los talamontes y los pobladores. Luego la policía los quiso rescatar pero la gente no los dejó a todos. Unos alcanzaron a escapar y unos cinco fueron los que la gente agarró y los llevó al calvario. (Tulio Valenzuela, joven profesionalista de Cherán).

Otro poblador mencionó lo siguiente:

Ese día muy temprano el pueblo estaba quieto, como que algo iba a pasar. Yo había salido a Patzcuaro al tianguis de los viernes que siempre voy. Como a las 10 me llamó mi hija y me dijo: papá vente rápido porque estos (los pobladores) agarraron a unos talamontes y se está poniendo feo. Entonces yo agarré rápido mis cosas que vendo y nos venimos con mi esposa. Cuando llegamos al pueblo todo estaba quieto, todos los negocios cerrados, ni un alma había en la calle. Yo dije: ¿pus qué es que pasó aquí? Ya cuando llegamos a la casa es que nos dijeron que habían agarrado a unos talamontes en El calvario, que había habido muertos y heridos. Nosotros vivimos antes del calvario y se veía cómo iba la gente a ver. Entonces fue que se empezó este movimiento. La gente se armó de valor para detener a esos malos que todos los días pasaban camionetas cargadas de madera, todo el día, como unos doscientos.

Y así fue que empezó el movimiento, la gente es la que inició. Luego se empezó a organizar por fogatas, porque al principio no había tantas fogatas, unos cuantos salían a la esquina pero no todos. A la gente le daba miedo salir. Yo escuché a unos muchachos que andaban en la calle ese día en la noche, salgan a la calle, somos del pueblo. Y así fue como se empezaron a organizar las fogatas, primero nada más salían los señores y muchachos a la esquina. Luego empezaron a salir las señoras cuando ya se sabía que iba pa' largo. Luego empezaron a poner lonas y tejados bien pues, y hacer las paranguas en la calle, después todos (los vecinos) cenaban, señores, señoras y niños, ya en la noches nomás los señores se quedaban a vigilar por si algo pasaba.⁴⁵

Al principio pues daba miedo, decían: que ya vienen (el crimen organizado), se están juntando por Capacuaro. O decían, hay muchas camionetas en el tecnológico o por Aranza, hay que estar alertas. Uno pues decía, cómo le vamos a hacer si vienen, uno sin armas ni modo que así nomás salgas. Había muchos muchachos que andaban en las calles armados, todos querían defender el pueblo.

Fueron días difíciles, uno pensaba que nadamás iban a ser unos tres días y que el gobierno iba a solucionar, luego ya cuando empezaron a decir que van a ser meses es que dijimos, ¿cómo le vamos a hacer? Ya no había dinero, no había entradas, no podíamos salir a vender, no entraba gente, estaba muy duro. Luego empezó a llegar ayuda de otro lado pues pero de todos modos no iba a alcanzar pa' tanta gente.

Estaba duro pues, pues imagínate, día y noche pasaban camionetas llenas de madera. En las noches se veían las luces de camioneras en el cerro y se escuchaban las motosierras a los lejos. Ya luego aquí nomás andaban en la

⁴⁵ Parangua, lugar donde se cocina. La base son piedras sobre las que se sientan ollas, cazuelas o comales en las que se elaboran los alimentos. La parangua es el lugar, por excelencia, de la mujer purhepecha local.

granja (unidad deportiva), se escuchaban disparos como para asustar a la gente pues.

Manuel: ¿cuándo empezó la tala más fuerte?

Yo creo que a raíz de que entró el gobierno del negro (apodo del presidente municipal Roberto Bautista 2008-2011). Con él fue que empezaron las cosas más feas, secuestros, extorsiones, levantones, a unos sí los mataron, a dueños de monte. Eran como 200 camionetas las que diario pasaban por la carretera y nadie decía nada, iban pues bien armados. Luego dicen que por el colegio de bachilleres por ahí se ponían los malos y cobraban la cuota por camioneta para protegerlos.

Manuel: ¿cómo se dio el gobierno comunal?

Luego ya empezaron a decir que se iba a cambiar de gobierno porque éste no resolvía. Empezaron a funcionar las fogatas como modo de gobierno, había un representante de cada fogata que iba cada noche a las reuniones que se hacían para informar cómo iban las cosas. Ese representante podía opinar en las reuniones. Fue cuando se prohibió el alcohol y la entrada del pueblo se cerraba a las 9. Pero los muchachos así como son de canijos se iban a Nahuatzen y allá tomaban. Aquí la fiesta de abril no se hizo.

Luego empezaron a decir que doce iban a representar, esos los keris pues, se nombraron en las fogatas y se hacían juntas. Hicieron juntas para decir si se hacían elecciones o por usos y costumbres. Ganó el de usos y costumbres y así fue que quedó pues (Miguel Sánchez, comerciante).

Un poblador más comentó lo siguiente:

Yo por mí que llegamos al extremo del asunto del pinche crimen, en realidad, lo que nos vino a derramar este relajo es la situación de la devastación de los bosques. Eso fue lo que nos llenó el costal de piedritas, pus dijimos ya ahí muere, ahí muere, vamos a tratar de hacer algo porque pues cuantos asesinatos hubo. Incluso cuando mataron a mi carnal, en el panteón cuando hablé yo ya veía venir todo esto, incluso les dije: la neta este es el primer asesinato, de aquí para allá no sabemos cuántos más vayan a suscitarse. ¿Por qué? Porque estamos todos desunidos, todos embroncados, no sé, nos hemos entregado a un partido político y eso es lo que ha dividido a la comunidad políticamente y eso es lo que ha provocado que los externos, los malos, los pinches crimen organizado nos vean como tal porque no fuimos capaces de detener desde cuando empezaron acá en este lado, pero en realidad fue eso.

Llego a los extremos, mataron mucha gente. Y lo peor fue cuando tocaron los manantiales acá en Axuniro que son las esponjas pues captadoras de agua fue cuando dijeron ya basta, pero también tuvo que ver el hecho del cura que estaba en ese momento.⁴⁶ Yo si le doy un papel muy relevante (al cura) de haber surgido este movimiento en contra de todo lo que ya estaba sucediendo. Dicen que en misa decía: ¿oigan pues no van a hacer nada? Están viendo cómo se acaban los pinos, los árboles y ustedes no hacen nada. La neta estaba cabrón. Tú sabes cuantas camionetas pasaban por aquí, yo vivo en Kakatziro, era horrible ver el pinche convoy de camionetas cargadas noche, mañana y tarde. Pero en realidad lo que vino a dar todo esto fue la desunión que había en la comunidad. Es lo que ha provocado que cualquier cuestión negativa que siempre ha tenido la comunidad. Ya vez cuando el pinche negro, ni por aquí le pasó ser presidente municipal, pero como el partido que estaba en el poder estaba dividido, éste entro fácil. (Oscar Macias, comerciante).

⁴⁶ Axuniro, topónimo en lengua purhépecha que señala un lugar conocido en Cherán por quienes reconocen el territorio. Su traducción literal es lugar de venados. Al ser un manantial, es de suponer que en el pasado los animales se juntaban en el lugar para beber agua.

Esa mañana sería el comienzo de un amplio y complejo proyecto de gobierno basado en usos y costumbres. Hoy, la autonomía es un hecho y una experiencia nueva para los cheranenses y para otras sociedades del país, quienes lo consideran como un primario ejercicio de creatividad sobre una nueva forma de gobierno.⁴⁷ Desde mi punto de vista es interesante el giro de apropiación identitaria que tiene lugar a partir de 2011 en Cherán y la fuerza que tomó posteriormente con la emergencia de discursos en torno a la cultura purhépecha, los valores indígenas ancestrales perdidos, los roles que como comunero indígena debe adquirir la persona para vivir en comunidad, la experiencia de ser indígena en Cherán, ser indígena purhépecha, así como poner énfasis en estereotipos “naturalizados” de ser hombre y mujer purhépecha, todo ello dio paso a adaptar -en algunos casos delimitar- las fronteras étnicas e identitarias que hoy en día se escuchan y viven entre los pobladores. Para continuar con el análisis del fenómeno étnico doy paso a reflexionar en torno al concepto de identidad como un fenómeno cultural que implica, entre sus muchas dimensiones, las identidades de género y las identidades étnicas, las identificaciones del sujeto con la cultura, como proceso continuo y actualizable según las condiciones históricas que atraviesa el contexto local y regional.

2.3.3 De San Francisco Cherán a Cherán keri: ser, sentirse e identificarse purhépecha

En el presente apartado busco elaborar una reflexión en torno al concepto identidad para establecer las bases que permitan entender cómo se conforma el sujeto genérico y cultural en un contexto nominado indígena. La intención es abordar a los individuos desde distintas esferas que puedan dar cuenta de la dinámica que adquiere en lo local, en lo regional y más allá como un proceso de identificaciones psicológicas y culturales.

⁴⁷ En repetidas ocasiones escuché de algunos estudiantes de diversas instituciones del país interesados en Cherán que el actual gobierno autónomo se trataba de un ejercicio de creatividad asumiendo que los usos y costumbres no son claros como herencia del pasado.

Si bien mi interés central son las identidades de género y los procesos que implica la generización del cuerpo en un pueblo purhépecha, considero pertinente repensar estos fenómenos en el marco de experiencias sociales enlazadas, en este caso, a esferas políticas que en mayor o menor medida influyen en la generación de estereotipos de género y estereotipos étnicos que se asume como propios a un grupo humano, los purhépecha en este caso, bajo el discurso de la identidad. Así, comenzaré mencionando que el concepto identidad va más allá de límites históricos, geográficos y espaciales. La identidad es un fenómeno afectivo dentro de un proceso social que de entrada no termina por delimitarse porque implica la configuración de cierta subjetividad producto de la interacción del individuo en el campo de lo social, tanto en el nivel individual como colectivo, y ambas unidades psicológico-materiales son flexibles en la medida que la cultura, como límite físico y mental, lo disponen.

3.3.3.1 Identidad-es sociales

La identidad es una construcción dialéctica entre el individuo y la sociedad. Es un proceso social que tiene fundamento en los múltiples lugares de la vida social vistos como espacios de interacción. Por este motivo, es importante señalar que cuando hago referencia al concepto identidad, no se trata de una identidad-entidad monolítica y única sino de un conjunto de identificaciones de los individuos de una sociedad en el marco de procesos sociales en los que de fondo tenemos la interacción. Quiero profundizar en la idea de identificaciones para decir que se trata de fenómenos en los que el individuo se sujeta a la cultura según la realidad inmediata que ésta proyecta en tanto que una organización material y psicológica del mundo; estas identificaciones son procesos psicosociales mediados por las condiciones que reúne la materialidad de la cultura y la subjetividad del individuo en un acto interactivo, en la elaboración de lo psicosocial.

La identidad es un producto de la interacción social o interacciones (Jasso, 2012), por ello, la identidad es un elemento de la cultura (Giménez, 1997). Tienen lugar en ella procesos de identificación y diferenciación que puede ser tan diversos como la

pluralidad de culturas en el mundo y las distintas dimensiones que conforman una sola cultura. Mientras que en un nivel de inclusión la identidad es permanencia y continuidad, en un nivel de exclusión es un acto de diferenciación. Ambas constituyen el proceso dialéctico fundamental para la conformación de identidades. Para Giménez, la identidad es comunicación (Ibíd. p. 3), por tanto, identidad implica traducir el pasado para tener continuidad en el presente y proyectarse al futuro sin que ello sea un fenómeno rectilíneo. De ello se infiere que, propiamente hablando, la identidad no es una esencia, un atributo natural o una propiedad intrínseca y privativa del sujeto, sino que tiene un carácter intersubjetivo y relacional (Ibíd. p.4). Idea que comparte Ibáñez (2002), quien considera que los aportes del interaccionismo simbólico y la performatividad del yo a partir de la propuesta teórica queer, han posibilitado entender que la identidad no es una entidad a priori sino un fenómeno de la cultura y la cultura es movable en distintos niveles. Se trata de una constitución de lo “uno” propio y lo “otro” ajeno colectivo en el marco de la interacción. Lo cual, extrae del individuo la versión naturalista del ser, de la identidad como esencia. La identidad es un acto del yo en un contexto social (Goffman, 1991), para Iñiguez (2001), la identidad es un constructo relativo al contexto sociohistórico en el que se produce.

Las propuestas de Giménez e Iñiguez permiten considerar algunas de las cualidades que implica dicho concepto. El primero es su capacidad dinámica de producirse, es decir, es una práctica y experiencia psicológica y social. Segundo, como práctica y experiencia, depende de las condiciones culturales e interculturales en las que se lleve a cabo. Tercero, no tiene límites, lo cual nos lleva al primer punto, es experiencia y práctica. Por ello, “la construcción de una identidad no se realiza de manera arbitraria y no es exclusivamente subjetiva, sino que ocurre dentro de marcos sociales de constreñimiento” (Jasso, 2012, p. 30), agrego, que proyectan una realidad que al individuo le parece necesaria para sentirse parte de una colectividad.

Al ser un proceso que implica autoreconocimiento y diferencia con lo externo la identidad se manifiesta según las necesidades del individuo y las condiciones del

contexto. Aquí es importante resaltar que la identidad individual adquiere matices distintivos de las identidades colectivas, más adelante volveré a ello. Si bien es difícil establecer qué identidad es primero o cuál después, si es que tienen acción en ese orden, es menester considerar su interrelación en el sentido de que desde su gestación el individuo es sujeto a estereotipos, ideales y valores culturales que imprimen las primeras huellas corpóreas que serán la base a partir de la cual se reproducirá el individuo en la sociedad; la vida en sí misma es un fenómeno psicosocial que imprime huellas en nuestro cuerpo de manera constante.

Gimenez introduce el concepto “distinguibilidad” para explicar que la identidad implica reconocimiento de afuera hacia el individuo y también del individuo hacia lo colectivo. El concepto supone la presencia de elementos, marcas, características o rasgos distintivos que definen de algún modo la especificidad de una unidad (1997, p. 5). Esta unidad puede ser un colectivo, un grupo social, un grupo étnico, un fenómeno político, etcétera. Para Ivy Jasso (2012), las identidades étnicas se componen de distintos rasgos, sin que alguno sea el que regule de manera dominante dicho fenómeno, pues de fondo tenemos un conjunto de elementos que sistematizan dichos procesos identitarios según sea el interés o la intención a resaltar, aquí la identidad está vinculada con la etnicidad. De este modo, vestido, idioma, historia, prácticas sociales, el territorio, la comunidad, la música, la comida, los apellidos, son algunos de los elementos que considerarían marcadores de la etnicidad. En la medida que uno u otro marcador resalte más, se tome más en cuenta, o aparezca de manera constante, tendremos diferentes maneras de ser y sentirse persona, hombre, comunero, indígena, mexicano, etcétera. Así, la identidad tiene estrecha relación con las representaciones sociales, entendidas como aquello que tiene la función de situar al individuo en un campo social compatible con normas y valores históricamente delimitados (Ibíd. p. 8), que es la manera cómo inicia la construcción de la personalidad en el individuo al ser sujeto de múltiples estereotipos cargados de valores y normas, el primero de ellos es el de género, lo que se espera de un varón y una mujer en la cultura en una correlación de lo masculino y femenino desde lo local, regional, hasta globalmente. Posteriormente asumimos

estereotipos familiares, profesionales, del lugar donde vivimos, del lugar que ocupamos en la cultura, etcétera. Subsiguientemente estas identificaciones entran en contacto con otros estereotipos que pueden apoyar a reconstruir y/o deconstruir los primeros, y en la medida que el individuo tenga conocimiento de otras normas, valores, características o formas de vida tendrá mayor posibilidad de reflexionar sobre sus propios procesos identitarios e identificaciones y decidir reproducirlos intactos o traducirlos. La identificación es entonces un proceso relacional, situacional, flexible (Jasso, 2012).

Cabe mencionar que es necesario conocer otras formas de cultural y sus sentidos, para hacer consciente el proceso personal de desarrollo, encontrarse de frente con el espejo, tener la capacidad de dudar de uno mismo; de otro modo, se vuelve muy complicado porque la diferencia como requisito para la identidad pasa desapercibida y sólo se reproduce de forma automática lo interiorizado y encarnado desde lo que la cultura ha proyectado como realidad social. Ahora bien, el proceso reflexivo implica heterogéneas superficies, desde un ejercicio reflexivo e íntimo sobre qué se está haciendo con la identidad de género, hasta la participación por identificación en la esfera política o sobre la estructura familiar que da identidad colectiva, y una identidad profesional o personal dentro de la sociedad; aunque, para la mayoría de la sociedad estos ejercicios pasan desapercibidos por que se han “naturalizado”.

La propuesta de la dialéctica identitaria es que la identificación nos permite saber quiénes somos evitando confundirnos con los otros. Bajo esta lógica la identidad forma parte de uno de los medios indispensables para la vida de cualquier persona porque le otorga cierta seguridad en el mundo, la seguridad de formar parte de algo junto con otros. Claro, es un proceso constante en la medida que la identificación se hace primero de forma inconciente aunque después se estructura y re-estructura con conciencia en la medida que el sujeto decide con qué identificarse o no. Así, la identidad individual también presenta una dimensión colectiva, una experiencia grupal, pues es un fenómeno psicosocial. ¿Cuál es la diferencia? Respuestas puede haber muchas y ninguna puede ser tan contundente como para establecer los límites de la misma ya que si se establecen

sus fronteras perdería algunas de sus cualidades. Ante estas dificultades Iñiguez asume que

Aquello denominado identidad, individual o social, es algo más que una realidad natural, biológica y/o psicológica, es más bien algo relacionado con la elaboración conjunta de cada sociedad particular a lo largo de su historia, alguna cosa que tiene que ver con las reglas sociales, con el lenguaje, con el control social, con las relaciones de poder en definitiva, es decir, con la producción de subjetividades (2001, p. 2).

En efecto, la identidad es una traducción que toma forma según el cuerpo y la subjetividad a partir de las diferencias entre lo uno y lo otro que se convierten en experiencias personales que más tarde permiten discernir con qué te quedas o no, que disfrutas y que niegas de eso experimentado en la cultura, la sociedad, en ciertos sectores sociales, en ciertas experiencias culturales, bajo algunos reconocimientos externos, negociando institucionalmente o con determinados contactos personales.

Ahora bien, hablar de identidades colectivas, como las identidades étnicas, es referirse a una identidad que está mediada por el vínculo de varios individuos con un fuerte sentido de pertenencia o un sentimiento de estar dentro de algo significativo, lo que implica compartir un núcleo de símbolos, discursos y representaciones sociales que dan cohesión al grupo o por lo menos brinda la posibilidad de que los individuos se adhieran bajo un proyecto común.

La identidad colectiva según Tajfel (1981), es conciencia de pertenencia a determinada sociedad o grupo social unido a la valoración de dicha pertenencia. Sin embargo, la identidad puede tener un efecto venidero o infortunado, lo que nos lleva a pensar que la identidad también puede ser por no pertenencia porque me construyo con base en lo que no soy dentro de un contexto particular. Nuevamente, la dialéctica de lo propio y lo ajeno, de la inclusión y la exclusión toma un papel primordial. La identidad se

constituye con base en lo que se es y no se es de acuerdo a una emoción personal, y lo que me permito y lo que la sociedad me permite según los estereotipos culturales, ambos fenómenos nos abre las puertas a un abanico de procesos identitarios tan diversos como las posibilidades afectivas y culturales lo faciliten. Para Tajfel (Ibíd.), el individuo tiene la posibilidad de actuar distintas representaciones sociales en contextos específicos. Es decir, actúa según las condiciones sociales bajo lo que se reconoce desde afuera o se auto reconoce como parte de, al mismo tiempo hay que entender que por actuar se refiere a la acción de entenderse con algo, de adaptarse o negociar. En los procesos identitarios con base en la etnicidad, se trata de concebir de qué forma se reinterpretan los sistemas simbólicos de frente a procesos de identificación al interior y al exterior.

¿Dónde la identidad individual se vuelve un fenómeno socio-cultural? Me animaré a decir que en la manera cómo se sujeta o no (como acción de sujeción) el individuo a la cultura en el entramado de las diferentes dimensiones que la constituyen negando o asumiendo dichas dimensiones mediante identificaciones como experiencias personales mediadas por la interacción social. Si la interacción resulta conflictiva, la identificación con esa dimensión de la cultura será negada, puesta en duda, incómoda, aunque no por ello deja de constituirse en sí como un proceso de identidad. Así mismo, si la interacción social en la cultura es amena, festiva, cómoda, gratificante, el individuo se sujeta a ella identificándose a partir de los marcadores que definen dicha interacción, genera así un sentido de pertenencia, de integración y de algo propio. Cabe mencionar que la atención que cada individuo ponga en cierta dimensión del proceso identitario dependerá del punto crítico en el que se encuentre dentro del desarrollo psicosocial. Así, alguien nunca cuestionará su identidad masculina, mientras que puede poner en duda su identidad religiosa, o profesional. También alguien puede cuestionar una identidad de género a la que ha sido asignada y no cuestionar su identificación con la etnia, por ejemplo.

La pertenencia implica inclusión delimitante y exclusión de aquello que no pertenece. Ambas situaciones son definidas con base en la reciprocidad de las partes que integran el proceso identitario, es decir, tanto los de adentro como los de afuera, ello quiere decir que hay límites respecto a lo que es o no es un fenómeno identitario o lo que define la cuestión a pertenecer, ya que pertenecer a algo forma parte de medular de la vida en sociedad, la identidad es un hilo de vida. Los límites pueden ser discursivos, geográficos, políticos, afectivos, que figuran como elementos distintivos o marcadores colectivos, de este modo, un grupo étnico puede sentirse, más *indio o menos indio*, de acuerdo a los marcadores sociales que los encajonan en una imagen con estas cualidades de indígena, indio, ancestral, natural, pacifista, que hay que resaltar según la situación o del hilo del que dependa la vida. En seguida enunciaré algunos ejemplos sobre el fenómeno identitario en el lugar resaltando los marcadores culturales.

En Cherán la identidad purhépecha aparece en el tiempo festivo a través de ciertas identificaciones. Por ejemplo, en las fiestas patronales cuando en los bailes las agrupaciones (bandas de viento de la región sobre todo) ejecutan una *pirekua* los jóvenes gritan y lloran aunque no entiendan a bien la canción en lengua purhépecha. Ese me parece sería un ejemplo de identificación de tipo afectivo. Asimismo, durante la celebración del aniversario del inicio del movimiento por la lucha de los bosques y la seguridad abril, parte de la población se viste lo más purhépecha que puede, muchas muchachas eligen vestuario de otras poblaciones purhé bajo idea de ser lo “tradicional”, incluso llegan a mezclar indumentaria de distintos pueblos vistiendo blusa de una región y delantal de otra región. El resto del año es difícil verlos vestidos de ese modo. Lo mismo en los desfiles conmemorativos a la independencia de México, el aniversario de la revolución mexicana o la batalla del 5 de mayo, éste sería un ejemplo de identificación en un marco político. Un ejemplo de identificación geográfica se da en algunos pobladores de Cherán quienes mencionan no ser purhépechas, mucho menos indígenas, tampoco les interesa serlo, pero al estar en un espacio delimitado como población indígena entran en la categoría.

Entiendo que la diferencia entre la identidad individual y la colectiva estriba en la conciencia que se tiene de lo que se consideran marcadores identitarios. Mientras que en el individuo dichos marcadores se introyectan en lo más profundo de la carne como es el ser hombre o ser mujer, ser de tal o cual familia, dedicarse a cierta actividad, adscribirse a determinada religión, etcétera, esos marcadores funcionan de manera inconsciente porque se han incorporado, se dan por sentado hasta que el propio individuo se reflexiona como sujeto bajo ciertas posturas culturalmente asignadas y las saca a la conciencia, en otras palabras, se desarticula en tanto que parte de un proceso formativo y conformativo, acto que sucede cuando hay algo que causa la necesidad de hacerlo, cuando hay que dar un salto cualitativo humano, cuando se está en crisis -entendiendo el concepto como aquella situación que por cualidades alcanzadas posibilita cambios, transformación, continuidad, que no es lineal pues-. Por otro lado, en las identidades culturales se tienen que hacer conscientes los marcadores porque de ello depende un consenso que permita establecer y reforzar los límites sobre lo que está dentro y fuera, se elaboran discursos sobre los límites y se fijan los parámetros de acción así como los mecanismos de instrumentalización que pueden ser materiales, simbólicos, y subjetivos. Bajo ejemplo, el discurso funge como actualización de la identidad remarcando lo que hace singulares a los sujetos en la pertenencia desaprobando aquello que no encaja dentro de dichas imágenes: la naturaleza, lo ancestral, la sabiduría, el valor hacia el tiempo pasado son algunas de las características discursivas de lo indígena.

La identidad colectiva define la capacidad para la acción, así como la diferenciación del actor respecto a otros dentro de la continuidad de su identidad. Pero también la autoidentificación debe lograr el reconocimiento social si quiere servir de base a la identidad, debe haber cierta implicación del individuo hacia el colectivo. Igualmente en las identidades colectivas hay un ciclo de permanencia y cambio, se adaptan a las necesidades del contexto, demuestran que la fuerza de una frontera étnica puede permanecer; se negocian adoptando discursos, generando otros, asumiendo y negando algunos más según la naturaleza de la frontera misma. La identidad étnica no es sólo

cuestión de rasgos estructurados, sino que es un proceso de recomposición de las relación entre etnia, *esta etnia*, y el mundo inmediato (Schaffhauser, 2000). Es decir, la identidad no es una esencia sino una interacción-interrelación. Recuerdo que para el Año Nuevo Purhépecha o *Kurikaueri Kuinchikua* a celebrarse en Uricho en febrero de 2015, me trasladé al lugar partiendo de Cherán por una de las carreteras menos transitadas del estado y pasé por varios pueblos con toponimia tarasca, antes de llegar a Erongaricuaro pregunté a un viejito que jalaba su burro cargado con leña ¿disculpe, cómo llego a Erongaricuaro, voy al año nuevo purhépecha? el señor me indicó el camino sin problemas, respecto a la celebración, él no sabía nada, no estaba enterado y tampoco se inmutaba por no saberlo. Siguiendo la cita de Schaffhauser, los marcadores identitarios no son fijos e inflexibles, son porosos, el señor al que le pregunté sobre el año nuevo no le afectó ni física, ni emocional ni materialmente el no saber a qué me refería o de qué se trataba tal festividad si es que había escuchado de ello siendo una celebración magna para los purhé. Sin embargo, ello no lo exenta de formar parte de una región reconocida como indígena, purhépecha, o que él se considerase y sentirse purhé, si se lo preguntara. De este modo expongo mi proposición acerca de las identidades sociales, con acento en las identidades étnicas y su interacción con lo psicosocial. Quiero resaltar que hablar de identidad no significa caer en el supuesto petrificante de que hay una esencia única y dominadora del tiempo, lo que sí considero importante es reconocer la historia que ha envuelto a determinadas sociedades, lo que siempre da la oportunidad de hacer retrospección que permita transformar las realidades actuales.

Después de 2011 la vida de los cheranenses da un giro lingüístico política y cotidianamente, aunque más política que cotidiana. El llamado es a la unidad. Poco después del inicio del movimiento por la lucha y defensa de los bosques se gesta la palabra en torno a lo purhépecha de Cherán, al rescate de lo ancestral indígena de la comunidad; que ha tenido distintos efectos sobre la población. Desde este momento el acento recae en el rescate de lo tradicional purhépecha, en la identificación colectiva hacia lo purhépecha, fenómeno que se vive fuertemente entre los cheranenses.

El 5 de febrero de 2012 se llevó a cabo la toma de protesta del Concejo Mayor de Cherán después de que el Tribunal Federal Electoral dio el fallo a favor de la comunidad de Cherán para gobernarse mediante “normas, procedimientos y prácticas tradicionales”,⁴⁸ Bajo usos y costumbres como lo expresan en el pueblo. Ese día la plaza de Cherán fue adornada con un gran tapete en forma cuadrada hecho de elementos naturales como flores, madera, piñas de pinos, maíz de distintas variedades, entre otros, que conformaban círculos dentro de la figura cuadrada principal. Como parte del evento se entonó el himno nacional mexicano y además se coreó una de las canciones representativas del lugar, una pirekua conocida como *El triunfo de Leco* de Jacobo Cruz.⁴⁹ A partir de esta fecha el Triunfo de Leco forma parte indispensable de cualquier evento relacionado a la vida política de Cherán, sin que falte en las fiestas patronales como pieza necesaria en la presentación de las bandas de viento en la plaza durante su ejecución a capela.⁵⁰ En el evento hubo muchas muchachas vestidas con rollo, huanengo, delantal azul, vestido que caracteriza a la cheranense de antaño. De este modo, la identificación de los lugareños con aquello que los conecta a la realidad social inmediata y mediata genera un vínculo enérgico que recuerda periódicamente la historia, la tragedia, la lucha, la vulnerabilidad, y el coraje antes y durante el movimiento.

En festejos como el año Nuevo Purhépecha (*kurikaueri kuinchikua*) la gente de Cherán que asiste, entre Tata kericha del concejo mayor y personas afines a la celebración) han hecho ícono del lugar la Katarakua, objeto hecho de madera con base en dos palos resistentes cruzados a los que se clavan unas tablas delgadas para formar una base sobre las que irán panales de avispa negra -entre 20 y 30- y sobre los panales asegurados con

⁴⁸ Extarido del periódico La jornada el 10 de febrero de 2012 <http://laiornadamichoacan.com.mx/2012/02/cheran-la-politica-posible/>

⁴⁹ <https://www.youtube.com/watch?v=K8lhKpBvu2o> link para escuchar la pirekua.

⁵⁰ Arturo Chamorro expone en El triunfo de Leco: ideología popular, competencia musical e identidad purhépecha cómo el uso de dicha composición no es reciente, por el contrario, forma parte de un proyecto regional en el que se ha buscado resaltar la identidad de la nación purhépecha a partir de su caracterización como himno.

una red para que no se caigan se coloca un animal silvestre capturado durante *la bajada de los panales* (como lo denominan localmente) que puede ser desde un águila, un cuervo, una serpiente, un conejo, hasta un coyote. En la punta, la katarakua se adorna con ramas de cirimo. Este objeto hecho y utilizado para celebrar el Corpus en la estación de lluvias en julio como ritual de fertilidad se ha presentado en el año nuevo purhépecha en febrero, al menos así lo puede observar durante 2013 en Nahuatzen, 2014 en Tarejero, 2015 en Uricho y 2016 en Arantepacua. He de mencionar que asistí en 2011, meses antes del estallido del movimiento, a Jaracuaro a la misma celebración y aunque participó Cherán, sólo se presentaron unas cuantas personas, la mayoría de una familia cheranense relacionada con el evento desde sus inicios en 1983. En Jaracuaro Cherán sólo desfiló junto con las otras poblaciones asistentes con una bandera en la que se alude a su participación como sede en 2002, sólo eso. Ya en 2015 pude observar un acto cívico conmemorativo al Año Nuevo Purhépecha en Cherán organizado por las escuelas de educación inicial en la plaza principal, antes de iniciar se hizo una invitación a la población en general a participar como asistentes y conocieran de los juegos tradicionales, comidas, entre otras muestras locales tradicionales como la lotería, las atapakuas, entre otras.

En diciembre de 2014 asistí a la entrega-recepción de cargos de priostes y colectores en la parroquia de San Francisco Cherán. De lo observado narraré lo siguiente: A la casa del entrante colector llegaron parte del cabildo y un uandari quienes saludaron a la familia de los colectores ahí presente. En seguida el uandari dirigió unas palabras en español que hacían alusión a que estaban a punto de dar un servicio a Dios, *no a la comunidad ni al señor cura sino a Dios, y haciendo las cosas en su nombre todo iba a salir bien*.⁵¹ Les hizo algunas recomendaciones sobre lo que pudiera pasar referente a rumores y habladurías de la gente hacia su trabajo, sin embargo, los invitó a no hacer caso y dedicarle su trabajo a Dios. El evento duró alrededor de cinco minutos.

⁵¹ Fragmento de discurso del *uandari*. En lengua purhépecha *uandari* se traduce como el que tiene la palabra. Véase Jacinto, A. (1999). ¿cómo ser *uandari*? En Carrillo, A. Y Skinfil, B. (Coords.) Estudios Michoacanos VIII. El Colegio de Michoacán.

Acto seguido se dirigieron a la parroquia donde se reunirían los viejos y nuevos cargueros antes de iniciar la misa de entrega-recepción. A cada matrimonio como carguero le piden dos uananchecha -señoritas que serán las encargadas de la virgen María.⁵² Este día las uananchecha vistieron el traje tradicional purhépecha de Cherán con huanengo bordado, fondo blanco, rollo negro, delantal azul liso, algunas vistieron delantal bordado característico de las poblaciones de la rivera del lago de Pátzcuaro, y rebozo. Las esposas de los cargueros también vistieron a la usanza tradicional de Cherán como requisito para importante ceremonia. Una vez iniciada la misa con la entrada de todos los cargueros el padre prosiguió con la ceremonia eucarística y en el sermón hizo referencia a la conquista de los españoles a tierras indias, lo que a su consideración dio lugar a las culturas que hoy tenemos y vivimos. El acto de entrega-recepción es una muestra del rescate de nuestras tradiciones, expresó el cura, y llamó a los presentes a seguir con ellas en honor a Dios, sirviendo a Dios, no al cura ni a la sociedad sino a Dios. Además hizo mención de que quienes son elegido para ocupar un cargo son personas a las que se les ha puesto el ojo y son consideradas personas ejemplares que Dios ha puesto en el cargo para servirlo y ser ejemplo para la sociedad, por eso, no cualquiera puede prestar el servicio. Al término de la ceremonia hubo una comida en el curato y posteriormente se hizo el recorrido de la Virgen María vestida como purhépecha cheranense, con el traje ya descrito, cargada por las nuevas uananchecha.

En un plano más cotidiano, un viernes de noviembre de 2013 observé en una donas (los familiares de la novia llevan ropa al novio con música un día antes de la boda) que los familiares de la novia llevaban ramas de cirimo adornadas con fruta (manzanas, piñas, entre otras) y además llevaban una palma de fruta. Al preguntar sobre por qué llevaban las ramas y la fruta respondían que así se hacía antes. Una cuestión singular es que esa boda tenía relación directa con un miembro del Concejo Mayor y éste había invitado a un número considerable de personas externas a la población, sobre todo extranjeros, que

⁵² Hago uso de la palabra uananchecha para referirme al plural de uanancha. En lengua purhé el plural se expresa añadiendo el subfijo cha al singular.

no perdían tiempo en documentar las “tradicionales” donas de Cherán. Posteriormente pregunte a algunos abuelos si así como había visto se hacía antes, respondieron que no.

Los abuelos que hablan purhépecha siguen comunicándose sin problema, aunque cada vez es más frecuente escuchar un purhé castellanizado en Cherán, los jóvenes no hablan purhépecha, al menos mis entrevistados menores de treinta años reconocieron no hablarlo aunque les gustaría, y no dudo que haya algunos que si lo domine. Después de 2011 hay proyectos más fuertes para la enseñanza de la lengua purhépecha pero habrá que esperar algunos años para emitir alguna conclusión sobre sus efectos entre la población.

Me parece que las situaciones expuestas dan cuenta de los distintos niveles y diversas condiciones sociohistóricas que permiten la emergencia de procesos identitarios singulares. Al mismo tiempo, el individuo demuestra su capacidad de adaptarse y generar procesos psicosociales. Una cosa queda clara, el sujeto y la sociedad son productos históricos; entender cómo se construyen esos productos desde las ciencias psi y las ciencias sociales en conjunto apoyarán a entender de mejor manera la complejidad de las sociedades indígenas en el marco de la globalidad. Al mismo tiempo, invita a una crítica amplia que permita traducir la cultura a lenguajes varios, con múltiples formas y con el propósito de llevar a voz cómo es que la cultura ejerce peso sobre los cuerpos, los afectos, las emociones y las subjetividades.

3.3.4 Etnicidad y género en Cherán

Aída Hernández, se pregunta (2001a; 2001b) si es posible establecer un puente entre las identidades étnicas y de género que resuelvan no sólo el problema de la discriminación de la cultura nacional hacia la población indígena sino al mismo tiempo se resuelvan las desigualdades entre hombres y mujeres que en nombre de la “tradición” o “el costumbre” se viven al interior de cada pueblo indígena. Desde este enfoque, la autora reflexiona en torno al papel que han tenido las mujeres en los procesos de lucha indígena en el sur del país, específicamente a partir de la emergencia del EZLN en

1994. A partir de ello, saca a la luz la participación de las mujeres en los Congresos Indígenas. Primeramente, a cargo de la logística, y posteriormente, la creación de foros específicos para analizar las desigualdades que viven en sus pueblos relacionadas con la violencia de género, la dificultad para acceder a laborar, las desigualdades para acceder a tierras, las privaciones a servicios de salud, la nula o poca decisión sobre su cuerpo. Así, parte de sus esfuerzos ven reflejados en el Encuentro Nacional de Mujeres Indígenas realizado en 1997 y a partir de entonces se establece la Coordinadora Nacional de Mujeres Indígenas (Hernández, 2001). De estos foros han surgido propuestas que apoyen a mejorar las condiciones de inequidad y participación política que buscan se convierta en ley que atienda la participación de las mujeres en el ejercicio político. Hernández (2001a) expone, “la citada ley consta de diez puntos entre los que se encuentra el derecho de las mujeres indígenas a la participación política y a los puestos de dirección, el derecho a una vida libre de violencia sexual y doméstica, el derecho a decidir cuantos hijos tener y cuidar, el derecho a un salario justo, el derecho a elegir con quien casarse, a buenos servicios de salud y de educación, entre otros (p. 5). Algunas investigaciones han hecho énfasis en la capacidad organizativa de las mujeres indígenas en distintos puntos del territorio nacional (Artie, 2001; López, 2001; AMUTED, 2001; Alberti, 1994; García Ramos, 1994) mediante el ejercicio y participación política activa de lado a sus compañeros de lucha. O bien, de manera más apartada a través de proyectos de trabajo diversos o mediante la búsqueda de servicios de salud y asesoría jurídica.

La etnicidad y el género convergen en la lucha por el reconocimiento de las diferencias culturales en el país, el continente y el mundo entero mediante la autodeterminación de sus pueblos (Hernández, 2003), pero divergen en cuanto a que las luchas indígenas no siempre se inscriben en el trabajo por el reconocimiento de los derechos de las mujeres, o se animan siquiera a cuestionar la desigualdad de género con la que se ha construido la cultura local con base en “tradiciones opresivas y excluyentes” (Ibíd.). En este sentido es que exponentes como Hernández pretenden establecer un diálogo que cuestione la emergencia de feminismos locales o indígenas que se construyen en la

lucha por la visibilidad de los pueblos indígenas. Aclaro que cuando hago uso de la palabra cuestionar lo hago en el sentido de preguntar porque los movimientos de las mujeres no tienen la suficiente eco entre las luchas indígenas y cuando tienen lo tienen quiénes escuchan.

Por feminismos indígenas se entenderá, las formas de organización social emprendidas por las mujeres, principalmente, que buscan mejorar sus condiciones de vida mediante el respecto a los derechos culturales y políticos en los que la perspectiva de género juega un papel primordial, pues se trata de cuestionar la cultura indígena y sus sistemas normativos disímiles para hombres y mujeres; “La propuesta es historizar y contextualizar el análisis de las desigualdades de género [de tal manera que] se reconozca la pluralidad de contextos en los que las mujeres construimos nuestras identidades de género, vivimos las relaciones de desigualdad y desarrollamos nuestras estrategias de lucha (Hernández, 2003, p. 27). Distintas experiencias sobre la vida cotidiana de mujeres en sus contextos, expuestas por ellas mismas en movimientos de lucha política han dejado entre el público externo, entre feministas académicas y militantes; la duda sobre el quehacer feminista de occidente entendiendo que, “los testimonios de estas mujeres son un llamado de atención al movimiento feminista urbano sobre la necesidad de construir un feminismo multicultural que reconozca las distintas manera en que las mujeres mexicanas imaginan sus identidades de género y conciben sus estrategias de lucha” (Hernández, 2001b, p. 7). En un marco más o menos general acerca de estos movimientos indígenas y de género se vuelve necesario plantear desde dónde se construye este puente en el contexto de investigación.

El proyecto de gobierno autónomo con base en usos y costumbres ha emprendido algunas acciones que pueden leerse desde un enfoque de género. El esquema de gobierno comunal actual con base en doce *kericha* es ocupado por once hombres y una mujer, lo que significaría que la mujer ha ganado espacio dentro de la política local derivado de un ejercicio reflexivo sobre la importancia de ellas en el movimiento pues son quienes iniciaron y pusieron el ¡Ya basta! en lo alto. Sin embargo, surgen muchas

preguntas en torno a este ejercicio. Entre ellas, ¿por qué sólo una mujer forma parte del Concejo Mayor y no ocupa la mitad de los cargos de mayor responsabilidad? ¿cuál es la idea de que haya una mujer? ¿se trata de un ejercicio inclusivo o sólo de cubrir un espacio de género ante el público externo? Para Román Burgos (2014), la inclusión de una mujer en el Concejo Mayor de Cherán es para cubrir una cuota de género, pues se trata de exponer al público externo que está pendiente del proceso de gobierno de Cherán que los indígenas purhépecha también pueden incluir en su proyecto una perspectiva de igualdad de género. Recordemos que hasta antes del movimiento por la defensa de los bosques no hubo ninguna representante alcalde aunque sí algunas regidurías. Finalmente, gran parte de su público está ligado con el feminismo indígena y busca ver en estos ejercicios políticos parte de su perspectiva e ideales, como el caso de Francesca Gargallo (2014), quien menciona respecto a las mujeres de Cherán en su prólogo:

Mientras estaba escribiendo este libro todavía no conocía a las mujeres purépechas de Cherán ni el movimiento que habían encabezado en abril de 2011 para defender a su agua, su bosque y sus hombres de la delincuencia organizada y de las autoridades del estado que la solapaban. No sabía qué significaba ser mujer de un pueblo tan ligado a su territorio que fue capaz de transformar la historia política de México, gracias a una interpretación propia de la autonomía municipal.

La cita anterior es un ejemplo de la miradas puestas en el movimiento de Cherán, en específico la mirada feminista que ve en las mujeres cheranenses una oportunidad de transformar la realidad de las mujeres en tanto que se abre una oportunidad para hacer visible la pluralidad de mujeres que conforman los pueblos del país, cada uno con una visión particular del mundo. Sin embargo, queda una pregunta sin resolver, ¿dónde están los varones dentro de esta búsqueda?

Para el segundo nombramiento de autoridades comunales de Cherán en mayo de 2015; meses antes la población se organizó para proponer y preelegir a las personas que ocuparían un lugar en el Concejo Mayor (2015-2018). Este ejercicio de elección de autoridades estuvo basado en la propuesta de que en cada barrio surgirían tres personas dentro de las cuales al menos una mujer formaría parte de esta estructura. Para quienes apuestan por una perspectiva de género dentro de la estructura de Concejo Mayor en Cherán, las mujeres van ocupando terreno dentro de la política local. Sin embargo, el ejercicio “real” está marcado por algunas diferencias para elegir a los representantes; así, en el barrio primero no hubo mujer que quedara dentro los elegido para ocupar el cargo de Kericha. Cabe mencionar que durante las asambleas de barrio previas a la asamblea general del 3 de mayo se propusieron a tres mujeres como candidatas a ocupar un lugar dentro del Concejo Mayor por parte del barrio primero. El 3 de mayo, a pesar de la convocatoria emitida por el IEM que expresaba que de los tres representantes por barrio al menos estuviera una mujer, no se dio de tal forma. Al preguntar a algunos residentes de dicho barrio qué había sucedido al respecto respondieron que ellas no habían querido asumir el cargo, sin embargo, no hubo inmutación alguna por lo sucedido. Los representantes del barrio son tres hombres y no se cuestionó la ausencia de la mujer ni se buscaron los mecanismos para reorganizar la idea. Agregaré que referente al hecho de que no hayan querido asumir el cargo no pude acceder a más información; es decir, no hubo manera de profundizar acerca de ese “no querer asumir el cargo”.

El proyecto de gobierno comunal fue elaborado gradualmente por profesionistas locales radicados en la ciudad de Morelia con la ayuda de Celerino Felipe, filósofo de la vecina comunidad purhépecha de Comuchuen egresado de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, quienes reinterpretaron algunos conceptos de la cultura purhépecha que puedan sostener un proyecto de gobierno diferente al de la cultura mestiza nacional haciendo énfasis en lo que consideran los valores principales de la cultura purhé. Es decir, hay un sustento en la otredad. El plan de desarrollo para Cherán en el periodo 2012-2015 elaborado por el actual Concejo Mayor de Cherán no es explícito respecto a

su postura de género. No obstante han puesto en marcha algunas iniciativas que buscan solventar la carencia, desde gobiernos anteriores, de un trabajo amplio para la igualdad de género.⁵³ Para ello se dio apertura a la denominada Instancia de la Mujer como brazo de uno de los concejos operativos, el de desarrollo social y económico, que junto con el Concejo Mayor conforman el actual modelo de gobierno autónomo con base en usos y costumbres. La Instancia de la mujer es el organismo encargado de seguir casos legales específicos como divorcios, pensiones alimentarias, casos de violencia familiar, entre otros. Su labor es independiente al DIF municipal ya que éste último se rige con base en las normatividades federales y estatales brindando atención médica, talleres de manualidades, cursos para mujeres, y además, atención médica, psicológica y jurídica, etcétera. La instancia de la mujer que tenía oficina en la *Kumanchikua iaminduecheeri* (la casa de todos) tiene como objetivo asistir a mujeres y hombres en procesos legales, principalmente, aunque también brinda asistencia jurídica, psicológica y de trabajo social a quien se acerca a pedirla, pero desde el esquema de gobierno comunal, y aunque no se le brinde el apoyo necesario.

La instancia de la Mujer se mantiene sólo de los recursos que le brinda el Concejo Mayor. Las personas que laboran allí, profesionistas psicólogas, abogadas y trabajadoras sociales reciben su sueldo directamente del Concejo Mayor, es mínimo y no es constante. A la fecha, sólo han recibido una mínima parte y no es seguro que la Instancia en sí, se mantenga. Lo anterior lleva a pensar que el plan de desarrollo para Cherán no ha trazado algún proyecto definido para esta nueva Instancia, pues únicamente se limita a gestionar proyectos en beneficio de las mujeres pero ya diseñados por SEDESOL o INMUJERES del estado de Michoacán; talleres con temas como violencia familiar, autonomía indígena, derechos humanos de las mujeres, son algunos de los que se imparten entre la población. En el segundo y tercer informe de gobierno aún no aparece un proyecto sólido para la Instancia de la mujer; lo que implica

⁵³ Por ahora no discutiré la pertinencia del uso del concepto igualdad en un proyecto de gobierno frente a otros conceptos de índole teórica o académica, por el momento sólo emplearé el concepto tal como hacen uso de él en el contexto de investigación.

que parte del presupuesto de Cherán no está enfocado en este tipo de acciones, y sin recursos económicos es difícil que dicho organismo labore sin obstáculos.

En la instancia de la Mujer laboran únicamente mujeres; la intención es que este organismo local sea una muestra de la participación activa de las mujeres en el actual sistema de gobierno autónomo. Evidentemente, la Instancia figura como una muestra de la puesta en práctica de una perspectiva de género en el gobierno comunal, influida por la insistencia externa en una cultura de la igualdad. No obstante, la manera cómo funciona y los alcances que tiene son pocos y tienen estrecha relación con la importancia que tiene para el resto de la estructura en términos económicos y culturales. De este modo, los servicios que cubre pueden interpretarse como una manera de continuar con significados sociales asignados históricamente a las mujeres; es decir, hay mucho de maternidad, como práctica de las mujeres en la manera de organizar el organismo local. Al respecto, la encargada actual de la Instancia de la mujer, en entrevista, mencionó que son mujeres quienes piden apoyo a este departamento, solo un hombre, a la fecha, se había acercado por divorció y uno más por violencia de su pareja hacia él en el. Si bien, el trabajo de estos organismos es importante para la población por lo que significa en términos de apoyos distintos, hasta ahora no se pone acento que lo coloque como un trabajo con enfoque de género; por el contrario, parece que se trata sólo de cubrir un espacio con esta perspectiva, sin cuestionar los estereotipos e imaginarios históricamente asignados a los cuerpos por instituciones religiosas, políticas, jurídicas, y más en la cultura local.

Respecto a, cómo se organizan las mujeres en el pueblo de Cherán a partir del movimiento dentro del gobierno autónomo. No hay una postura clara de las mujeres al respecto, pues no se han organizado como colectivo que pueda inscribirse como una lucha de las mujeres dentro de una lucha social indígena. Sin embargo, si hay actividades emprendidas por algunas mujeres que participan directamente con el Concejo Mayor para dar a conocer su lucha y el lugar que tienen en el mismo. Una perspectiva definida como feminista expone los valores de la cultura purhépecha para

las mujeres y hombres desde la perspectiva de la investigadora local Alicia Lemus (2013); quien analiza el papel de las mujeres en el gobierno actual de Cherán en el marco de lo que considera son las condiciones actuales de las mujeres cheranenses, ubicándolas como actores directos en el proceso de autonomía. Para la autora significa que ellas han ganado espacios de participación en la esfera pública antes negada.

Lemus contextualiza la participación de la mujer purhépecha como actor directo en distintas luchas sociales en la región. Elabora un breve repaso por la historia de la participación de las mismas en las movilizaciones sociales purhépecha, entre las que menciona algunas formas específicas de organización; entre ellas *uarhi* de Santa Fe de la laguna en la rivera del lago de Pátzcuaro que ha trabajado desde 1994. Esta organización “trata de la articulación de mujeres en pequeños grupos comunitarios que forman una red de relaciones con el fin de mejorar sus propias condiciones de vida y la de sus familias mediante la ejecución de proyectos productivos” (Cira, 2008). Lemus otorga vital importancia a esta forma de organizarse para mostrar que las mujeres han sido constantes en las luchas purhépecha. Para el caso de Cherán, menciona que el movimiento fue iniciado por mujeres y aunque no se expresa que esa sea la razón que ha llevado a las mismas a ocupar cargos distintos en el gobierno local, la investigadora alude a la importancia de incorporarlas a los distintos concejos operativos porque representan el cincuenta por ciento de la población (Lemus, 2013), lo que les otorga representatividad política. Sin embargo, su mirada es muy peculiar ya que llega a encasillar a las mujeres en un esencialismo étnico; aunque, para los feminismos descoloniales puede traducirse en una perspectiva diferente de reinventarse como mujeres (Artia, 2001). Respecto a este punto, asumo que el proceso de etnicidad en Cherán influye en que la participación de las mujeres figure como una cualidad étnica que resalta los valores de la mujer purhé. De este modo, la etnicidad evoca a la singularidad cultural dando paso a una estigmatización positiva (Gutiérrez, 2008), que resalta los valores que rigen el deber ser de los grupos étnicos; entre los que encontramos un comportamiento esperado para quienes conforman el grupo, una identificación del individuo con la cultura y una obligatoriedad para ser partícipe de la

misma. Lo anterior establece un sistema normativo cultural para hombres y mujeres que muchas veces llega a una intolerancia etnocéntrica que no permite reflexionar en torno a los procesos de generización y subjetivación que históricamente han fraguado los cuerpos de los grupos étnicos. Esos procesos no son acabados y en un contexto como Cherán marcado por una serie de proyectos históricos que han influido en la población desde al menos el primer cuarto del siglo XX, que podemos considerar políticas de control de los individuos; proponer que el cuerpo y la subjetividad se conforman por naturaleza étnica nos lleva a quitar la capacidad del individuo de inventarse -invención- como sujeto histórico y dejar de lado las intervenciones que el Estado y otras instituciones (médicas, mediáticas, religiosas, jurídicas, económicas) han constituido como dispositivos de delimitación corporal y subjetiva en estas poblaciones.

Aquí quiero compartir que unos meses antes de terminar esta investigación formé parte de un grupo de capacitación enfocado en generar líderes en los pueblos purhé para facilitar temas de equidad de género el cual estaba conformado principalmente por mujeres. Durante varias sesiones se discutió en torno a temas acerca de las desventajas de las mujeres en estos contextos para estudiar, trabajar y elegir sobre su vida, también salió a luz el tema de la violencia y la situación de discriminación hacia ellas por el hecho de ser mujeres. Entre las participantes era visible el descontento hacia la manera en la que en el menos una ocasión había experimentado las desigualdades de género en sus pueblos y familia. Hasta cierto punto, había un consenso en favor de la necesidad de cambiar algo de la cultura ya que era desfavorable. No obstante, al adentrarnos al tema de los pueblos indígenas y sus derechos la discusión dio un giro discursivo. En este marco ideológico-discursivo hubo una constante rigidez en torno a “mantener” intacta la cultura porque de otro modo se da lugar a un etnocidio de por sí ya milenario. Así, aun cuando las compañeras estimulaban procesos de transformación de algunas prácticas culturales, al final la idea de contener la cultura dentro de marcos ideológico-políticos fue más fuerte. Sin embargo, era visible cierto desasosiego por no lograr una solución que favorezca a las mujeres en sus pueblos, en donde cotidianamente conviven, sin hacer daño a la cultura purhépecha.

La etnicidad representa cohesión social frente a demandas muy justas. Pero, el riesgo de cercar los límites que la componen puede caer en formas de cosificar al individuo que asume el deber ser del grupo. A continuación cito A. Lemus, quien expone su perspectiva sobre el deber ser de las mujeres en la cultura en el marco del movimiento por la defensa de los bosques.

A las niñas se les educa para ser madres, esposas, trabajar para el bien de la familia, en la mujer recae el honor y prestigio de la familia, si una mujer es buena madre, esposa y educa a los hijos conforme los ideales de vivir en comunidad se crea el discurso de que esa mujer es buena esposa, madre y que trabaja en pareja por el bien de todos[...]Al igual que el hombre las mujeres aprenden valores que les enseñan a vivir bien dentro y fuera de la comunidad en que se nace[...] Desde pequeñas se les inculca la obediencia, el trabajo, la responsabilidad, la ayudanza, pero sobre todo el respeto, estos valores son característicos de la cultura purhépecha. Para el caso de las mujeres la obediencia se refleja en atender los consejos de los padres de la gente mayor y de sus maridos una vez que se casan, la mujer debe obedecer los consejos de la madre respecto a su deber ser en la unidad doméstica, el ser obediente es parte de la educación de la mujer y se refleja desde los primeros años de la infancia[...]la responsabilidad es otro de los valores, éste es tangible cuando ellas son quienes encabezan la familia extensa y procuran que los integrantes de la misma vivan y se comporten con respecto a las normas familiares que después se vuelven normas comunales, es su responsabilidad la educación y crianza de los hijos así como también enseñarles las normas morales y los valores, parte de la responsabilidad es heredar a los hijos el oficio que se ha aprendido[...]es responsabilidad de ellas transmitir a los hijos los conocimientos adquiridos. El valor más importante es el respeto, la mujer debe respetar a sus padres, hermanos, esposos, abuelos, padrinos, etc. El respeto no sólo se aplica a los integrantes de la familia según el grado de parentesco ya que también se debe

respetar a las autoridades, la comunidad, las instituciones, se respeta la naturaleza. El respeto y la obediencia tiene un fuerte vínculo con lo sagrado porque de ello emana la normatividad, respetar está asociado con valorar, venerar, apreciar, pero sobre todo con la reciprocidad, respetar para ser respetado. En el caso de las mujeres del gobierno de Cherán, ellas trasladaron sus valores del espacio privado al espacio de trabajo, al espacio de lo público. Contigua a las oficinas de trabajo acondicionaron una cocina con las características de una cocina tradicional del pueblo, éste espacio es dominado por las mujeres en el cargo, ellas son las que preparan los alimentos para los compañeros. Los espacios de trabajo fueron modificados para que ellas se sientan como en casa trabajando para la comunidad.⁵⁴

La cita anterior da cuenta de la relación entre la etnicidad y el género y el lugar en que el individuo es colocado dentro de los procesos de diferenciación que pretenden resaltar un nosotros y los otros. Podemos argumentar que el ejercicio de la etnicidad en Cherán envuelve dos esferas desde la mirada de género. La primera, la que retoma la propuesta de incorporar en su proyecto de autonomía a las mujeres como un manera de igualar, por reclamo histórico, las condiciones sociales para hombres y mujeres dentro del nuevo ejercicio de gobernanza que se construye desde una propuesta externa que habla de la igualdad de género mediante la puesta en marcha de cuotas que legitimarían un ejercicio político aparentemente más horizontal al tradicionalmente ejercido. La segunda, la que legitima el proceso histórico de diferenciación de género con base en la tradición local, que da lugar a inscribir al cuerpo a una sola historia y experiencia social, racial y cultural. Es de vital importancia considerar que los procesos étnicos pueden ser propuestas de volver un museo vivo a las llamadas comunidades indígenas desde la proposición de volver más efectiva la diferenciación y de este modo alcanzar mayor efecto de negociación con el Estado.

⁵⁴ Conferencia dictada el 8 de noviembre de 2013 en el II Seminario de Cultura Purhépecha *juramukua* en El Colegio de Michoacán.

La pregunta es, cómo anclar la lucha del pueblo con la lucha de las mujeres.. Aún quedan respuestas al aire sobre la participación directa de las mujeres en el actual proyecto de gobierno para valorar el espacio al que han logrado acceder en un sistema nuevo de autonomía con base en usos y costumbres en el que muchas miradas, incluyendo la feminista, ponen e influye en el ejercicio de gobernanza. Por ahora sólo es posible expresar que uno de los *kericha*, *don Trinidad Estrada*, en entrevista realizada en la casa comunal, reconocía la labor de las compañeras en la autonomía y daba la razón de que ellas hacen un trabajo mejor que los hombres; son más responsables, trabajan mejor, son más dedicadas, faltan menos. Reflexionaba en torno a que si ellas ocuparan el Concejo Mayor sería mejor administrado. Habrá que esperar para ver si el próximo ejercicio de gobierno autónomo reconoce estas cualidades y modifica su porcentaje de participación de mujeres y cómo las incorpora en la organización general en lugares de más responsabilidad. Aunado a ello, queda mucho más por reflexionar en torno a las museificaciones y legitimaciones sobre el deber ser de mujeres y hombres que la etnicidad promueve.

Por otra parte, también es necesario poner atención a los cambios y adaptaciones que tengan lugar entre varones y mujeres en el ejercicio de la autonomía. Por una lado, veo que las mujeres se apropian rápidamente de los espacios y conocimientos que se ocupan en el quehacer político. Aunque actualmente ocupan menor cantidad de puestos en los diferentes concejos operativos, lo que significa que la fuerza política recae en los varones, considero que pronto podrán darle la vuelta a esa situación actual. Por otro lado y respecto al punto anterior, me pregunto ¿los varones, qué tan están dispuestos a ceder espacios que histórica y socialmente les han sido otorgados y que la ideología acerca de la cultura en algún modo y grado alimenta? Me parece que la respuesta la encontraremos poco a poco en la medida que avance la práctica de la autonomía y que las relaciones de poder al interior de este esquema de gobierno poco a poco se asomen y se establezcan. Sin duda, el actual ejercicio político basado en usos y costumbres, más allá de que se sostenga en un imaginario sobre lo histórico indígena, representa una posibilidad real para transformar las condiciones de desigualdad que han estructurado

una realidad dispar para mujeres, homosexuales y trans. Por tanto, mi apuesta en este recorrido histórico-psico-social es la de conocer y re-conocer nuestra historia de manera crítica para tomar fuerza y convertirnos en agentes generadores de otro contexto social.

2.3.5 A modo de cierre sobre las identidades étnicas

En Cherán la identidad étnica emerge según el contexto político, social, educativo en el y ello le otorga determinados rasgos que la vuelven un fenómeno particular en un entorno regional. He querido ejemplificar este apartado con diversas experiencias porque permite tener un panorama más sustancioso en torno a cómo los cheranenses expresan diversas formas su ser, sentirse, vestirse, percibirse y recordarse como indígenas purhépecha en la actualidad. Sin duda una de las manifestaciones de la purhepechidad en Cherán es la resignificación del nombre del pueblo, de San Francisco Cherán en honor a San Francisco de Asís se alude ahora a Cherán Keri después de 2011. Así mismo, los discursos en torno a lo purhé del pueblo seguirán presentes mediante su actualización y tendrán vigencia mientras se siga el proceso de lucha en favor de la consolidación de la libre determinación pues al mismo tiempo los gobiernos institucionales -federal y estatal- insisten en minimizar los logros actuales y frenar los alcances de Cherán en materia jurídica.

En estos contextos vemos que las fronteras identitarias se definen a través de marcadores culturales y por qué no, de mercados culturales. Sin embargo, estos no son fijos, por lo que no podemos considerar como marcador étnico tajante un límite geopolítico, el color de piel, el vestido, la lengua, entre otros, que llegan a percibirse de forma aislada como mecanismos “naturales” para definir una identidad. Ante ello, la propuesta es entender que estos marcadores se ajustan con el tiempo y nunca son una expresión simple de una cultura preexistente supuestamente heredada en forma intacta de los ancestros (Gimenez, 2002, p. 18). De tomarse la identidad étnica y cultural de forma esencialista, implica de entrada, un punto de vista prejuiciado acerca de la naturaleza de la continuidad de estas unidades y de los factores que determinan de esta forma a dichas unidades (Barth, 1976). Cada rasgo aislado de la identidad étnica remite

a un conjunto identitario en una relación dialéctica con la propia alteridad y la alteridad de los otros. Significa entonces, que ningún rasgo en sí puede caracterizar la identidad purhépecha; cada uno de ellos es sólo el reflejo de la identidad étnica (Schaffhauser, 2000, p. 136). Los rasgos que son tomados en cuenta no son la suma de diferencias “objetivas”, sino aquellas que los actores mismos consideran significativas (Barth, F. *Ibid.*). Y en este proceso nos encontramos con el fenómeno de las subjetividades como parte primordial en la configuración de procesos identitarios.

Así, mientras encontremos cheranenses levantando el puño izquierdo en algún evento referente a la cultura purhépecha, hablando la lengua, mostrarse interesado en aprender la lengua, vistiendo el traje tradicional en ocasiones específicas, cooperando y participando en las fiestas patronales, viviendo una boda de tres días iniciando con las donas y terminando con el atole, presentándose como purhépecha en foros que hablen de Cherán, viviendo un gobierno elegido bajo usos y costumbres, participando en el corpus como panalero, llorando al escuchar una pirekua aunque no se comprenda el contenido, recibiendo cargos dentro del catolicismo popular, viviendo en familia al modo “tradicional” siendo buena nuera y estricta suegra, o negando ser purhépecha tanto en Cherán como en otro lugar, tendremos expresiones de la identidad étnica bajo distintos rasgos que desembocan en una emoción, un sentir, una forma de ser, aunque convivan con otras culturas y lo que ello implica en términos de multiculturalidad. Sin embargo, sugiero tener cuidado al invocar a la etnicidad como fundamento social ya que al mismo tiempo que da cohesión también bifurca y divide. Y eso puede tener altos costos humanos.

2.4 Consideraciones finales del capítulo

Concluiré el capítulo acerca de la cultura purhépecha de Cherán a partir de las propuestas de psicología social con la que abordé las identidades y el proceso étnico. La psicología social crítica propone entender al individuo y los individuos como productos sociales e históricos. En este sentido, las personas en el contexto de investigación son una adaptación según las condiciones que se viven en el medio. En este sentido, la

actualización de la cultura no puede verse como una arquitectura sociocultural acabada. Por el contrario es un constante y recurrente ejercicio de experiencia y condición humana. Por ello, al asumir que los procesos de sujeción del individuo a la cultura los podemos entender como procesos psicosociales, debemos comprender que cultura e individuo se construyen yuxtapuestos. En efecto se trata de individuos motivados e influidos por factores sociales. Entonces, el cambio social podemos entenderlo en la medida que el individuo toca los límites de su cultura y se adentra en otra éste contribuye a que su contexto de partida flexibilice sus límites, aún a costa de ser sancionado bajo concepto de no estar dentro de la comunidad y la tradición que la sustenta. No obstante, es necesario agregar que la tradición es en sí misma un proceso de traducción-transición.⁵⁵ Así, en sentido inverso -de lo social a lo individual-, los límites alcanzarán primero los elementos materiales, seguidos de los organizacionales y las instituciones, y por último a los individuos. Se produce entonces un efecto dialógico en la esfera cotidiana de la cultura. No así en la esfera formal, aquella que se ha configurado como estructura histórica-discursiva de la misma.

Para la psicología de la liberación tener presente la historia de cada contexto se vuelve fundamental. Si bien esta propuesta de psicología social surge en un lugar y momento específico en Latinoamérica donde las condiciones políticas marcaban claramente las diferencias entre los que dominaban las instituciones de la sociedad y aquellos que quedaban al margen de las mismas. Quienes ocupaban la segunda posición los conocemos como marginados; dígase, campesinos, indígenas, tribus, etcétera, después de décadas de insistente capitalismo y vida global en casi todos los pueblos latinos, mexicanos y específicamente el contexto purhépecha michoacano. Los contextos indígenas, que ahora ocupan esta investigación, han tenido que encontrar la manera de sobrevivir y eso los ha llevado a adentrarse en las ofertas paupérrimas que este sistema económico-político les propone como opción de vida. Migración, educación profesionalizada, una vida tecnologizada con pocas opciones de desarrollo educativo, han funcionado como dispositivo de control. En respuesta a ello, los grupos indígenas

⁵⁵ En el siguiente capítulo abordaré el tema de la tradición con mayor profundidad.

se han movilizado, y han tenido que aprender a negociar, a actuar, a responder, a proponer dentro de los marcos legales que los amparan y desvanecen, en cada caso el efecto ha sido diferente. Aunque el fenómeno no es reciente, el dominio del crimen organizado, bajo distintas modalidades, en el país ha sido un factor sustancial para generar incertidumbre entre la población; al mismo tiempo, funge como dispositivo catalizador de la organización social en pequeños grupos sociales. En el caso de Cherán, los elementos que hasta el día de hoy dan forma a su cultura son de diverso orden y cada uno ha provocado un resultado particular. Eso ha implicado que sus límites materiales, estructurales y subjetivos se apropien de otras maneras de experimentarse como sociedad, como individuos, y como sujetos de distintas prácticas socioculturales. Entonces, es menester que lo que denominamos cultura es un proceso psicosocial. Liberar desde la psicología al individuo radicará en hacerle consciente de la historia que hay detrás de él y su cultura. Hecho que sin duda provocará crisis; pero, de acuerdo a estas propuestas teórico-metodológicas, es la oportunidad para proponer alternativas. Aunado a ello, podremos reflexionar, de acuerdo a la propuesta de la psicología comunitaria, aquellas ataduras que por tradición se toman como naturales, como es el caso de las inequidades de género. Específicamente, en este tema, la invitación es a pensar en otras posibilidades de habitar la cultura y no asentar a que sus normatividades son regla indiscutible. Y no es que la cultura purhépecha deba ser tachada de inicua; se trata de historizarla para comprender sus tensiones históricas y abrirla a otras posibilidades de movimiento. Se trata de tener en cuenta que lo que hasta ahora se ha construido respecto a ser mujer y ser hombre es una opción y no una esencia. Que la construcción identitaria de género puede ser negociada entre el individuo y la cultura como fenómenos psicosociales en construcción; de tal modo que, lo que conocemos como ser mujer y hombre en la cultura purhépecha es una sujeción en un momento político-histórico frente a otros que tienen lugar de acuerdo con los factores que la forjan.

Planteo la psicología social como una posibilidad de intervención en el contexto; empero, no se trata de una interposición colonizadora jerárquica. Aclaro que por

intervención propongo la idea de entreenir que se ajusta más a la noción de andar juntos, profesión y cultura en tanto que conocimientos, tal como lo promueve la psicología social comunitaria.⁵⁶ Me parece que, al considerar la proposición de un sujeto histórico estamos considerando los fenómenos de hibridación y/o multiculturalidad que ya forman parte de la diversidad de fenómenos psicosociales que comparten los individuos en el contexto de investigación. Por tanto, la intervención como duda generadora de conocimiento es hacia aquellos supuestos culturales “naturalizados” por la cultura, que han hecho que la persona/individuo figure como un ente preconcebido, preelaborado, con un destino a cumplir. Este esquema ha generado diversas situaciones desiguales para quienes la componen, específicamente entre hombres y mujeres; y dentro de esas identidades de género, las composiciones de clase, geografía, educación, migración, masificación, entre otras, juegan un papel importante para el ejercicio y reproducción de esas asignaciones sociales. Por tanto, historizar el contexto como un fenómeno psicosocial es una forma de intervención ya que le otorga al individuo una cualidad inventiva. Es decir, apunto la cultura como un ejercicio político que fija conocimientos, saberes, gestos, emociones, geografía, arquitectura, sobre los cuerpos. En este sentido, la psicología social me parece que puede facilitar las herramientas necesarias al individuo para hacer consciente su historia colectiva, y en la medida de lo posible, sus identidades como productos culturales no terminados.

Aunque los pueblos de la región purhépecha comparten un proceso de disposición social-cultural influida por el catolicismo del siglo XVI y las reformas que a su vez esta institución religiosa ha transigido hasta la fecha, y eso es una parte de la historia de colonización que comparten los pueblos de origen mesoamericano en Latinoamérica; cada pueblo ha sido efecto de intervenciones sistemáticas que en mayor o menor grado traspasan la subjetividad de los individuos que los componen. Aunque en Cherán el grueso de la población mantiene un vínculo fuerte con esas disposiciones del siglo XVI para ser hombre, mujer, niño, anciano, que podemos denominar tradición; para cumplir con las asignaciones que la cultura ha impuesto a los cuerpos y en ese ejercicio aprender

⁵⁶ Intervenir y entreenir se desprenden de la misma etimología latina *intervenire*.

y aprehenderse de los sistemas materiales, simbólicos, de conocimientos, de saberes, que los constituyen como sujetos pertenecientes a la denominación purhépecha. También, las distintas intervenciones, políticas, económicas, tecnológicas, mediáticas, y más recientemente la etnicidad también han figurado como agentes de cambio social que hoy podemos ver como un abanico de situaciones culturales purhépecha. Entonces, sugiero entender a Cherán como un proceso cultural *in continuum*.

Desde la religión católica hasta la globalización han atravesado el cuerpo de los purhépecha en mayor o menor grado, y de allí a la conformación de subjetividades que permitieron a los individuos encarnar las normatividades que rigen la cultura en distintos niveles. Finalmente estas normas dan forma a una sociedad normativa y heteronormativa. Aun así, nos encontramos frente a una cultura que poco a poco fue sumando artefactos ideológicos que fungieron como filtros para interpretar el mundo material y social; hoy la percepción del mundo social próximo está en gran medida interpretado por dispositivos como la etnicidad. Y aunque parece un proceso lineal, no siempre es así. Hoy también podemos considerar que la cultura desde dentro influye al exterior en un proceso dialéctico que ha facilitado el reconocimiento de las diferencias. La puesta en práctica de éstas, trastoca los deseos de otros grupos sociales al margen de la política de los Estados-nación. Es el efecto promovido por la etnicidad en el marco de los límites de lo inclusivo y exclusivo.

Los cheranenses se apropian del bagaje que demarca estar dentro de su contexto como un territorio conformado por un nosotros, que se enfrenta al mundo exterior por contraposición. Ese territorio que nos incluye se vuelve uno de los hilos preciados que conecta con la vida; por tanto, hay que defenderlo a costa de todo, ya que sin él nos quedamos en incertidumbre como garantía de existencia (Bauman, 2007). Al respecto, me parece que la existencia responde a la imagen que se ha construido de lo diferente desde la hegemonía occidental. En este marco, la etnicidad adquiere sentido de lucha. Por ello, los cheranenses se han re-identificado y han re-elaborado los mecanismos de identificación con el pasado, en otros casos, han inventado el pasado. Así, lo

purhépecha es una actualización de cara a la globalización. La primera necesita del reflejo de la segunda para tener sentido. Por ello, Purhépecha, más que una identidad, es una identificación con los marcadores que lo componen, que genera un afecto de pertenencia y un efecto de ser. Desde la propuesta de ficciones políticas de Beatriz Preciado (2014), se trata de una construcción política marcada por el atravesamiento sistemático de condicionamientos políticos locales, regionales e internacionales; además, académicos; de Estado; del activismo político de occidente que deposita sus utopías en esos otros; del activismo local que se reconstruye en el vaivén con occidente; y así, se constituyen nuevos sujetos culturales.

Hasta aquí apunto sobre la importancia de elaborar una historia de la historia que nos ha constituido como ficciones políticas de género (Preciado, 2014). Saber que detrás de cada cuerpo y subjetividad, y de grupo de cuerpos y subjetividades que comparten tradiciones, hay un proceso de forja de definiciones de lo masculino y femenino que son atadas a fisiologías de hombre y mujer, al mismo tiempo nos muestra que los dispositivos que nos han configurado como sujetos purhépecha son diversos; entre ellos, la religión, la medicina, la educación como un proceso de aculturación, homogenización y reformador, la ciencia, la tecnología, la etnicidad como proyecto político, la masificación de los medios de comunicación, son algunos de los atravesamientos del cuerpo y la subjetividad purhépecha. Y no es que dejen de ser o no pertenezcan a la cultura purhépecha; se trata de comprender que, los límites culturales tienen aberturas afectivas, lo que significa que pertenecer a la misma es un fenómeno social y psicológico en interacción. En efecto, psicosocial.

Capítulo III
Identificaciones de género en Cherán. Cuerpo, sexualidad y sujetos en configuración

Según la manera como este pueblo camina, las niñas, las mujeres chicas o mayores y aún las ancianas, no llegan a realizar sus vidas como quisieran. Su vida camina como van decidiendo los hombres o como va decidiendo el pueblo.

Valentina Espíritu. Novela purhépecha
Ismael García Marcelino

Cuando la cultura pertinente que “construye” el género se entiende en función [de una ley inexorable], entonces parece que el género es tan determinado y fijo como lo era bajo la formulación de que “biología es destino”. En tal caso, no la biología sino la cultura se convierte en destino.

El género en disputa
Judith Butler

El presente capítulo se centra en el análisis de las identidades de género en Cherán entendidos como procesos sociales y culturales interseccionados en distintos niveles;

con ello, hago alusión a que se abordará el tema desde una perspectiva histórica en un diálogo entre la actualidad local y global del contexto de investigación. Lo hago de esta manera porque asumo que Cherán ha estado inserto en varios procesos y temporalidades de cambio en niveles tanto regionales-nacionales como internacionales en los que cada uno ha aportado al desarrollo del lugar en distintas dimensiones, tanto la material como la subjetiva. Respecto a los primeros, el papel de las instituciones del Estado mexicano, específicamente el Instituto Nacional Indigenista (INI) y la implementación de un modelo homogéneo de ciudadanía y de mexicanidad ha estado presente en el lugar desde la década de los setenta del siglo pasado; la migración internacional de principios del siglo XX hasta nuestros días, la apertura de la educación en todos niveles a principios del siglo actual, específicamente del 2001 al 2011. Respecto a los segundos, la fuerte influencia del exterior hacia lo local a partir de la migración; luego la adaptación gradual a una modernidad que llegó poco a poco con la profesionalización del conocimiento, el consumo de productos industriales, la modificación de la vivienda, la emergencia de “nuevas” dinámicas de consumo de productos culturales; y por último, la interacción de los cheranenses con un sistema sociopolítico actual llamado por algunos pos-modernismo que promueve estereotipos de género y valores corporales de manera universal, insertos en una lógica de consumo, forman parte de un fenómeno de cambio de mediana data vigente hasta nuestros días. Por lo anterior, asumo que estos distintos factores sociales han favorecido cambios graduales en Cherán que conviven con un sistema por algunos denominado comunitario. No obstante, mi intención es profundizar en la manera como uno y otro sistema social-político-económico interactúan y dan forma a una sociedad plural en sus formas materiales, psicosociales, cotidianas, festivas, entre otras, lo que da lugar a la emergencia de distintos sujetos de género.

Respecto a las identidades de género en Cherán, el trabajo hasta ahora elaborado nos permite entrever que se trata de procesos que se han ido reconfigurando en el último siglo según distintos momentos históricos y factores sociales locales en interacción con lo global, sin que ello demerite que antes de la llamada modernidad el proceso de

asumir una identidad de género no haya sido ya una construcción política, religiosa, étnica e histórica. No obstante, los cambios recientes han permitido que los estereotipos considerados “tradicionales” de género que corresponden al sistema binario sexo-género varón-mujer se hayan flexibilizado. En este sentido, actualmente son visibles identidades Gay, Lésbicas, y Transgénero (LGT) en Cherán. Por lo anterior, el desarrollo del siguiente apartado pretende establecer un diálogo teórico-conceptual entre los elementos que desde nuestra perspectiva configuran el género: el cuerpo, la sexualidad y el sujeto. En conjunto, estos elementos aportarán a comprender los procesos configuratorios de identidades de género como procesos psicológicos y sociales sujetos e insertos en una estructura histórica, política y cultural. Es decir, se configuran en la interacción entre las representaciones y estereotipos en el nivel macro y regional, y la construcción individual de la identidad. De este modo apuntamos a que las identidades de género son fluidas, complejas, diversas y cambiantes (Salguero Velázquez, 2013). Empero, adelanto que por ello, prefiero hablar de identificaciones de género. Así mismo, asumo que los cambios sociales han flexibilizado las identidades tradicionales masculinas-femeninas en términos de roles, valores, valoraciones, percepciones, relaciones y sobre todo corporalidades. En este sentido, aquello que se estableció como parte de una tradición respecto a lo que constituía el ser varón y ser mujer localmente antes de mediados del siglo XX; como la división sexual del trabajo, la participación política, la alianzas matrimoniales, entre otros, poco a poco se han flexibilizado en la actualidad. Esos estereotipos particulares han adquirido distintas cualidades que están relacionadas con distintas condiciones sociales. Por tanto, apunto a que las identidades de género son una construcción social interseccionada por distintos factores; entre ellos, migratorios, económicos, educativos, políticos, tecnológicos y mediáticos siguiendo la historia del pueblo previamente expuesta, que configuran diversos sujetos de género e interactúan de manera habitual en el Cherán de hoy. Sin duda nos encontramos en un diálogo entre aquellas representaciones socioculturales locales-regionales denominadas tradicionales sobre los varones y las mujeres frente a “nuevas” manifestaciones corporales y sexuales que dan lugar a otros sujetos de género en un contexto que carga con sus propios estereotipos culturales justificados en la

traditio. Así, siguiendo a Rita Segato respecto a la percepción del género en la tradición, habrá que comprender que “el larguísimo tiempo de la historia del género, es tan largo que se confunde con la historia de la especie” (p. 23). Y ello facilita que justifiquemos esa historia como fundamental e intacta en una noción de historia cultural heredada mientras que ella misma es también una construcción histórica, temporal y contextual, y más críticamente política y dispositiva.

Retomar el tema del cuerpo resulta fundamental para entender que éste no es un elemento fisiológico natural de los seres humanos; por el contrario, eso que podríamos considerar anatomía humana ha estado sujeta a distintos momentos y fases del desarrollo y conocimiento humano, ello nos lleva a considerar que la percepción sobre el mismo no ha sido unívoca; es decir, el cuerpo tiene una historia o historias que le acompañan y lo configuran. Adentrarnos a ellas permitirá en un primer momento saber acerca de las distintas miradas históricas que se han tenido en torno al cuerpo; de modo que, podamos tener una idea rápida del lugar que tiene en lo social, por tanto, en la cultura; y el peso que tiene en determinadas tradiciones culturales como la religión, la medicina y las cosmovisiones en determinados grupos sociales. En un segundo momento, permitirá situarlo en el contexto de investigación. De este modo, daremos paso a comprender por qué las identidades de género en Cherán están ligadas al cuerpo de la mano del sistema sexo-género que delimita las características físicas del varón con lo masculino y de la mujer con lo femenino. En este caso, se trata de entender que el cuerpo más allá de materia orgánica es uno de los elementos más ficticios del ser humano.

La sexualidad es fundamental para entender al sujeto de género en tanto que se funda a partir del cuerpo y de la experiencia. No obstante, del mismo modo que el cuerpo, la sexualidad ha estado sujeta a distintas interpretaciones y con ello ha sido objeto de restricción social; como lo expone Foucault (1998), la sexualidad ha sido definida y delimitada a determinadas conductas establecidas por distintas instituciones socio-políticas; por ejemplo, el Estado y la religión y más tarde la ciencia, cada una bajo

discursos moralistas, jurídicos y científicos. En sí, la sexualidad ha estado sujeta a condiciones de regulación múltiples. En este punto es necesario hilar la sexualidad con el cuerpo porque al segundo le es otorgado un sexo y a partir de éste se desprenden toda una serie de atributos y asignaciones que conforman el género y la conducta sexual; es decir, aquello que refiere a lo esperado de un individuo según el sexo y con ello el ejercicio de la sexualidad. Sin embargo, la sexualidad también es la experiencia que se tiene con respecto al cuerpo, el placer y los deseos. Por tanto, se trata de un relación corporal-subjetiva que para pensadores como Beatriz Preciado (2008), es una potencia con capacidad de indeterminada que responde a la vida porque implica fuerza corporal y psíquica, que se alimenta tanto de la composición química como enérgica. En palabras de la autora, la sexualidad es una *Potentia gaudendi*. Sin embargo, esta potencia vital ha estado bajo efecto de un régimen político que la delimita en una práctica biocultural normada, sancionada y medicada, cuyos fines son la administración del cuerpo y la sexualidad por medio de instrumentos como el género, la etnia, la religión, la medicina, la industria. Hablamos de instrumentos tanto culturales, económicos y biomédicos.

El sujeto es el individuo que ha adquirido las cualidades de la cultura, que se ha vuelto parte de la misma en un efecto de sujeción. Podemos decir que el individuo es sujeto de la cultura en el sentido más completo de la palabra, es una extensión de la misma porque encarna y se ancla a aquello que la conforma. Este proceso de in-corporación, al mismo tiempo, es una suerte de invitación-obligación de la cultura al individuo de ir llenando su cuerpo y mente con los contenidos y significados sociales considerados válidos en la misma para convertirse en un sujeto que pertenece o que es miembro. En sentido estricto, se adquiere el don de la cultura y al mismo tiempo cierta membresía. Al respecto Lacan (1965) elabora una exposición acerca de la conformación del sujeto como una constante alienación del individuo en lo social. Podemos imaginar que en la medida que el individuo queda sujeto a la cultura por medio de una serie de atributos obligados y adquiridos que lo van configurando y validando como parte de la sociedad va perdiendo determinado potencial de ser, el individuo pierde propiedades, pierde

autonomía; pues adherirse a una definición implica la renuncia a muchas otras. Podemos ejemplificarlo bajo idea de una persona que nace con sexo varón que constantemente buscará cumplir con una totalidad de los requisitos que la cultura le demanda para convertirse en un varón cabal, aceptable, respetado, derecho, etcétera que resultan en una configuración específica y esperada de ser y reafirmar, mientras que otras posibilidades de conformación se pierden por adscripción única. Imaginemos que del sujeto puede resultar la identidad e identificaciones como cierto modo de varón que implica vivir sujeto a esas fijaciones. Por tanto, en la medida que el individuo incorpora las demandas sociales más restringe su potencial fuerza de vida.

En este apartado los tres conceptos están en constante diálogo porque consideramos que en conjunto dan lugar y forma a individuos sujetos de género a los que aludimos como construcciones históricas, políticas, ficticias y tecnológicas (Haraway, 1995; Butler, 2002; Preciado, 2014). Finalmente, se trata de adentrarnos en la historia de cada uno de los elementos, destejerlos e hilar una mirada acerca de lo que supone es el género, el cuerpo y la sexualidad desde el contexto de investigación con sus voces, corporalidades e historias.

3.1 El cuerpo

El cuerpo humano ha sido objeto de estudio desde muy temprana historia, primero desde una perspectiva religiosa y espiritual hasta llegar al lugar que ocupa hoy la ciencia médica al respecto. Visiones biológicas, religiosas, cosmogónicas, y espirituales, cuya finalidad ha sido comprender su complejidad, han abordado el cuerpo humano como algo más que carne. En este caso, me acerco al tema desde la cultura y los procesos que suceden en ella en términos de interacciones locales, regionales y globales para comprender el carácter complejo de las conexiones que existen entre el cuerpo y la cultura. No obstante, recupero de manera brevísimamente alguna de las definiciones que ofrece el área de la medicina como ciencia histórica encargada del estudio del cuerpo, sus componentes, sus funciones y sus patologías desde su interpretación biológica entendida como algo separado de la cultura. Separación que

tiene lugar en la ilustración naciente en el siglo XVI cuando se propone y asume la dualidad mente-cuerpo, separación que como lo abordaré más adelante, da lugar a una interpretación ficción-política del cuerpo.

Para la ciencia médica moderna, el cuerpo humano es el de un animal específico y determinado que realiza las distintas actividades fisiológicas que le son propias (Muñoz, 2004). El cuerpo responde a un ciclo de vida que comienza con el nacimiento, luego se desarrolla y finalmente perece. De este modo, el cuerpo es visto u observado por aquellos quienes se han abocado en su estudio desde lo biológico como un objeto que requiere de la intervención de alguno de los procesos corporales que presentan alguna alteración, trauma o herida (Pera, 2003). Para la mirada de la medicina, el cuerpo es el territorio personal de las enfermedades (Ibíd.), ya que por el hecho de formar parte de un ciclo vital requiere de intervención debido a que es vulnerable y potencial de sufrir algún daño. No obstante, aún en el debate de la ciencia médica recientemente aparecen concepciones que involucran la dimensión cultural en los procesos de desarrollo del cuerpo. La cuestión mencionada implica así que el objeto de estudio de la medicina también tiene una historia que ha sucedido en fases de acercamiento y comprensión entorno a este elemento compuesto por carne y funciones fisiológicas. Para la historia de la medicina, el cuerpo comienza a estudiarse desde su anatomía hacia 1540 cuando Andrés Vesalio declara públicamente su intención de mirar directamente al interior del cuerpo separándolo de ideas cosmogónicas y religiosas; lo que significó observarlo a cuerpo abierto y diseccionarlo para su estudio.⁵⁷ Desde entonces la ciencia médica ha influido de gran manera en la percepción que tenemos sobre el mismo ya que ha instaurado todo un sistema de significados asociados al cuerpo que cumplen una doble función: la primera, consolidar una plataforma amplia de conocimiento alrededor de éste. Segunda, ha establecido un sistema de poder por medio de un lenguaje específico y dificultoso que sitúa el ejercicio de ese poder en quien tiene acceso a ese conocimiento. En palabras de Haraway (1995), lo que dice la ciencia [respecto al

⁵⁷ Para una revisión sobre la historia del cuerpo y la práctica médica véase. Foucault, M. (1980). El nacimiento de la clínica. Siglo XXI

cuerpo] es representado como un lenguaje unívoco. De este modo, la ciencia médica se ha considerado como una voz legítima sobre el saber de éste, muchas veces incuestionada y tomada como un lenguaje universal y absoluto del que se desprenden diversas situaciones sociales; entre ellas, la normalización-patologización de la sexualidad como una acción y experiencia humana cuyo propósito es biológico: perpetuar la especie humana, por ejemplo. En palabras de Donna Haraway (Ibíd.), la cuestión es saber que desde el nacimiento de la medicina en el siglo XVI y su posterior desarrollo en el siglo XIX y XX cuando hacemos referencia al cuerpo debemos tener en cuenta que éstos no nacen, son fabricados. La autora apunta: los cuerpos de finales del siglo XX no crecen de los principios de internos armónicos teorizados en el romanticismo, ni son descubiertos en los terrenos del realismo y del modernismo (p. 257), que en su momento vieron el cuerpo plenamente delimitado o absoluto. En este sentido, podemos decir que no se nace organismo, sino dentro una construcción sociopolítica que desde la gestación nos envuelve en un discurso dualista como el de salud-enfermedad, varón-mujer, entre otros.

Pero el cuerpo humano es además [de carne] una construcción social cuyo comportamiento adquiere significado sólo en un contexto cultural, apunta Pera desde las medicina (Ibíd.). Aunque no explora más allá de esa mención sobre el cuerpo como construcción social, es este punto el que interesa a las ciencias sociales, incluyendo a las ciencias psi.⁵⁸ Al mismo tiempo, bajo esta perspectiva el cuerpo puede verse desde un abanico de dimensiones que proporcionan significados diversos acerca de la materialidad, la experiencia y la conformación del mismo. ¿Desde qué perspectiva de las ciencias sociales podemos abordar el tema? Existen diversas miradas teóricas desde las que se ha estudiado el cuerpo y se sigue haciendo. Para esta investigación retomaré la propuesta de la antropología del cuerpo porque permitirá situarlo dentro de un proceso histórico de tal manera que nos llevará a comprender la situación actual del mismo tanto en el nivel macro como en los distintos niveles descendentes de manera articulada. Finalmente, se trata de entender que el cuerpo, en tanto que construcción

⁵⁸ Por ciencias psi entiéndase psicología, psicoanálisis, psiquiatría, psicopedagogía.

sociocultural y política, responde a múltiples elementos que al mismo tiempo son productos históricos y temporales en un contexto específico. Si parto de que la cultura no es estática sino atareada, entonces, los procesos culturales que acompañan e influyen el cuerpo también responden a condiciones espaciales y temporales específicas, incluyendo las políticas. Por tanto, éste es una construcción histórica, es una fabricación biológica y cultural. Elaborar esa historia en el contexto de investigación es lo que ahora nos compete.

La cultura es una simbolización Geertz (1973). El lugar que ocupa el cuerpo dentro de la cultura es central, pues a partir de éste se ha construido toda una manera de entender y organizar el mundo, y al mismo tiempo una cosmovisión del mismo en cada sociedad. En palabras de Martínez Barreiro (2004), “el cuerpo se considera como un sistema de clasificación primario de las culturas, medio a través del cual se representan y manejan los conceptos de orden y desorden” (p. 129); de allí que el cuerpo en tanto que carne es la misma para todos; puede tener el mismo espesor, la misma densidad material, los mismos órganos. Pero, como construcción social dentro de una dinámica cultural varía en cuanto al modo en que se representa y lo que representa, los saberes acerca del mismo, los lugares sociales otorgados y las diferencias entre cuerpos en un mismo espacio social. Sin cuerpo el ser humano no existe. La existencia del hombre es corporal (Le Breton, 2002). De alguna manera no podemos pensarnos sin cuerpo, por más dificultades que éste nos asiente en la medida que decae conforme transcurre el tiempo.

Más allá de su composición biológica-orgánica, el cuerpo ha sido una interpretación, simbolización y representación tanto de sus órganos componentes como de su conjunto en tanto que totalidad. Es decir, el cuerpo es un atravesamiento simbólico por lo que fue pronto ubicado en el centro de la cultura, pues le otorga figura al ser humano, le otorga persona (como rasgos que diferencian a un individuo de otro en un sentido biológico). ¿El cuerpo antecede a la persona? La idea es esbozar una respuesta desde las propuestas teóricas que retomo. La persona es un constante ejercicio de construcción-reconstrucción social permeada por elementos interseccionados cuyo centro es el

cuerpo. Al mismo tiempo, me parece que el cuerpo también es el punto de inicio de esas constantes figuraciones; a partir de éste, aparecen un conjunto de significaciones culturales que se sumarán consecutivamente para dar forma a una persona, aunque dentro de una visión sociocultural que sigue una supuesta lógica de desarrollo cultural civilizatorio propio. Sin embargo, hay diferencias históricas que delimitan, como marcadores, una u otra forma de ir sumando esas construcciones en el individuo, es decir, de configurar un sujeto de género que tiene como base el cuerpo. Tania Cruz (2014), propone entender la historia del cuerpo desde tres periodos históricos que permiten entender su evolución sociocultural: 1) El medievo. 2) la modernidad. 3) la posmodernidad. Concuero con dicha propuesta porque me parece que apoya a entender nuestro objeto de estudio en y desde distintas connotaciones temporales. A continuación las abordo.

3.1.1 El cuerpo en la época medieval

En la época medieval, período previo a la época moderna, que abarca del siglo V al XVI aproximadamente; el cuerpo y la corporalidad se entendían con cierta libertad, se expresaban mediante gestos directos, de modo exhibido, sin mayor tapujo ni vergüenza. La vida se sobrellevaba en una forma de lo carnalesco; de este modo, la proximidad, la bufa, el contoneo, las formas del cuerpo tomaban naturalidad (Le Breton, 2002). Es decir, no había un tiempo “serio” prolongado que restringiera el cuerpo como posteriormente sucedería. “Las emociones mediadas y las necesidades fisiológicas como sacar escupitajos, limpiarse los mocos, tirarse gases, tener atracones, y desconocer el pudor, no eran considerados de mal gusto” (Bajtín, 1974 y Foucault, 2002 citados en Cruz, 2014). Del mismo modo apunta Elías (2004), quien menciona: en el medievo las personas cogen la carne con los dedos de un plato común, beben vino de una misma copa y sopa del mismo tazón o del mismo plato. Es interesante a lo que Norbet Elías (Ibíd.) alude respecto a la subjetividad que implicaba experimentar el cuerpo de esta manera; expresa que la afectividad (de los habitantes del medievo europeo) estaba condicionada por formas de relación y de comportamiento que, hoy nos parecen deplorables. Ello significa que la sociedad de la época gozaba de cierta libertad

corporal para relacionarse, comunicarse y expresarse, de tal modo que, ello permitió (podemos imaginar) un contacto más “natural” entre el individuo y el cuerpo, y es posible que ello permitiera un mejor conocimiento del mismo en términos de enfermedad, sexualidad y signos vitales corporales. Por otro lado, el contoneo no limitado del cuerpo daba lugar a otra forma de entender el mundo en una forma de conexión entre seres humanos y seres vivos, de ahí que en este periodo, el cuerpo estaba conectado con un cosmos mucho más amplio.

En el medievo europeo el cuerpo estaba conectado al cosmos, lo que daba cuenta de una relación cuerpo-alma en la que la segunda formaba parte de algo mayor, de tal suerte que mencionada dualidad permitía al individuo estar conectado con otras entidades más allá de lo corporal. Se trataba de una pertenencia en distintos planos de la vida que el hombre comparte con los animales y las plantas, y más allá de ello, la cualidad que le otorga el alma para acercarse a Dios (Baschet, 1999), evidentemente se trata de la interpretación que hace el cristianismo del cuerpo y el alma. En este periodo histórico, que podemos considerar cristianismo temprano, el cuerpo formaba parte de una red de relaciones con otros cuerpos, incluso con otras formas de vida, como ya se expuso, ya fueran vegetales o animales. Este cristianismo era resultado de un sincretismo con fuertes influencias folk (en su acepción original inglesa) que aún no se definía tal como sucedería con los consecuentes concilios en siglos posteriores, especialmente el Concilio de Trento que tuvo lugar entre 1545 y 1563, en el que se delimitarían las prácticas y normas al interior de la religiosidad católica. Es importante tomar en cuenta que en este Concilio quedan claramente sancionadas cualquier remanente de otras prácticas religiosas que hasta el momento convivían con el cristianismo. Se trata de la instauración de un régimen cristiano sobre el cuerpo, la espiritualidad, la devoción, la administración de sacramentos que fue tomando forma tal como lo conocemos hoy en día. Este proceso dio lugar a la conformación de límites sobre lo corporal.

Debemos hacer una aclaración, el proceso de civilización, como lo denomina Elías (2004) refiriéndose al proceso de asimilación de las nuevas normas acerca del cuerpo y

la convivencia que tendrían inicio en el siglo XVII, tuvo inicio en las clases altas de la época cuya intención era demostrar su capacidad de educar y refinar el cuerpo de acuerdo a la naciente civilización moderna y su interpretación del cuerpo y la sociedad, que figuraba como un proceso de desarrollo con el fin de mejorar el linaje. Por lo anterior, las recientes reglas de comportamiento y cortesanía sólo eran empleadas por los nobles y las clases altas; empezaron en la mesa modificando el modo de comer, sentarse y los instrumentos requeridos para ello, así como el ritual previo de lavarse las manos. Las clases populares seguían en la fase ya descrita en la que el cuerpo se experimentaba en común, por ejemplo, se podía sonar la nariz en la mesa, se hablaba con la boca abierta y demasiado, la comida se agarraba directamente del platón con las manos, los codos eran permitidos, entre otras acciones descritas por Elias (Ibíd.). Por lo anterior, formar parte de los comportamientos recién instaurados era una muestra (y lo sigue siendo), de las posibilidades sociales y capacidades adquisitivas de “educar” el cuerpo según las nuevas reglas, pues la adquisición de objetos encaminados a satisfacer esa educación era complicada para las clases bajas; oro, plata, piedras, maderas finas, eran los materiales de muchos de los artilugios que hacían resaltar esa nueva condición y/o evidenciaban un cuerpo más refinado. Y no sólo eso, pues el refinamiento del cuerpo también implicaba una transformación de las emociones (Elias, 2004). En este sentido, hablamos de subjetividades distintas de experimentar el cuerpo y las relaciones corporales que finalmente dan cuenta de su carácter social. En la modernidad, el cuerpo fungiría como muro de separación al interpretársele como una unidad individual. Aquí convendría hacer una reflexión primera respecto al tema de investigación, ¿qué cuerpo es el que reclama el ser, saber y deber purhépecha?

3.1.2 El cuerpo moderno

Con la modernidad, el triunfo de la razón sobre el cuerpo se expresó con el surgimiento de las prácticas y regulaciones orientadas al comportamiento civilizado. En este periodo histórico el cuerpo se consideró como un elemento de la naturaleza que debía cultivarse, educarse y pulirse. En otras palabras, volverse correcto según el nuevo orden y régimen corporal. El objetivo fue establecer una correspondencia entre el entendimiento lógico

del orden social y el funcionamiento corporal. Así, se establece la asociación cuerpo-máquina en donde lo asociado a la naturaleza debe civilizarse. Este periodo de la humanidad tiene lugar desde el siglo XVII al XX aproximadamente, pero en el XVIII con la aparición del saber científico en desarrollo inicia otra manera de entender, y experimentar el cuerpo: la individuación.

La ilustración puso en duda la fe cristiana y con ello se derribaron algunos dogmas cristianos como la reencarnación después de la muerte (Cruz, 2014). En esta nueva fase para el conocimiento, el cuerpo se convierte en el centro de la existencia humana dejando de lado la espiritualidad y el alma centrales en el medievo. El cuerpo según Le Breton (2002), pasó a ser el principal elemento de individuación. Bajo este régimen moderno es difícil imaginarnos como personas sin cuerpo. Ello quiere decir que el cuerpo pasó a ser la frontera entre un individuo y otro. En la era moderna, el reconocimiento de uno mismo implicaba la exclusión del otro dentro de la unidad corporal-humana. Así, nace la idea de persona como un individuo de la especie humana en la definición actual.⁵⁹ Vemos que el siglo XVI representa una era de transición en la que el cuerpo figura como principal objeto de esos cambios.

Es un proceso en el que las sociedades van pacificándose y en que el antiguo código de comportamiento va cambiando lentamente. Pero el control social, en cambio, se va haciendo más estricto... con la transformación de la sociedad y con una nueva estructura de las relaciones humanas, va imponiéndose un cambio paulatino: crece la presión para conseguir el autocontrol y, en consecuencia, comienza a modificarse la pauta de comportamiento (Elías, 2004, p. 126).

A partir de este momento el cuerpo adquiere la función de un límite fronterizo que marca la presencia del sujeto ante los otros (Le Breton, 2002, p. 22). El cuerpo de la modernidad no busca un retroceso a las tradiciones populares. Con la llegada de un

⁵⁹ definición de la RAE <http://lema.rae.es/drae/?val=persona> consultada el 15 de septiembre de 2015

individualismo occidental se marca la frontera entre un individuo y otro, hay un repliegue del sujeto sobre sí mismo (Ibíd. p. 23). Entonces, hay una ruptura ontológica entre cosmos y cuerpo. Se instaura un tiempo serie en el que el cuerpo es vigilado, educado, domesticado, y en este sentido se pierde la relación cuerpo-sociedad como un constante regocijo. Ahora, el carnaval y otras celebraciones pasan a ser el espacio festivo único como tiempo de transgresión a esas reglas recién instauradas. Siguiendo a Elias (2004), a partir del siglo XVI aparecen toda una serie de recomendaciones para educar al cuerpo, que es aquel que no descubre los miembros que la naturaleza cubrió con el velo del pudor, aquel que no ensucia los lugares públicos con sus secreciones naturales y busca caballerosamente hacerlo de manera apropiada según las recomendaciones. Hacia 1729 se promueve que por decencia y pudor se debe cubrir el cuerpo excepto la cabeza y las manos. Queda completamente sancionado observar el cuerpo propio y mucho más el de los demás, “mucho más contrario a la decencia y a la honestidad es tocar o ver a otra persona, en especial si es del sexo contrario, lo que Dios prohíbe que uno mire incluso en uno mismo” (Ibíd. p. 174). Resalta que en estas propuestas hay siempre una carga religiosa que alude a la observación del comportamiento por parte de ángeles o que las reglas son dadas por Dios. Ello evidencia que se trata un modelo de civilidad cristiana cada vez más complejo que busca instaurar un camino marcado por el pudor y que se instaura fuertemente en las sociedades que están bajo este régimen religioso. Más tarde el control del cuerpo quedaría en manos del Estado, la religión y la medicina. Hacia el siglo XVII tiene lugar el nacimiento de la ciencia médica moderna, aquella que patologizaba el cuerpo y la sexualidad, que aún en íntima relación con la religión dieron lugar a la regulación del cuerpo y al castigo de aquellos quienes escapaban a tales normatividades (Foucault, 1998). Para pensadores como Foucault, este fue el principio de un sistema de control soberano sobre el cuerpo ejercido por el Estado; un ejercicio de poder que administró el cuerpo con fines políticos, industriales y capitales que el propio autor denomina biopolítica, y fueron más evidentes en siglos posteriores.

En el modernismo más reciente de finales del siglo XIX y principios del XX cada individuo era requerido para el naciente estadio de la modernidad industrial. Por lo que para Tania Cruz (2014), la división sexual del trabajo requirió de cuerpos aptos para actividades específicas en la producción; cuerpo jóvenes de hombres resistentes y fuertes para el trabajo obrero. Mujeres destinadas exclusivamente a la procreación y cuidado de la futura mano de obra a emplearse en las grandes industrias bajo el estereotipo construido de maternidad y el hogar. Para Wolf (2005 [1982]), una vez que este modelo quedó afianzado, el Estado se vio obligado a desplegar su poder para mantener y garantizar la propiedad de los medios de producción por la clase capitalista... y apoyar los regímenes de disciplina de trabajo requeridos (p. 129). Así, con la emergencia del capitalismo hubo toda organización del trabajo doméstico, la vida familiar, la crianza de los hijos, la sexualidad, las relaciones entre hombres y mujeres y relación entre producción y reproducción (Federici, 2004). En este mismo sentido, Foucault (1998), expresa en la *Historia de la sexualidad*: “el sexo no es cosa que se juzgue, es cosa que se administra”. Y esa administración tenía como base lo que el mismo autor denomina *la pastoral cristiana* y el Estado que buscaban disciplinar el cuerpo y la sexualidad para encauzarlos hacia el trabajo y de este modo consolidar un sistema religioso-político-económico conocido como capitalismo. El primero legitimando y encerrando la sexualidad en la familia heteronormativa con fines reproductivos únicamente e instaurando y hegemonizando el sistema binario hombre-mujer al que se fijaría la estructura de familia compuesta por padres e hijos viviendo en una casa distribuida para asegurar que este esquema se reprodujera por generaciones, aún vigente en nuestros días. El segundo, desde la implementación de formas políticas dirigidas a la administración de la vida individual y a la regulación de la población mediante el control, ordenación y administración de las prácticas corporales, nuevamente, del ejercicio de la biopolítica como poder soberano sobre el individuo y el cuerpo (Foucault, 1998). Lo que desde la perspectiva de Martínez Barreiro (2004), “instaura una micro política de la regulación del cuerpo y una macro política de vigilancia de las poblaciones” (p. 132). En este esquema la vida debe ser administrada por medio de las instituciones gubernamentales nacientes justificadas en el saber de la

ciencia médica como las políticas de sanidad, la psiquiatría y la cárcel. Entonces, la vida pasa a ser objeto del Estado y como tal debe ser encauzada.

En la modernidad del siglo XX el fordismo tuvo un papel esencial pues se centró en consolidar y refinar un sistema político-económico puesto en marcha algunos siglos atrás que permitiera que la producción en masa fuera consumida por los mismos obreros. El fordismo propuso que los obreros tuvieran un horario de ocho horas y el resto del tiempo lo ocuparan en consumir lo producido (Harvey, 1998). En esta etapa de la modernidad el cuerpo toma relevancia porque se vuelve un centro de consumo por medio de un proyecto que lo colocaba como algo que se debe cuidar, adornar, preservar, longevizar. En el marco del proyecto fordista, lo producido y consumido era aquello que permitiría al individuo vivir cómoda, sana y limpiamente según las representaciones de la época. Finalmente, no olvidemos que “el cuerpo dejó de tener un sentido tan místico y la muerte empezó a entenderse como el fin de la existencia humana (Cruz, 2014, p. 24). Sin embargo hay un cuerpo que cargaría mucho más el peso de la industria, la producción y el consumo, el de la mujer. Siguiendo a Martínez Barreiro (2004), el cuerpo de la mujer es llevado a un campo más estricto y móvil que el de los hombres, se instaura un cuerpo que debe ser bello, y al mismo tiempo fértil. Se cosifica y pasa a ser un cuerpo para los demás. Para Federici (2004),

En el corazón del capitalismo no solo encontramos una relación simbiótica entre el trabajo asalariado-contractual y la esclavitud, sino también y en relación con ella, podemos detectar la dialéctica que existe entre acumulación y fuerza de trabajo tensión por la que las mujeres han pagado el precio más alto, con su cuerpo, su trabajo, sus vidas (p. 32).

El cuerpo de la mujer ha figurado como el lugar central de la modernidad, el hombre se encargaría de suministrar lo necesario para mantenerlo lo más apegado a los estándares normativos, para eso él tenía un trabajo que le permitiría fungir como proveedor y todo lo que ello implica y complejiza en tanto que organiza una vida jerárquica validada en

quien provee y a quien se provee. Y ella como encargada de la casa, de este modo aludimos a la histórica, política y económica división sexual del trabajo; pero también, una economía de los afectos, de las emociones y de las relaciones sociales. Este periodo histórico estableció un modelo en el que el cuerpo figuró como un medio de consumo, es decir, el cuerpo del individuo era el consumidor de lo que él mismo producía. Ante ello emergían proyecciones de cuerpos que se colocaban como modelos a seguir por la población. Representaciones, estereotipos y valores otorgados al cuerpo pronto serían los ideales a alcanzar por las masas, no obstante, en esta lógica los estereotipos adquieren una velocidad que los hace inalcanzables pues constantemente aparecen nuevas medidas, tonos, pesos y adornos como estándares para darle forma al cuerpo moderno. Sin duda la medicina y su desarrollo en el juego del capitalismo marcó un punto de partida sobre el conocimiento, entendimiento y relación con el cuerpo; por ello, para Muñiz (2007), a través de la medicina hemos ido aprendiendo como sociedad que nuestro cuerpo es un objeto que nos pertenece, que lo podemos modificar, manipular, reemplazar en sus partes. Yo agregaría, cada vez más partes.

En este periodo la división de clases forma parte de los proyectos capitalistas y la llamada clase media con capacidad adquisitiva era a la que se destinaban los proyectos modernos del cuerpo. Las clases bajas difícilmente accederían a esos estándares aunque dedicarían su esfuerzo a lograrlo, sobre todo, después de la crisis del modernismo, cuando el proyecto pos-moderno y neoliberal tocan la mayor parte del globo. Es necesario tener en cuenta que dentro de estas clases bajas encontramos a los indígenas, lo campesinos, los obreros, los artesanos quienes cada vez sortean mayores dificultades para adaptarse a las sociedades homogéneas modernas en términos comerciales y económicos y también sociales y culturales pues muchas veces sus cuerpos son empujados a la categoría de lo ominoso. Aquí sugiero entender que se trata de una disímil percepción del cuerpo. Pues mientras que para estos grupos el cuerpo puede estar marcado todavía por los remanentes de otras formas de ver y experimentarlo, para el capitalismo es un simple objeto para explotarlo como mano de obra y extraer de él la vida por distintos medios, entre ellos, el de la lucha constante por parecerse a los

modelos hegemónicos de la belleza. Por ello, una de las formas en las que la modernidad se introduciría en los pueblos indígenas fue a través de los estereotipos de belleza y cuerpo por medio de artículos como ropa y maquillajes que poco a poco han transformado los estereotipos e ideales locales del cuerpo, de la belleza, de la vestimenta y los adornos, lo cual ha resultado en una combinación cultural. En las sociedades indígenas actuales poco a poco el cuerpo es posesión, modificación, deslizamiento, al estilo externo, de fuera.

3.1.3 El cuerpo pos-moderno

Una etapa posterior a la modernidad para algunos no claramente definida; para otros una secuencia de la modernidad es el denominado posmodernismo o modernidad tardía. Este desfase temporal se da más en términos económicos pero sus repercusiones tienen un fuerte impacto en lo político y lo social, por tanto, en las diversas situaciones culturales en cualquier contexto. Precisamente, en la posmodernidad el sistema de capital que encauza al mundo globalizado se trata de una acumulación flexible que surge hacia finales de la década de los sesenta y principios de los setenta ante una crisis evidente del capitalismo hasta ese momento imperante. Cabe decir que esta crisis del modelo capitalista clásico se debió a la sobreproducción de bienes que el poder de compra no pudo sostener en países capitalistas. Para salir de esa crisis, éste tuvo que voltear hacia economías no capitalistas en busca de nuevos mercados dónde suministrar los excedentes de producción (Wolf, 2005 [1982]) y seguir produciendo al menor costo posible, lo que significó el uso de mecanismos extraccionistas, rapaces, devoradores de recursos y el uso de mano de obra barata, los cuales había que generar. En palabras de Harvey (1998),

El nuevo régimen apela a la flexibilidad con relación a los procesos laborales, los mercados de mano de obra, los productos y las pautas de consumo. Se caracteriza por la emergencia de sectores totalmente nuevos de producción, nuevas formas de proporcionar servicios financieros, nuevos mercados, y sobre

todo, niveles sumamente intensos de innovación comercial, tecnológica y organizativa (p. 170-171).

Este régimen es conocido como posfordismo, caracterizado por Harvey (1998), como un periodo de flexibilización del mercado, la mano de obra, los productos y las prácticas de consumo. El individualismo se posiciona como el principal recurso social y político, por tanto, hay una tendencia hacia la desaparición de las organizaciones de tipo colectivo que en la etapa de la modernidad sirvieron como respaldo a distintos grupos sociales, llámese sindicatos, organizaciones laborales, etcétera. Ahora el individuo es el lugar desde donde surgen las nuevas economías. En el nivel social, surgen cambios acelerados con tendencia a la desigualdad.

A partir de esta economía se instaura una ideología sustentada en la libertad y la capacidad de toma de decisiones del sujeto (Román, 2014). Esta fase del sistema capitalista neoliberal está marcada por la ruptura de verdades absolutas que la modernidad construyó. Verdades religiosas, nacionalistas y científicas se derrumban y dan paso a un proyecto civilizatorio con posibilidades de “crear” desde cada individuo. Paradójicamente esa libertad de creación está inserta en una hegemonía expansiva con tendencia a la uniformidad de las masas, a pesar de la diversidad de la población en cuanto a género, etnia, economías, identidad (es) local (es), regional (es) y demás. Me parece que lejos de experimentar una libertad, se experimenta una sensación de libertad que no es lo mismo. En este sentido, es interesante que este nuevo sistema de consumo no sólo refiere a productos-objeto, sino veremos cómo el cuerpo se vuelve el nuevo y principal objeto de consumo. Siguiendo a Muñiz (2007), es indiscutible que lo que se ha dado llamar modernidad tardía ha sido el contexto propio para el surgir de una actitud nueva de los sujetos respecto a sus cuerpos. Así mismo, el neoliberalismo rediseña los sistemas de extracción de la riqueza por medio del cuerpo. Al respecto, podemos mencionar los casos de maquiladoras en ciudades fronterizas las cuales someten al cuerpo -específicamente el de las mujeres, aunque los varones de clases vulnerables no quedan exentos- a las condiciones más precarias de trabajo. Un sueldo bajo, ninguna

prestación social, nula responsabilidad de la empresa para con sus trabajadoras y trabajadores, constante acoso laboral, etcétera. Vemos que el posmodernismo caracterizado por un sistema capitalista neoliberal toma el cuerpo -lo hace suyo- para convertirlo en un objeto en su máxima explotación y reducción.

El cuerpo en los países con un capitalismo primario, pronto entraría en una dinámica de consumo-autoconsumo que vuelve la corporeidad un sistema sociocultural aún más complejo, se vuelve una metáfora de sí mismo.⁶⁰ ¿Por qué una metáfora? Porque se proyecta un cuerpo con naturalidad, pero, esta naturalidad es una construcción virtual-tecnológica, pues dentro de las imágenes de belleza hegemónicas la exigencia principal es la de un cuerpo no natural; es decir, “no debe mostrar las lonjas, la celulitis, el vello púbico, el de las piernas y las axilas, los varios tonos de piel morena, el cabello sucio y sin cepillar... y así una larga lista de “rasgos desagradables” (Cruz, 2014, p. 32), que no encajan dentro de un estereotipo de cuerpo blanco, delgado, alto, etcétera. En este sentido, si bien Butler (2002), plantea que el cuerpo es una performatividad que se instaure en la modernidad científica; en el posmodernismo, ésta adquiere mayor teatralidad, presencia y representación, lo cual lleva al sujeto a una búsqueda incesante de productos que cubran su necesidad de apegarse a los modelos corporales imperantes. Modelos generados desde la medicina, la mercadotecnia, la industria farmacéutica, la industria del cuidado físico y el ejercicio, los medios masivos. Vemos entonces que el

⁶⁰ Respecto a las sociedades con un sistema económico previo al capitalismo, especialmente las denominadas indígenas, es necesario reconsiderar tal idea desde la óptica de Federici (2004) y Sayak (2010). Su lectura nos permite cuestionar si las sociedades denominadas indígenas vivieron un sistema no capitalista que explota el cuerpo, la sexualidad y la fuerza de trabajo como lo conocemos hoy en día, ambas autoras siembran la inquietud y propuesta acerca de un feudalismo basado en la explotación de la fuerza de trabajo derivada de la histórica división sexual. Para ambas autoras, el capitalismo explotó y afinó las condiciones del sistema feudal que explotaban la vida en distintos niveles. Entonces, nos referimos a una transición. Por tanto, la idea de que las sociedades indígenas vivieron un pasado mejor y libre de un sistema capitalista instaurado en el siglo XIX en el caso de México, resulta difícil de sostener como hasta ahora, sobre todo la parte de vivir mejor como sinónimo de horizontalidad, libertad, comunalidad.

cuerpo se vuelve el lugar, el pretexto, el objeto y la necesidad de satisfacción nunca completa.

Este modelo impacta en la cultura de tal modo que el individuo se vuelve un sujeto múltiple de la nueva cultura de consumo. El rechazo a lo colectivo resulta fundamental en este esquema pues la individualidad impera como aquello que promueve la superación del individuo. De alguna manera, el tiempo se difumina y al mismo tiempo se concentra; el pasado y el futuro pierden perspectiva y el presente como sinónimo de actualidad y vivir toma un lugar preponderante. “La época posmoderna demanda atención en la apariencia (forma), en el espacio (corporeidad), y en la imagen (representación)” (Cruz, 2014 p. 27). Respecto a la interacción social, ésta se vuelve prescindible con las redes sociales virtuales derivadas de las nuevas tecnologías de información. En cuanto a la corporalidad, ésta es fabricada, reducida a carne viva. Podemos inferir que el cuerpo es un producto político manejado como objeto, signo y mercancía.

3.1.4 Breve historia del cuerpo en la cultura purhépecha

Hasta aquí un breve repaso general por la historia del cuerpo, compete ahora abordar esa historia en nuestro contexto-región de estudio con la finalidad de esbozar algunas respuestas a la pregunta ¿cuál es la historia del cuerpo en la región purhépecha, específicamente en Cherán? y ¿cómo ésta tiene relación con la historia general del cuerpo? Primeramente, quisiera mencionar que actualmente hay pocos estudios que den cuenta del cuerpo y el lugar que ocupaba en la cosmovisión tarasca antes de la llegada de los españoles. Salvo los trabajos de Juan Gallardo (2005, 2008) con acento antropológico y los más recientes de Roberto Martínez (2012) desde la historia y/o etnohistoria ofrecen información acerca del tema, que se complementan con el trabajo de López Austin (1996) sobre el cuerpo humano entre lo nahuas; finalmente comparten una matriz cultural mesoamericana.

Podemos resumir de manera breve que antes de la llegada de los españoles, entre los tarascos el cuerpo estaba conectado con otras entidades anímicas y cosmológicas que influían en la sociedad; de ahí que según Martínez (2012), éste era concebido como una unidad compuesta por un conjunto de órganos, cada uno con distinta importancia dentro de la cosmovisión social. Por ello, algunos órganos eran más importantes que otros, lo cual habla de una organización jerárquica del cuerpo. Así, la sangre es esencial como elemento dador de vida tanto humana como social, parte de la organización social tarasca gira en torno a este líquido. Así mismo, la cabeza figura de manera central porque dependiendo de los atavíos que la adornan se puede localizar el estatus de los individuos en la sociedad. En el caso del corazón, éste es fundamental entre los tarascos porque es una fuente de vida y vitalidad ya que es el órgano que proporciona esfuerzo, valor y amor (ibídem). Aquí convendría reflexionar en torno a los significados atribuidos a los órganos según las fuentes históricas, pues parece haber una influencia de la visión judeo-cristiana en tales interpretaciones al tener significados afines.

Respecto a la concepción del cuerpo entre los tarascos, éste estaba conectado con otras formas de vida y deidades dadoras de vida. Para Juan Gallardo (2012), quien interpreta la *Relación de Michoacán*, el tarasco se percibía en el plano de Echenderu (tierra), uno de los tres planos horizontales que conformaban el universo tarasco junto con Auandaru (cielo) y Uarichao (inframundo). Entre los tarascos, el cuerpo es un elemento otorgado con la vida en tanto que creación, y la creación está vinculada con una fuerza creadora mayor. Vemos de este modo que la vida en la tierra (incluidos los hombres) está sujeta a una divinidad que otorga vida, por tanto, los hombres están vinculados con las otras formas de la misma en el Echenderu. Es necesario resaltar que en esta interpretación es una entidad femenina en la que se centra la vida. Así, la destrucción depende de mujeres con cualidades de diosas o hechiceras quienes desde sus entrañas -el vientre- tienen la cualidad de otorgarla o arrebatarla. De la concepción de destrucción y/o arrebato de la vida surgen las concepciones de la enfermedad, que no es sino el vínculo que el ser humano tiene con la naturaleza; en otras palabras, la enfermedad se trata de formas de castigo a las faltas que los hombres tienen con la naturaleza por no cumplir con las reglas y mandatos de los dioses que proveen la vida en el Echenderu. En este sentido, el

cuerpo puede sufrir alguna enfermedad que se interpreta como resultado de una falta a los dioses en su vínculo con el mundo natural. Aunque cabe aclarar que de acuerdo con los trabajos de Gallardo (2005, 2013), no existen las enfermedades, sino personas enfermas. “Para el *tarasco* su mundo no es sólo un objeto con características físicas; es además, una entidad espiritual que también siente y “sabe”. Se concibe como una réplica del hombre cuerpo-alma; ambos son seres vivos.”(Gallardo, 2013, p. 270). Vemos entonces que el cuerpo como unidad biológica y social conectada está conectada a un cosmos más amplio y complejo íntimamente ligado con las deidades que a su vez lo vinculan con otras formas de vida. De lo anterior, no cabe duda de que la concepción del cuerpo respondía a una suerte de relación más estrecha tanto con las entidades pertenecientes al Echenderu como a las entidades divinas de Auandarú y Uarichao.

Podemos agregar a partir de los trabajos de Juan Gallardo (2005) sobre medicina tradicional purhépecha que como remanentes de la cosmovisión tarasca en la actualidad, el corazón está asociado con procesos mentales y emocionales que tienen vínculo con faltas naturales y sociales a lo que figura como deberes a llevar a cabo para lograr ser una persona “recta”, honorable, respetuosa en la cultura; ante ello, la cura hacia estas enfermedades no es sino la enmienda a esas faltas con la ayuda de médicos locales a través de prácticas culturales. Si bien la información sobre el cuerpo es escasa, podemos inferir que entre los antiguos tarascos el cuerpo es considerado en conexión con una red biológica, cosmológica y social que organizó la cultura de ese grupo social. Evidentemente en el siglo XVI tendría lugar el comienzo de un sincretismo cultural que reconfiguraría la manera de percibir y experimentar el cuerpo de la mano del catolicismo llegado de Europa, que finalmente daría paso a una configuración sociocultural que otorga un lugar específico al cuerpo, el de ser el templo de Dios.

Es necesario resaltar que en el medievo europeo tiene lugar la época de los descubrimientos, mejor dicho, de las exploraciones de Europa hacia “lo desconocido”. Como sabemos, hacia finales del siglo XV llegan a este continente los exploradores españoles. En el caso de la región michoacana es hasta el siglo XVI cuando se da el

encuentro entre blancos conquistadores y nativos de estas tierras. Siguiendo esta línea del tiempo, es posible entender que el proceso de aculturación, sincretismo, evangelización e hibridación de culturas se dio bajo influencia fuerte del cristianismo que encerraba la sexualidad y normaba el cuerpo en un sistema religioso como orden social que define al varón y la mujer como seres biológicos cuya finalidad es reproducirse dentro de una política de buena policía cristiana. Recordemos que Vasco de Quiroga, llegado alrededor de 1523-1524, fue uno de los primeros y principales agentes que propuso evangelizar y reorganizar a los antiguos tarascos bajo este esquema de doctrina que en palabras de Foucault (1998), podemos denominar pastoral cristiana. En cita Vasco de Quiroga expresa:

Que estas nuevas poblaciones que son de indios que desde muchachos se críen y doctrinen con gran diligencia y trabajo de los frailes que están en estas partes, en la disciplina cristiana...y llegando a la edad núbil, los frailes los casen para quitarles otras ocasiones y pecados...Esto de la buena conversión de estos naturales debe ser el principal intento y finalidad...porque naturalmente ellos tienen innata la humildad, obediencia y pobreza y menosprecio del mundo y desnudez, andan descalzos con el cabello largo sin ninguna cosa en la cabeza. (De Quiroga, V. 1531) Carta al consejo de Indias 1531.

Respecto al cuerpo, en el libro de reglas y ordenanzas puede leerse:

Procuréis todos la limpieza de vuestras ánimas y de vuestras personas, de manera que se conforme todo y parezca por defuera en el cuerpo, la limpieza que hay dentro en el alma. Y no os vistáis de vestidos curiosos, ni costosos demasiado, como está dicho arriba, ni os imbixeis ni ensuciéis, ni pintéis los rostros, brazos ni manos de manera alguna, salvo si fuere por medicina útil y necesaria, porque así como es loable la limpieza, así es vituperable la suciedad, o querer añadir a lo

que Dios nuestro señor agradó dar a cada uno.⁶¹ (Reglas y ordenanzas, p. 236-237).

Como es de suponer, el proceso de incorporación de las nuevas reglas de conducta fue gradual, aun así lograron instaurarse entre los habitantes de antiguo Michoacán mediante todo un conjunto de propuestas elaboradas por de Quiroga y los evangelizadores que lo acompañaron. También es necesario reconocer que estas *reglas y ordenanzas* no se incorporaron con la fuerza esperada entre la población india de la época ya que finalmente había una cultura compleja que como sistema cultural organizado bajo otra forma de entender el cuerpo dentro de una cosmovisión local-regional entre los antiguos tarascos al que se enfrentaba la pastoral cristiana del siglo XVI, de modo tal que, el contacto entre culturas fue gradual dando lugar a un sistema sociocultural vigente con sus cambios evidentes en los que perdura parte del conocimiento tarasco ligado con la cosmovisión prehispánica del cuerpo y su lugar en la tierra como ser viviente en conexión con otros seres vivos y entidades anímicas como es el caso de las dualidades frío-caliente ligadas con los astros y elementos naturales como el aire, el agua, el fuego, entre otros. No obstante, me gustaría hacer hincapié en que aún con estos remanentes este proceso de transición de los antiguos tarascos a la organización posterior a la conquista efectivamente configuró y proporcionó una manera diferente de entender y experimentar el cuerpo, la sexualidad, y el género como una serie de atributos asignados al cuerpo y sexo biológico en tanto que cualidades de lo masculino y femenino como una categorías instauradas a partir de la visión cristiana. Por ello, siguiendo a Patricia Ponce (2003), las sociedades occidentales somos herederas de la tradición judeo-cristiana, cuyas valoraciones y conceptualizaciones tienen sus orígenes en los preceptos del judaísmo y el estoicismo helénico.

Durante alrededor de cinco siglos el cuerpo de los purhépecha ha estado sujeto casi exclusivamente a la religión católica. La estructura social y la organización cultural de

⁶¹ Imbixeis refiere en el original a la práctica de pintar el rostro en la guerra o en algunas danzas.

lo que consideramos pueblos purhépecha tuvo efecto bajo una clara delimitación del cuerpo y de lo que hoy consideramos y delimitamos como género. Me refiero a que las interpretaciones y asignaciones sociales a partir del cuerpo sexuado ordenaron el uso de los espacios, las actividades a ocuparse y saberes a desarrollarse, la participación de los individuos en la sociedad, entre otras. Con ello quiero exponer que la sociedad purhépecha presenta una organización a partir de la división sexual. El cuerpo de los individuos varones estaba mediado por el espacio público, mientras que el cuerpo de las mujeres quedaba encerrado en el ámbito privado. Asimismo, las referencias al cuerpo se hacen todavía dentro de una cosmovisión sincretizada ligada a una divinidad cristiana pero con fuerte presencia de conocimientos mesoamericanos tal como lo refiere Juan Gallardo (2005; 2008). El cuerpo gira en torno a la reproducción, a ciclos lunares, al calor y frío, a entidades animales, su salud está íntimamente ligada con el uso de plantas, etcétera. Se trata de una relación estrecha entre el cuerpo y el cosmos natural y sobrenatural propio de estas sociedades folk-cristianas posteriores a las reordenaciones y congregaciones en la región. Bajo este esquema las sociedades purhépecha se mantuvieron hasta el siglo XX por situación de un aparente aislamiento o mejor dicho, de las dificultades de una interacción con otras sociedades, además los proyectos de modernización y/o la modernidad emprendidos en el país después de la revolución llegarían con cierto atraso, lo que nos remite a la condición social histórica de los pueblos indígenas. El cambio social más evidente tuvo lugar a partir de la segunda mitad del siglo XX como un proceso gradual aunque no de manera exclusiva ya que la migración internacional de las décadas de los cuarenta y cincuenta registró algunas primeras modificaciones a lo que se considera una sociedad tradicional.

3.1.5 El cuerpo en la modernidad purhépecha de Cherán

En la década de los setenta y ochenta la modernidad industrial nacional tiene influencias en Cherán. De acuerdo con las descripciones de A. Jacinto (1988) sobre el lugar, las comunicaciones de la época y los productos industriales tienen un buen impacto entre los locales; en este sentido, el autor hace referencia a la aceptación del maquillaje y el uso de prendas como la falda y los jeans entre las muchachas. En el caso

de los varones, la migración desde 1945 facilitó el uso de pantalón de gabardina y camisa de confección industrial, se deja gradual y rápidamente el uso del calzón y camisa de manta característico de los pueblos indígenas. En los ochenta y noventa es más evidente que el cuerpo de los cheranenses se concibe de manera distinta en términos de salud a partir de la influencia de la medicina alópata. Las consideraciones hacia él tienen la perspectiva de una “maquina” que se descompone pero la medicina tiene el conocimiento para componerlo por distintos medios modernos a través de su portavoz el médico. La medicina moderna llega a considerarse como una primera opción en búsqueda de la salud. Las instituciones de salud regulan algunas de las prácticas realizadas por las parteras y médicos tradicionales como ejercicios locales de la medicina. Por ejemplo, en una visita y charla realizada a una partera conocida del lugar pregunté si atendía partos en casa. La respuesta de la señora fue que no, ahora invita a las mujeres a que asistan al hospital del lugar para tener su parto, también recomienda que asistan al ginecólogo para llevar su procesos de gestación. Además, mencionó que eran muy pocas mujeres las que aún la buscaban para tal fin. Su cambio de perspectiva tuvo lugar después de haber tomado varias capacitaciones en la Secretaría de Salud del Estado. Actualmente su labor como partera está enfocada en sobar, examinar y acomodar el producto durante el periodo de gestación. En su pequeño consultorio cuelgan reconocimientos otorgados por la Secretaría de Salud de capacitaciones sobre conocimientos en torno a esta práctica.

Con la interacción más frecuente entre Cherán y el exterior a través de distintos medios el cuerpo adquirió diversos significados. Algunas familias mantuvieron la concepción del cuerpo ligada a una cosmovisión ya expuestos, principalmente las familias de los barrios tercero y cuarto. Otras poco a poco se incorporaron a la “nueva” realidad y vida moderna e incorporaron las nuevas ideas, conocimientos, concepciones, atavíos, productos y formas de entender el mismo, principalmente en el barrio segundo. Para algunos esta condición representó la posibilidad de salir del esquema que categorizaba al individuo y el cuerpo como indio; es decir, la modernidad aseguraba cumplir con la

promesa de borrar los aspectos indígenas que generan discriminación en un país cada vez más mestizo.

Podemos decir que este transitar de un estadio a otro sugirió cierta libertad para entender el cuerpo como una máquina desligada de cualquier otra forma de vida, la cual era susceptible de curar, corregir, etcétera, con técnicas novedosas. A pesar de que el cuerpo es el centro actual del consumo, varones y mujeres han experimentado diversas vivencias que podemos conceptualizar como efectos de la biopolítica (Foucault, 1998). El hecho de que hoy veamos transformaciones respecto a la experiencia del cuerpo no significa libertad de decidir sobre el mismo, más bien, se trata de entrever el cuerpo como el lugar donde converge la política, medicina, economía, clase, geografía, tecnología, los medios masivos de comunicación, etcétera y donde el individuo es sujeto de las condiciones que envuelven cada uno de estos medios. Lo anterior nos lleva a pensar en la utopía de un cuerpo incorpóreo; es decir, de un cuerpo libre y limpio, porque el cuerpo es una red de significados sociales atravesados e interseccionados que lo convierten en una construcción social, aunque, el cuerpo humano es el actor principal de todas las utopías (Foucault, 2010), sobre todo a partir del siglo XXI. Después de todo ¿No es acaso el cuerpo un producto de sus propias fantasías? Se pregunta el autor. Fantasías proyectadas hacia el individuo cuyo origen es social. Y es que el hombre, la mujer, el deportista, el agricultor, el artesano, el panadero, panalero, la costurera, el ama de casa, el jefe de familia, no son sino utopías en proceso de producción pues el cuerpo es el lugar donde éstas comienzan. Para Parrini (2007), aquello que evoca un género (en este caso el cuerpo como uno de los elementos que involucran el género) es un artificio vago. Vago en tanto que no hay una correspondencia real entre cuerpo y género, lo que hay es una serie de corporalidades sujetas a figuras sobre lo que supone y superpone es un sexo-cuerpo-género masculinos o femeninos según determinados contextos. Y es que la sociedad recoge los cuerpos, incluso antes de su adquirir densidad para atiborrarlos de fantasías primero por medio de sus predecesores, después por la mega estructura que envuelve y controla la vida, la sociedad. El famoso cuestionamiento antes del parto sobre si nacerá un niño o una niña, se dedicará a cierto trabajo o labor

familiar por herencia -maestro, músico, tablero, panalero, tejamanilero, costurera, artesano, son algunos de estos ejemplos en la región purhépecha-, formar parte de tal o cual familia, continuar con determinada tradición culturalmente reconocida, son algunos patrones de la apropiación que hace la sociedad sobre el cuerpo. El cuerpo, en su materialidad, en su carne, sería productor de sus propias utopías, pero no es así. Nuestro cuerpo está siempre en otra parte, está ligado a todas partes del mundo. “Porque es a su alrededor donde están dispuestas las cosas... El cuerpo es el punto cero del mundo, allí donde los caminos y los espacios vienen a cruzarse el cuerpo no está en ninguna parte” (Foucault, 2010, p. 16).

3.1.6 El cuerpo pos-moderno en Cherán

La actualidad del cuerpo radica en su centralidad mediante la experiencia de cierta libertad corporal que le lleva a pensar en cómo intervenirlo, modificarlo, moldearlo, etcétera. Ciertamente es que está sujeto a nuevas políticas de control o biopoder cada vez más engañosas, sofisticadas, delicadas y diversas. Antes del periodo pos-moderno las instituciones encargadas por excelencia de restringir la corporalidad eran la religión y el Estado; sobre todo la primera al instaurar todo un sistema de pensamiento en torno al cuerpo. Hoy, la industria farmacéutica, cosmética, estética, médica, tecnológica y mediática son los medios que dominan y constriñen el cuerpo con la ayuda de múltiples artefactos que acercan al sujeto cada vez más a la ficción añeja -hoy realidad- del cuerpo-máquina, el cyborg. En definición de Haraway (1984), se trata de un organismo cibernético, un híbrido de máquina y organismo, una criatura de realidad social y también de ficción. Músculos vigorosos, erecciones infinitas, viágrafos para hombres y mujeres, rostros sin arrugas, cabello permanente, longevidad, prótesis, colorantes para el cabello, entre muchas condiciones corpóreas fabricadas giran y se ofrecen a los individuos sin importar condición social, raza, etnia, edad, clase y género. Podemos pensar que las fronteras imaginarias que alguna vez nos facilitaron advertir sobre las diferencias culturales en distintas sociedades hoy se difuminan, se vuelven más tenues porque se encuentran en constante interacción, una convive con otra sin dificultad. En la lógica posmoderna, todos los cuerpos son atravesados por el capital con la

posibilidad de ser explotados al máximo por la industria. Ahora, para todos hay opciones, servicios y productos para ajustarse a las medidas, colores, olores y tallas hegemónicas, aunque algunas no cumplan con calidad y responsabilidad y/o estén al margen de provocar daños a la salud e integridad física y psicológica de las personas.

La forma actual de dominio del cuerpo es a través de estereotipos de belleza global inalcanzable que invitan sistemática y multidimensionalmente a los individuos a entrar en el juego de la homogenización corporal marcado por la juventud, la blancura, la delgadez, la moda, etcétera. Sin duda, el cuerpo es la gran empresa de hoy. Si en la modernidad había una arquitectura del cuerpo, en la posmodernidad dicha arquitectura se re-forma constantemente, el cuerpo se somete a cualquier condición social, para ello hay una infinidad de productos. Con ello, el cuerpo es fabricado según los gestos y expresiones requeridas en el momento, ante ello, se puede ser una mujer purhépecha fashion y/o fashion purhépecha . O un varón purhépecha a la moda. Se puede adquirir una identidad indígena en el pueblo con los atavíos estereotipados que implica el ser varón y ser mujer, y una identidad masculina/femenina de la ciudad en la ciudad, o se puede participar en el concurso de belleza *señorita purhépecha*.

En el siglo XXI el cuerpo es el centro de atención, consumo, adornamiento, modificación y transacción; ahora se percibe como un lugar y objeto que es susceptible de moldear con un abanico de opciones. Es decir, las normas para el encauzamiento del cuerpo establecidas a principios de la modernidad se flexibilizan pero siguen con su cometido. En Cherán, con la tecnologización rápida del pueblo mediante el uso de Internet cada vez más amplio, la tv satelital y por cable y el uso de la telefonía celular de manera recurrente; permitió que la información emitida de manera masiva llegara al lugar y formara parte de la cotidianidad, específicamente, los modelos de masculinidad y feminidad hegemónicos empezaron a circular de modo que el cuerpo que proyectaban esos modelos por diferentes medios son seguidos por los cheranenses, no todos, pues el acceso a esos estereotipos implica una condición social claro está. Recientemente se dio la apertura de gimnasios y negocios que ofrecen servicios para ejercitar el cuerpo, así mismo es fácil encontrar productos naturistas y alternativos enfocados en reducir tallas.

El tatuaje entre hombres y mujeres es cada vez más común, figura como una moda, aunque los primeros siguen siendo mayoría. Las modas de vestir impuestas desde el globo para hombres y mujeres se imponen y se lucen en lugar. Concursos de belleza bajo el título de *señorita flor purhépecha* se realizan en el lugar con la variante de que una pasarela debe hacer relucir el estereotipo de mujer purhé con las “tradicionales” trenzas en el cabello, indumentaria local, regional o combinadas, huarache o pies descalzos, entre otros elementos que figuran en el imaginario de lo indígena purhépecha. Zapatos, peinados, ropa, y accesorios que se observan en la mercadotecnia corporal mundial circulan entre los cheranenses jóvenes.

La migración regional hacia las ciudades cercanas como Zamora, Uruapan, Morelia y Guadalajara por motivos de trabajo y estudio es común; ello facilita que los modelos y estereotipos se incorporen entre los jóvenes principalmente y con mayor rapidez. Es notorio ver los cambios entre las muchachas y muchachos antes de salir y después de salir del pueblo ya que visten, adornan y proyectan un cuerpo que se apega a las modas globales. De este modo, el cuerpo poco a poco adquiere importancia dentro de una lógica de consumo. Actualmente las concepciones sobre el cuerpo limitadas a la divinidad o a un cosmos con el cual está conectado se dejan de lado. Este fenómeno de cambio social respecto a la concepción y experiencia de la corporalidad nos remite a que el cuerpo no es una materialidad dada sino es un efecto que las instituciones, políticas e industrias tienen sobre él. Finalmente, el cuerpo es uno de los elementos materiales-naturales más antiguamente intervenidos y modificados al ser interpretados para darle un lugar en la cultura, en el universo, en la cosmogonía de cualquier sociedad.

En Cherán veo cuerpos jóvenes conviviendo con las modas globales. Hay jovencitas con vestidos, faldas y pantalones de moda con peinados, planchados, maquillaje y teñidos que difuminan el color negro del cabello peinado con trenzas y la piel morena trazados en las descripciones antropológicas clásicas sobre la gente de la región. Los jóvenes se reúnen al atardecer en alguna esquina para consumir cerveza y los fines de

semana son el pretexto perfecto para reunirse y tomar alguna bebida espirituosa. Los cuerpos de los jóvenes son atravesados por un conjunto de productos que no terminan de moldearlos: cabello, ropa, tecnología, músculos, son algunos de los más recurrentes entre la juventud y no tan juventud cheranense.

3.1.7 Corporalidad

El concepto de corporalidad refiere a los registros que adquiere la carne humana una vez que es inmersa en la esfera cultural. Es decir, la experiencia que nos concede el cuerpo en tanto que nos proporciona un sentido de realidad a partir de compartir distintos símbolos que nos llevan a interactuar con otros cuerpos. Lo que constituye un modo de estar en el mundo, de habitarlo y de delimitarlo. Ello significa que el cuerpo no es una entidad meramente biológica sino biocultural. Posiblemente más cultural que biológica. En este sentido, para Mauss (1979), no hay un comportamiento natural en relación con el cuerpo, ya que pertenecer al mundo social implica necesariamente un aprendizaje corporal. Por tanto, los cuerpos participan de distintas prácticas sociales diversas, ello vuelve al cuerpo un artefacto cultural. Eso significa que en gran parte las relaciones humanas y sociales son corporales. Mauss (Ibíd.) proponía que cada sociedad genera sistemas corporales que son compartidos por sus miembros y éstos fungen como mediadores sociales. Lo que significa que el cuerpo es un nudo de significaciones (Siyak, 2003). Desde esta perspectiva, cada sociedad presentaba determinadas variantes culturales respecto al cuerpo. Evidentemente el trabajo de Mauss estaba enmarcado en una época en la que la antropología daba cuenta sociedades culturalmente diferentes a la civilización occidental, de ahí que su trabajo da cuenta de las características corporales singulares de cada pueblo o tribu. Hoy, es mucho más complicado hablar de particularismos, el repaso previo sobre el tema del cuerpo en el contexto de la región purhépecha da cuenta de ello.

Para Merleau-Ponty (1945 [1993]), el cuerpo es más que un mecanismo fisiológico. Desde su mirada, se trata de considerar las dimensiones culturales que atraviesan nuestro conjunto de órganos biológicos, lo que constituye en sí una experiencia

sociocultural. Para el autor el cuerpo es-del-mundo, ello significa que la carne humana sólo existe como corporalidad; es decir, cuando la materia ha adquirido un cúmulo de significados sociales y entonces tiene un lugar en la cultura. Recordemos el caso de Kaspar Hauser. Entonces, se trata de comprender que el cuerpo no es una unidad natural sino una figura constantemente interpretada por la humanidad. Siguiendo a Merleau-Ponty, el cuerpo no es un aglomerado de órganos yuxtapuestos sino de un conjunto de significados ocupando una posición en el mundo social. Del mismo modo, desde una perspectiva contemporánea, para Elsa Muñiz (2007), el cuerpo siempre ha sido importante para las sociedades aunque sus significados van cambiando y se han transformado históricamente. De este modo, la percepción del cuerpo se genera de la observación de todo lo que contiene y hace; de sus componentes y atributos; de su capacidad de producir; hacer circular y excretar humores; así como de su capacidad de crecimiento, involución y regeneración. Por ello, el cuerpo es objeto de múltiples representaciones simbólicas (Fagetti, 2005, p. 244). Pensar el cuerpo en términos de género, como corporalidad, posiblemente nos permita reflexionar en torno a sus bordes, sus obstáculos y sus alcances.

Si la corporalidad es la experiencia social a partir del lugar que ocupa el cuerpo en la cultura, la diferencia sexual es sustancial para la reflexión en torno a las distintas corporalidades humanas debido a que marca una diferencia sustancial con respecto a la posición y colocación del cuerpo en la cultura, y al mismo tiempo, a cada órgano le es atribuido un significado marcado por la percepción cultural respecto a la naturaleza, lo biológico y el lugar de lo humano en la misma. Ello significa que aquello que históricamente les ha sido asignado a los varones y mujeres no es sino un conjunto de reglas y normas a modo de doctrina corporal que han dado paso a la idea de un cuerpo masculino y un cuerpo femenino vinculado íntimamente con un conjunto de saberes y prácticas sociales que restringen al cuerpo a un campo de acción y experiencia del otro desde una interpretación heterosexual; situación que desde Esteban (2013), respecto a la identidad de género, ésta se trata siempre una identidad corporal. En este sentido, entender las diferencias a partir del sexo biológico legitima entender las relaciones

humanas a partir de desigualdades sociales que se establecen como inmutables al sustentarse muchas veces en conceptos como tradición y costumbre, que en contexto indígenas se instaure como esencialismo y homogenización.

Retomando a Muñiz (2007), “el género es una percha [la percha es el cuerpo] sobre el cual se cuelgan las diferencias culturales, específicamente las de personalidad y comportamiento” (p. 73).⁶² Lo que da lugar a las corporalidades, que no es sino la comunicación entre cuerpos, la interacción entre individuos con sus cuerpos y a través de los cuerpos con el mundo mediato. Con ello, el cuerpo sólo existe en la medida que carga símbolos culturales. Y éstos están sujetos a transformación, tránsito o transición. No obstante, la corporalidad remite al Cyborg de Haraway en la medida de que a cada cuerpo se le ha integrado un mecanismo tecnológico para controlar sus actos, sus emociones y el propio cuerpo;⁶³ ya que aún cuando pensemos el cuerpo como una entidad biológica, éste no es sino una experiencia marcada directamente por la interpretación que se ha hecho históricamente del mismo y de cada uno de los órganos que la componen. Ello quiere decir que nuestra percepción corporal, lo que da paso a la corporalidad, esta forzosamente filtrada por la cultura, llámese conocimiento científico, tradicional, ancestral, etcétera. Así, “cada sociedad requiere de un tinte particular para los cuerpos porque su puesta en escena presupone la representación estética adecuada, anteponiendo los comportamientos, el aspecto externo, los géneros, las edades, la figura, las percepciones o estilos de vida, y la particular relación con los otros lo mismo que con el poder, la muerte y la naturaleza” (Muñiz, 2007, p. 79). Siguiendo a Vigarello (2005), vemos que la corporalidad es histórica, que plantea determinados códigos para enunciarla e in-corporarla. Un cuerpo bello, feo, falto, desviado está enmarcado en un conglomerado de símbolos respecto a lo que significa cada uno de los conceptos que definen lo definen y a su vez lo categorizan.

⁶² Los corchetes son míos.

⁶³ Entiéndase por tecnología todos aquellos revestimientos culturales que cubren la vida humana, desde el lenguaje hasta las más recientes tecnologías espaciales.

Lo que nos interesa respecto a la corporalidad tiene que ver con la importancia de adentrarnos en las experiencias corporales que en nuestro contexto de investigación tiene relación respecto a las percepciones en torno al cuerpo y a los cuerpos de los demás. En un medio sociocultural con una gran capacidad de negociación e interacción entre lo local y lo global se vuelve pertinente profundizar en torno al lugar de éste en el entendido de que el cambio social no sólo trastoca las estructuras de una sociedad, sino que también transforma las subjetividades y los cuerpos, por tanto, las corporalidades. Bajo este entendido, hoy no nos situamos en el mundo, no somos del mundo del mismo modo que lo hicieron nuestro abuelos y nuestros padres, del mismo modo que nuestros descendientes no lo harán del modo nuestro. Más aún, los abuelos de hoy experimentan el cuerpo de modo distinto a sus propios abuelos. En efecto, se trata de una constante actualización y adaptación de la fisiología a las condiciones culturales. Hablamos pues, de biología culturizada (Morin, 1974). Debemos entonces considerar que la ciencia y las actuales prácticas corporales han permitido que en las sociedades contemporáneas el cuerpo de los sujetos represente algo más que sus capacidades físicas, que adquiriera una importante significación para la autogestión de la propia existencia al tener la oportunidad de construirse en la medida de sus deseos” (Muñiz, 2014, p. 420).

En nuestros días, “en las sociedades contemporáneas el cuerpo de los sujetos representa algo más que sus capacidades físicas, adquiere una importante significación para su propia existencia al tener la posibilidad de construirse de la manera en la que le gustaría ser. El cuerpo es una hechura más del proyecto identitario de la persona” (Muñiz, 2014, p. 68). Pero no se asuma la identidad como un fin de bienestar liberador a alcanzar sino como un proyecto personal empujado por cierta disposición social y en parte política y económica que invita al sujeto a in-corporar determinados significados. Con ello, el fin de la identidad corporal en nuestro tiempo forma parte de la gran empresa del cuerpo.

En el contexto de investigación, como he venido sosteniendo, es necesario hablar de situaciones culturales, lo que nos remite a que no podemos hablar de corporalidad en singular como si se tratase de un único efecto de la cultura local sobre el cuerpo. Desde nuestra mirada, se trata de considerar las condiciones económicas, geográficas, de clase,

educativas, etarias, y sobre todo de género, entre otras, que dan lugar a distintas experiencias corporales en Cherán, distintas maneras de percibir, ataviar y hacer uso del cuerpo. ¿De qué experiencias sobre el cuerpo en Cherán, hablamos? Las corporalidades de las personas cuyas actividades giran alrededor de los quehaceres del campo su andar es tosco, un poco encorvado como caminando siempre cuesta arriba, su piel está marcada por rasguños y ampollas propias de estos quehaceres. El cuerpo es vestido con gabardina o mezclilla, playera y botas altas de trabajo.

Las mujeres quienes se ocupan del hogar y la crianza de los hijos siguiendo las normas tradicionales puede verse regularmente atareadas, su caminar es rápido y derecho, no hay tiempo ni lugar para la plática o el descanso. A medida que transcurre el tiempo su cuerpo presenta signos de cansancio, la piel se muestra reseca y con arrugas prematuras casi siempre con quemaduras por exposición al sol. Cuando saludan a alguien que no es de su familia sólo permiten el contacto de las yemas de las manos el menor tiempo posible, sobre todo cuando se trata de varones. En caso de que sea necesario un abrazo por alguna situación festiva, éste sólo es permitido apenas tocando los hombros de la otra persona, debe haber un hueco entre cuerpos pues de otra manera se malentiende, lo que significa que hay insinuación carnal de uno hacia otro. Las mujeres de edad avanzada manifiestan en sus rodillas los efectos de sus quehaceres culturales como echar tortillas. La mayoría de ellas a cierta edad camina con dificultad y dolor debido al desgaste corporal. Su vestimenta tiene que ver con cubrir el cuerpo y sus formas, al mismo tiempo, el vestido considerado tradicional funciona como un regulador de los movimientos pues su diseño no permite mucho meneo aunque el cuerpo se adapta y adopta las formas de la cultura y los distintos corsés. Las mujeres más grandes se cubren con falda y blusa mientras que las más jóvenes lo hacen con pants y chamarras deportivas.

Las corporalidades de los jóvenes y profesionistas se revisten de modas. Su andar parece más suelto e incluso parece haber cierta libertad de movimiento y proximidad con otros cuerpos. La figura corporal se resalta un poco más y se permiten ciertas

gesticulaciones como la sonrisa y otros ademanes que las generaciones más grandes no se condescienden. Al mismo tiempo damos cuenta de que no todos los cuerpos son iguales, el cuerpo de la persona casada adquiere cualidades (condiciones adquiridas) que los solteros no y que marcan la experiencia del cuerpo. Por ejemplo, cuando las mujeres jóvenes casadas portan su rebozo envuelto en los hombros y espalda con los brazos pegados al torso siempre que salen de casa, pues ello hace constar que no pueden y deben escapar a tales normatividades, de algún modo, se trata de exponer que el cuerpo ocupa un lugar específico en la cultura y ello depende de las propias circunstancias. También vemos que los cuerpos de las mujeres, a diferencia de los varones, han experimentado los efectos de la cultura respecto a las restricciones corporales según la edad, condición civil, ocupación, entre otros. Con las descripciones anteriores vemos que ciertos comportamientos, posturas, contactos con otros cuerpos, atavíos, gesticulaciones, entre otros, conformaban un sistema de corporalidad que insta a los cuerpos a adoptar conductas esperadas con base en el género. Sin embargo, las normas morales llevan a experimentar el cuerpo según las políticas de buena policía cristiana impuestas a través de la ideología del catolicismo judeo-cristiano, hoy diversificado.

Respecto a los atavíos de los varones, también dependen de la edad, la clase, el barrio, la educación, el oficio, entre otros, aunque tiene más libertad de movimiento en comparación con las mujeres. Así, ellos puede andar por la calle sin la necesidad de cubrir el cuerpo, más bien se atavía según la comodidad de cada varón. Así, un médico viste de manera distinta a un joven migrante, alguien que se dedica al campo o un carpintero. La corporalidad también es particular según las condiciones e historia del individuo. Por ejemplo, hoy es común ver a los ancianos, que en su juventud fueron migrantes, padecer de artritis o dificultades de movimiento derivados de las posturas y desgaste corporal derivados de su historia de vida y laboral, que hoy les impiden mucha movilidad. Mientras que los cuerpos jóvenes disfrutan de la sensación de libertad que proporciona la gran cantidad de artefactos que oferta la industria actual del cuerpo.

3.2 La sexualidad

Como experiencia corporal y subjetiva, la sexualidad en la región purhépecha gira en torno a un sistema heteropatriarcal que se basa en la representación de un modo de vivir y relacionarse los cuerpos a través de distintos mecanismos que constituyen un sistema sociocultural local. El sistema patriarcal en el que vivimos refiere a la creación de patrones de comportamiento esperados para hombres y mujeres, que al mismo tiempo sanciona aquello que se escapa a tales definiciones. Su base superpone al varón sobre la mujer de tal modo que uno y otro ocupan lugares específicos en la cultura.

Retomar el tema de la sexualidad tiene estrecha relación con que forma parte de los elementos que integran y constituyen las identidades de género ya que ha sido tomada como el principal elemento de regulación y legitimación de un modo de estructurar la psique, los afectos, los deseos, los placeres y el erotismo. La sexualidad desde el siglo XVIII ha sido trasladada al ámbito de lo biológico, desde entonces se ha considerado como un elemento fundante de lo masculino y lo femenino bajo la lógica binaria varón-mujer; al mismo tiempo, la sexualidad ha sido el factor y/o componente humano más domesticado pues es una fuerza que rebasa cualquier situación cultural. En palabra de Preciado (2008), se trata de una fuerza orgásmica o *potentia gaudendi* que no reconoce de definiciones socioculturales sobre lo masculino y lo femenino.

Esta potencia es una capacidad indeterminada, no tiene género, no es femenina ni masculina, ni muerta ni animal, ni animalada ni inanimada[...]no conoce la diferencia entre heterosexualidad y homosexualidad, no diferencia entre objeto y sujeto, no sabe tampoco la diferencia entre ser excitado, excitarse o excitarse – con[...] La fuerza orgásmica es fuerza que transforma el mundo en placer-con. La fuerza orgásmica reúne al mismo tiempo todas las fuerzas somáticas y psíquicas, pone en juego todos los recursos bioquímicos y todas las estructuras del alma (Preciado, 2008, p. 38).

No obstante, los aportes de teóricos como Foucault(1998), Preciado (2000, 2008), Butler (2001, 2002), Haraway (1998), entre otros, han mostrado que ésta es una

construcción histórica y social, además, una construcción política y económica. La sexualidad en conjunto e intersección con el cuerpo, la clase, la economía y la religión configuran identidades sexo-genéricas distintas sujetas a condiciones macro y locales que condicionan al individuo a vivir de una u otra manera lo que supone figura como propio al fenómeno identitario. En el caso de Cherán, al menos desde su reorganización hacia 1530, la sexualidad ha estado sujeta al cristianismo llegado de Europa; desde esta institución se ha regulado y constreñido el tema de la sexualidad según las consideraciones de la misma. ¿Por qué es importante tomar en cuenta este periodo de cambios sobre las concepciones y experiencias del cuerpo? porque si bien para algunos investigadores es posible considerar la continuidad de conocimientos prehispánicos en torno al cuerpo, estos refieren a un conocimiento general acerca de las funciones, desordenes y enfermedades del mismo; pero, la experiencia real de la sexualidad está marcada fuertemente por el catolicismo. Por consiguiente, el conocimiento prehispánico se reformó de acuerdo a la cosmovisión judeo-cristiana imperante. Aunque como abordaré más adelante, poco a poco son visibles diversas y distintas experiencias de los cheranenses respecto a la sexualidad. Relaciones sexuales prematrimoniales, noviazgos más íntimos, prostitución, relaciones erótico-amorosas homosexuales, entre otras expresiones humanas dan cuenta de las actuales experiencias respecto a la experiencia sexual y corporal; pero, aclaro que por actuales aludo a la manera en que recientemente se muestran estas “otras” interacciones cuerpo-sexualidad-experiencia, salidas de los enclaustrados heteronormativos, pues es sabido que estas prácticas son antiguas en cualquier sociedad.⁶⁴ También, es conocido que la sexualidad ha sido uno de los temas más difíciles de abordar por las implicaciones morales, éticas y subjetivas que conlleva. La historia nos muestra que hay un discurso “oficial” sobre cómo debe ser la experiencia sexual dentro de los marcos dominantes impuestos por las instituciones religiosas en la región de estudio. No obstante, estas manifestaciones humanas siempre han buscado la manera de expresarse a través de lugares negados y/o clandestinos. La

⁶⁴ En el caso de Cherán, el libro de R. Beals (1945 [1992]) *Cherán: un pueblo de la sierra tarasca* menciona respecto a casas de citas, así como un breve párrafo respecto a la homosexualidad.

intención en este apartado es adentrarnos a la sexualidad en Cherán como un primer acercamiento a su historia y actualidad.

Para Preciado (2002), la sexualidad es una tecnología y considera que los diferentes elementos del sistema binario sexo-género denominados “hombre”, “mujer”, “homosexual”, “heterosexual”, “transexual”, así como sus prácticas e identidades sexuales no son sino máquinas, productos, instrumentos, aparatos, trucos, redes, prótesis, redes, aplicaciones, programas, conexiones, flujos de energía, y de información, interrupciones e interruptores... desvíos (p. 19). De manera que en conjunto constituyen un producto sujeto a un contrato social que involucra el cuerpo y el individuo, contrato que Preciado (2000), manifiesta como heterosexual. Un contrato heterosexual que regula a varones y mujeres en sus prácticas corporales y sexuales denominadas género, sujetas a una normativa institucional y política social que pretende establecer patrones subjetivos acerca de la “naturalidad” de este contrato. Siguiendo a Figari (2008), cuando hablamos de determinados estereotipos e imágenes de la sexualidad masculina y femenina nos referimos a una construcción de la erogenia como ideal regulador que depende a su vez de ciertas condiciones de producción, es decir, de la memoria, el tiempo y el espacio concreto en que se estructura. Podemos aseverar que dichas condiciones de producción mantienen, reproducen, sostienen y legitiman el contrato social heterosexual aludido por Preciado. Retomando la perspectiva de Diego Herranz (2012), el contrato heterosexual implica vivir en un mundo construido bajo las premisas de un sistema patriarcal a través de sus lenguajes, identidades y campos de acción. Yo agregaría atavíos. Patriarcado que se fortaleció en gran medida gracias a los valores femeninos ya que en las mujeres recaía la educación informal o del hogar principalmente. La familia, cuyo cuidado insistía en la madre como responsable estaba sustentada en una exaltación del “ángel del hogar”, la virginidad, pureza, ausencia de placer sexual, entre otras características conformaban dicha constitución del ángel. Aquí conviene especular entorno a la identidad sobre todo en torno sistema binario masculino-femenino como un dogma social alienante que insta a un orden establecido. Es decir, pareciera que la identidad es el destino cultural a alcanzar por excelencia.

En la historia de la sexualidad Michel Foucault (1998), expone que en el siglo XVII la sexualidad es sometida a juicio de las instituciones sociales y políticas y queda restringida a la casa, dentro de la familia y únicamente con fines reproductivos, para lo cual el matrimonio figura como principal contrato moral -llamado amor- para el ejercicio de la misma. En esta época se funda el discurso de que la familia es la piedra fundamental de la sociedad. Desde entonces, ésta ha sido el tema incómodo de la misma, al menos desde que se fundan las prohibiciones cortesanas del siglo XVII; es decir, la sexualidad está presente ordinariamente como fuerza de vida pero al mismo tiempo es soterrada constantemente, es enviada al rincón de los silencios, en el mejor de los casos de los murmulos. Y es que la dificultad de un consenso amplio, abierto y respetuoso radica en que desde la época en mención, la sexualidad ha sido definida desde una sola perspectiva instaurada como un saber universal, el del catolicismo judeo-cristiano y el Estado por lo menos en los territorios donde tiene presencia. De ahí que el modelo heterosexual que nos rige en estos contextos es uno caracterizado por “la misoginia, sexismo, homofobia, (y en menor medida) adulterismo planteados por el cristianismo (Guasch, 2008). Este modelo coloca a los varones como referentes máximos en una cultura global que se diversifica en el mundo y da lugar al mismo tiempo a una diversidad de culturas regionales y locales permeadas en menor o mayor grado por esta manera de organizar, interpretar y jerarquizar la sociedad y la cultura. Ejemplo de ello es la cultura purhépecha que si bien posee una historia propia ligada con su pasado prehispánico, la misma está fuertemente influida por el cristianismo colonizador que ha marcado la vida de estos pueblos en términos de organización, estructura e instituciones que la regulan y de quienes forman parte de las mismas.

Vemos que el gran sistema patriarcal fundado en gran parte con el cristianismo ha llegado a muchos rincones del orbe, en cada uno con características singulares. Por ello, el tema de la sexualidad, desde las instituciones, es la lucha por mantener en cautiverio la fuerza más poderosa de la vida, la *potentia gaudendi*. De algún modo, para que los sistemas culturales se mantengan, entre ellos la cultura purhépecha fundada bajo visión

cristiana, es necesario mantener los mecanismos que regulan tal fuerza de vida mediante un constante ejercicio de reafirmación del sistema. No obstante, aquello que es tan diverso se manifiesta y sale del reclusorio de donde fue asignada por medio de actos, manifestaciones, expresiones, afectos, emociones, materialidades y subjetividades que rompen las delimitaciones históricas y políticas normativas del cuerpo y la sexualidad. En las sociedades la fuerza de vida busca su cauce.

La sexualidad como interpretación de la naturaleza es una fabricación social, mediada por condiciones sociales, culturales, políticas, históricas y económicas de la sociedad a la que pertenece. Para Collignon (2011), la sexualidad en el mundo occidental se ha construido, instaurado y asumido bajo un modelo caracterizado por cuatro principios rectores: la heterosexualidad, la monogamia, el matrimonio y la reproducción. Esquema que se funda y reproduce a partir de una serie de normas, sanciones y leyes vigentes en las principales instituciones de nuestra sociedad -la iglesia y el Estado- que privilegian por sobre todo la relación sexo-afectiva entre un hombre y una mujer.⁶⁵ Se instituye la

⁶⁵ Aquí quisiera hacer una invitación a repensar la idea acerca de que las sociedades purhépecha vivieron un antes y un después del capitalismo. Uno de los grandes pilares del sistema político occidental es la expansión del catolicismo por el mundo, específicamente en Latinoamérica, de manera que permitió que la vida girara en torno a sus conceptos. Retomando la idea de que la cultura purhépecha tiene una base fuertemente católica judeo-cristina, entonces, la cultura purhé ha formado parte de occidente desde su reorganización social. Por otra parte, entiendo que la dinámica política-económica occidental dejó al margen del abandono a las sociedades indígenas por una dinámica político-económica centrada en las grandes ciudades que, no obstante, hoy trastoca cada uno de los rincones del país. En este caso comparto la perspectiva de Sayak Valencia (2010) respecto a que vivir el capitalismo occidental en sociedad no debe pensarse en términos de cuentas en el banco, contar con grandes empresas y sumas de dinero, o vivir en la ciudad más cara y cosmopolita del mundo. El capitalismo va más allá y podemos entenderlo como un estado subjetivo que permite al sujeto experimentar la vida a partir de ciertas regulaciones político-económicas, que a su vez influyen en las relaciones afectivas y sociales; en otras palabras, es un sistema social cuyos efectos alcanzan la carne, la subjetividad y la interacción. En sentido estricto, la condición humana. Con lo anterior quiero decir que, el capitalismo es una forma de vida que delimita la manera cómo nos relacionamos, nos miramos y nos comparamos unos con otros, al mismo tiempo como consumimos y habitamos el entorno; asimismo, en la forma como asumimos determinados roles en la cultura.

heterosexualidad como norma. En las relaciones heterosexuales dentro de las cuales las mujeres son veneradas retóricamente, aunque en los hechos se encuentren en una posición de subordinación al hombre, los roles de género están establecidos y corresponde a las mujeres la maternidad y la crianza de los hijos, y a los hombres la seguridad y la manutención de la familia (Collignon, 2010, p. 264). Vemos que la norma heterosexual divide al mundo en varón-mujer, masculino-femenino, proveer-cuidar, bondad-valentía como partes complementarias pero nunca compartidas, enlazadas o conectadas; el principal requisito para pertenecer a este sistema es excluir la parte que por asignación cultural no nos ha sido dada. En otras palabras, se trata de negar recurrentemente en uno aquello que “pertenece” a la otra parte, al otro género, a la otra identidad. Lo anterior implica cierta forma de conectar con el mundo, interpretarlo, desde dónde observarlo, por tanto, reproducirlo desde la parte del lugar donde uno actúa, y eso es, una manera de conocer y reconocer el amor, el deseo, el cuerpo, la sexualidad, las relaciones interpersonales, las relaciones humanas, entre otros atributos socioculturales que como imaginarios y representaciones sobre lo humano generan concepciones en torno a la vida generizada.

La sexualidad designa comportamientos, prácticas y hábitos que involucran el cuerpo. Pero también implica relaciones sociales, moralidades, discursos y significados que las sociedades construyen en torno a los deseos eróticos y los comportamientos sexuales. Szasz (1998). Las ideas biomédicas sobre la sexualidad sostienen que las características biológicas de cada sexo determinan la experiencia de la sexualidad. Para Minello (1998), la sexualidad es un fenómeno social porque es histórico, cambiante, y sólo es definible en el contexto de una cultura. Porque aunque puede pensarse en algunos límites basados en hechos biológicos, el significado de los mismos es social, y por tanto, varía históricamente de una sociedad a otra y dentro de una misma sociedad (Ibid. p. 43). Para Weeks (1998), cuando nos referimos a la sexualidad lo hacemos en gran medida condicionados por nuestra procedencia histórica y cultural.

Hasta antes de las aportaciones de Michel Foucault sobre la historia de la sexualidad, entre otros autores, se daba por natural que la sexualidad era antecedida y definida por el cuerpo. Los estudios del cuerpo desde la antropológica, sin embargo, han mostrado que aún éste es una construcción social que adquiere distintos significados y se conecta con otros elementos que dan paso a una interpretación cultural del mismo. Así, aunque el cuerpo es una unidad biológica-orgánica, la corporalidad refiere su condición de social al formar parte de una cosmovisión que lo coloca en un lugar especial. Del mismo modo, el sexo podría referirse a la parte más “natural” del cuerpo cuya función es la reproducción; la sexualidad tiene que ver con cómo organizamos nuestra vida sexual a partir de lo que socialmente se ha construido respecto a la misma. Al tener en cuenta que tanto el cuerpo y la sexualidad están mediados por lo social, lo último que queda es pensar en que uno y otra son unívocas, naturales y definidas *de facto*. Por ello, Minello (1998), refiere que al hablar tanto de cuerpo y de sexo, es introducirnos en dos de los elementos humanos más artificiales dado que han sido interpretados desde tiempos remotos. Del mismo modo (Haraway, 1998) refiere a la imposibilidad de pensar el cuerpo y la sexualidad como condiciones humanas naturales. Es más, estos elementos del ser humano son los que nos remiten al Cyborg de Haraway, pues aun en sociedades pensadas como ancestrales hay al menos una definición de cuerpo y sexualidad y de la experiencia que los engloba. En efecto, estos elementos son, por demás, artificiales.

La sexualidad, posiblemente más que otra construcción biopsicosocial, está sujeta a prácticas de poder que comprende la raza, el género, la clase y en este caso la etnia. Así en conjunto dan cuenta de cuerpos y sexualidades socialmente diferenciados. La historia nos muestra que, la reproducción disciplinaria de la vida fue lo que convirtió a la heterosexualidad en natural (Foucault, 1998). Así, normado el género, la sexualidad quedó enclaustrada. El meollo de asunto está en saber que la sexualidad, el cuerpo y el género tienen historia. Weeks (1998), Butler (2002), Preciado (2008), concuerdan con Foucault respecto a que la sexualidad como la conocemos hoy en día tiene lugar en el siglo XVII con la emergencia de la medicina moderna todavía de la mano de la religión

cristiana. Con los aportes de Foucault, queda claro que “la sexualidad es un “dispositivo histórico” desarrollado como una compleja red de regulaciones sociales que organizan y conforman (vigilan) los comportamientos y los cuerpos individuales” (Weeks, *Ibíd.* p. 172), cuyos fines son otorgados por el Estado, la industria, la medicina, y el capital, que se han confabulado para hacer del cuerpo y la sexualidad la empresa con mayor capacidad de extracción. Así, en los tempranos libros de medicina la sexualidad aparece como un instinto, es decir, como una necesidad que implica la conservación de la vida por medio de la perpetuación. La sexualidad es vista como fundamental e inherente a la persona ya que está compuesta por un cuerpo biológicamente demandante y generador de esa necesidad; con lo anterior vemos que una y otra institución político-social han sacado provecho de las marcas del género.

Experimentar la sexualidad implica la adhesión a un conjunto de significados y materialidades que permitirán dar cuenta de un sistema que la regula, entre los que cabe el factor de clase social. En este sentido, los cambios relacionados con la experiencia de la sexualidad están asociados precisamente con la clase y la economía. Para Weeks (*ibíd.*), ésta ha sido un factor clave, aunque no siempre decisivo en conformar las preferencias de la actividad sexual. Aunque debemos considerar que esos cambios están sujetos a distintas lógicas de poder, por ejemplo, Laguarda (2007), en su artículo *Gay en México. Lucha de representaciones e identidad* explora el uso discursivo del término gay y otras referencias hacia la homosexualidad enmarcadas en luchas de poder y clase. De este modo, el uso de ciertos términos sobre la homosexualidad implica dos funciones para el autor; uno, categorizar a aquellos que no encajan en la definición tradicional de masculinidad y otra, para insultar a todo hombre en un sentido que es denigrante, en este caso entran palabras como maricón, puto, entre otras. En este sentido, para el autor el uso del término gay en sustitución de homosexual se funda en las representaciones sociales que implica y los beneficios que trae dentro de un marco social que se organiza a partir de las mismas y que también funge como un mecanismo de exclusión. Entonces, la identidad sexual y el ejercicio de la sexualidad tienen un fuertemente componente de clase anclados a estructuras de poder. Es el poder el que

hace de la sexualidad uno de sus brazos de modo que resulta un elemento de explotación, sobre todo la sexualidad femenina. Mismo que ha dado lugar al ya anunciado sistema patriarcal que se sustenta en la opresión, segregación y dominación hacia las mujeres y cualquier otras identidad que no cumpla con los parámetros de la masculinidad dominante, incluso otras expresiones de masculinidad. Siguiendo a Vendrell (2011), la masculinidad “tradicional” es aquella que se expresa en potencia, poder y dominio hacia lo que no forma parte de tal definición, lo que incluye otros individuos y el entorno. Bajo esta perspectiva en la que se intersectan la sexualidad y la economía -una economía del poder-, vemos que la primera se convierte en un ejercicio de dominio marcado y sustentado en un sistema social e histórico que legitima jerarquías sobre el sujeto y la sexualidad. A continuación centraré mi análisis en torno al tema desde la experiencia purhépecha.

3.2.1 La sexualidad entre los purhépecha. Breve repaso histórico

Hasta el día de hoy no hay investigaciones respecto al tema de la sexualidad entre los tarascos prehispánicos. Ha habido algunos intentos por acercarse al tema o se ha tocado tangencialmente como es el caso de Roberto Martínez (2014). Así pues, por el momento resulta difícil tener un panorama amplio acerca de este tópico entre los antiguos pobladores de Michoacán. Por otro lado, actualmente podemos aseverar que la instauración en esta región del sistema descrito sobre el régimen de la sexualidad tiene inicio con la conquista española en esta región del continente. Con la llegada de los europeos españoles se fundó un sistema social y religioso basado en el cristianismo, que aunque permitió la continuidad de algunas creencias de la cosmogonía prehispánica, dicha organización asentó una ideología en la que el cuerpo y la sexualidad quedaron restringidas a la reproducción dentro del contrato del matrimonio negando cualquier placer que el encuentro corporal-erótico-amoroso implica. De este modo quedó claro que aquello que esté fuera del orden establecido por la iglesia y legislado por las leyes jurídicas sería sancionado.

En este contexto el nivel de vigilancia es más fuerte de modo que, “las prácticas sexuales entre personas del mismo sexo, el adulterio, la infidelidad, la masturbación, el uso de sustancias e instrumentos que impidieran la concepción, la búsqueda del placer en sí mismo, conformaron la transgresión a la norma impuesta bajo idea de inmoralidad y pecado” (Collignon, 2011), impuestos por el cristianismo. En una sociedad pequeña, con instituciones herméticas y una educación con fuerte, casi exclusiva, carga religiosa la sexualidad no tuvo mas que un sólo modelo a seguir, el de la heterosexualidad. Por otra parte, Federici (2014), elabora una historia breve del proceso de colonización respecto al tema de la sexualidad en la que menciona las sanciones sociales y la cacería de brujas emprendida en el Nuevo Continente por parte de los evangelizadores a lo largo de los siglos XVI, XVII y XVIII para eliminar cualquier remanente de la cosmovisión prehispánica acerca de la sexualidad. Por ello, las mujeres fueron las principales asaltadas porque en ellas recaía, como ahora supone en los pueblos indígenas, la cualidad de conservar y transmitir la cultura. Los varones se adaptaron con mayor facilidad a los nuevos episodios sociales ya que ello implicaba adquirir ciertos beneficios otorgados por el sistema patriarcal que sostiene a la religión católica practicada en estos contextos sociales.⁶⁶ Respecto al tema, el trabajo histórico de Felipe Castro Gutiérrez (2004), bajo una lectura detenida nos brinda algunas pistas respecto al proceso de colonización de la sexualidad entre los tarascos, y la instauración de un sistema moral condicionante de la experiencia sexual entre los años 1600 y 1740. En el mencionado texto se mencionan algunas denuncias respecto a infidelidades en las que estaba en juego el honor familiar. Un acercamiento minucioso a estos casos nos muestra da una idea de cómo se fue instaurando un sistema sociocultural entre las poblaciones

⁶⁶ El psicólogo y profesor de Morelia Sergio Pardo, me mencionó en comunicación personal que a su consulta han asistido personas provenientes de la meseta purhépecha, decía llamarle la atención que una de ellas asistió por cuestiones relacionadas con la sexualidad. Ante ello, consideraba que algunas prácticas culturales en torno a la misma no caben con plenitud en las normas católicas. Lo anterior nos puede llevar a considerar que la sexualidad de algunos purhépecha puede estar sujeta a remanentes de la cosmovisión previa al catolicismo. Sin embargo, faltaría ahondar con profundidad este aspecto de la vida de los pueblos en mención.

purhépecha basado en visión judeo-cristiana del cuerpo y la sexualidad. Es una fortuna que el autor aborde el siglo XVII porque resalta la rapidez con la que se adaptaron los reorganizados grupos tarascos a los nuevos cánones de vida.

3.2.2 La sexualidad actual en Cherán

En la actualidad, en el contexto purhépecha la sexualidad sigue íntimamente vinculada con las normas y moral estipuladas por la institución religiosa en mención, finalmente gran parte de su sistema cultural está sustentado en esta visión. Muchos de los comentarios que escuché respecto al tema apuntan a sancionar cualquier conducta que escape a tales fines. Recordemos por ejemplo el comentario sobre el castigo de espera de siete años antes de casarse que merecen las nueras que llegan embarazadas a casa del novio ya que resulta ser una falta grave. En este sentido, vale la pena recordar la idea de siruki propuesta por Moisés Franco en tanto que se define como tener buena tradición de ser y comportarse. Es decir, quien tiene buen siruki es porque la familia ha dispuesto una red familiar y vecinal que vigila el comportamiento de los hijos, principalmente mujeres, de tal manera que una falta de este tipo repercute en la familia. Una familia deja de ser honorable cuando en su siruki hay una mancha de este tipo. Por lo anterior, la vigilancia se vuelve más reacia. Mi experiencia en Cherán no estuvo exenta de este tipo de supervisión, en varias ocasiones llegaron comentarios en casa de mis padres acerca de haber visto a mi esposa hablando con hombres. Evidentemente ella saludaba a alguno de nuestros amigos en la calle, situación mal vista para las señoras del lugar quienes se encargan de vigilar las calles del pueblo con especial atención. Obviamente, en este caso vigilaban la infidelidad sexual de mi pareja.

En entrevista, una mujer compartió acerca del tema de la sexualidad, dijo: *En primera es un tema castigado, en Cherán es como un tabú, he escuchado con amistades de personas casadas, hay quienes dicen: es que a mí no me gusta cómo me toca porque es un animal, no lo disfruto. Elsa 29 años.* El ejemplo anterior tiene relación con que la sexualidad es una experiencia sujeta a condiciones religiosas ya mencionadas en las que el sistema sexo-género demanda del varón dominio sobre la pareja. Y es que la

sexualidad entre los cheranenses está definida por la moral cristiana que rige la vida del pueblo. Ya sea mediante el catolicismo o alguna otra vertiente religiosa judeo-cristiana presente en el lugar, la sexualidad se mantiene en los confines del matrimonio y la reproducción bajo dominio del varón. Al menos es la versión moralista que se acata. No obstante, en mi ejercicio profesional como psicólogo pude constatar que muchos de los problemas de salud de las mujeres tienen que ver con la experiencia de la sexualidad en la que ellas quedan al margen de la pareja. Por ello, muchas de las mujeres somatizan como un mecanismo que ayude a mantener alejada a la pareja pues ésta no hace sino satisfacer el deseo reduciendo la sexualidad a una experiencia sexual.

En la dinámica cotidiana la sexualidad sale del confin. Los jóvenes son quienes dan otros significados a esta experiencia humana. Durante el trabajo de campo y últimos años de investigación que viví “de lleno” en Cherán pude constatar que los jóvenes viven la sexualidad de distintas maneras fuera de las restricciones religiosas. Tuve la oportunidad de trabajar por algunos meses algunas horas en un hotel local y advertí que algunos jóvenes incluyen en sus noviazgos las relaciones sexuales. En repetidas ocasiones pude constatar que no sólo los jóvenes de Cherán experimentan la sexualidad; hay una dinámica en la región que permite vivir ésta en los noviazgos de los jóvenes, así como de infidelidades entre personas casadas, de este modo, ante la sanción, los chicos de un pueblo acuden a los pueblos vecinos y viceversa. Ciertamente, la sexualidad es una fuerza. La moralización de la misma lleva a los individuos a encontrar mecanismos que evadan tales sanciones, y ello no es sino una forma expresa de dar cuenta de la complejidad humana y de la doble cara de las sociedades. Además, en el tiempo de trabajo en este hotel constaté que muchachos originarios de poblaciones purhépecha como Arantepacua, Quinceo, o aledañas acuden a Cherán mientras que los locales asisten en Paracho o Uruapan.

En otro caso, afuera de la casa donde viví, una calle cercana al centro pero con pocos vecinos y mal iluminada, era el lugar perfecto para “noviar” y tener algún encuentro sexual, sobre todo los jóvenes de Preparatoria y Colegio de Bachilleres. Además, los

muchachos cheranenses ven en las estudiantes de la Normal Indígena ubicada en Cherán, que son de otras poblaciones, una forma de tener relaciones sexuales con mayor facilidad que con muchachas locales ya que las primeras no tienen la vigilancia social constante característica del pueblo. Por ello, para algunos lugareños, sobre todo las mujeres casadas, las muchachas estudiantes de la normal son unas “fáciles” porque “*andan como quiera*”. Finalmente podemos reconocer que la experiencia sexual es posible para los varones aunque para las mujeres puede resultar más complicado. De algún modo la configuración de ser varón reclama la actividad continua de esta práctica humana como un medio de reivindicar la categoría social. Con ello queda establecido que el placer importante es el de los varones (Núñez Fernanda, 2014). Podemos entender por importante el hecho de que su condición genérica les permite experimentar la sexualidad a través de distintos medios, en este caso la estudiantes de la normal son una oportunidad. En cambio, para las mujeres locales su condición social y cultural restringe las posibilidades de vivir la sexualidad aunque como he mencionado buscan algunos medios para hacerlo. Aun así, me parece que la cuestión es que los varones ven en las mujeres de fuera la oportunidad de encontrarse con la categoría de las putas. Con ello vemos que la sexualidad de los pueblos purhépecha gira mayoritariamente alrededor del decoro religioso y la restricción del placer en una práctica de doble moral.

Respecto a la experiencia sexual entre las identidades homosexuales esta es limitada. Preferentemente se vive fuera del pueblo ya que la vigilancia social local impide que quienes buscan algún encuentro puedan hacerlo con libertad. Aunque la convivencia en el pueblo es buena en tanto que: *las personas [que se adscriben como gay] no tienen ningún problema en mostrarse como son en público, en la calle o donde sea. Vicencio 25 años*, en el aspecto de la sexualidad resulta difícil concebir una relación que esté fuera de los marcos normativos de la heterosexualidad por lo que esta se expresa en otros lugares. De acuerdo con la información obtenida, el tema de la sexualidad es importante en este grupo social homosexual por lo que están al pendiente de las Infecciones de Transmisión Sexual (ITS) y buscan prevenir mediante el uso del preservativo.

Para conocer algunos datos cuantitativos que pudieran cotejar la información recogida en campo respecto a la sexualidad recurrí al archivo del Hospital Integral de Cherán en donde obtuve la siguiente información de acuerdo con una entrevista con el médico encargado del área de prevención. Respecto a la sexualidad, el galeno informó que ha detectado que el promedio de edad en el que inician los jóvenes las relaciones sexuales es de entre los 12 y 17 años de edad en la escuela secundaria. Sin embargo, el médico expresó que se han dado casos en lo que desde los 9 años comienzan con “promiscuidad” refiriéndose a una primera etapa de la sexualidad previa al coito. Algunas a los 13 años ya están embarazadas. El índice estadístico de embarazos entre mujeres cheranenses en el año 2015 fue el siguiente: en menores de 15 años hubo 2, entre 15 y 19 años hubo 163, y mayores de 20 años 602 casos registrados en el nosocomio local. Así mismo, el índice de Infecciones de Transmisión Sexual tiene su foco entre los 15 y los 20 años. Estos datos se especifican en una tabla en la que en 2011 el índice de mujeres con ITS diagnosticadas fue de 40 mientras que en hombres sólo 1, en 2012 hubo 18 mujeres y 0 hombres, en 2013 17 mujeres y 0 hombres, en 2014 hubo 24 mujeres y hombres 5 y en 2015 hubo 51 mujeres y 3 hombres. Evidentemente estas cifras cuantitativas tienen mucho de prácticas culturales pues hay un entramado social en el que tienen lugar y adquieren significado. A decir del médico, *regularmente las mujeres vienen por un dolor abdominal y las referimos aquí en el hospital, con los análisis diagnosticamos la ITS. En el caso de los varones son mucho menos, si bien se acercan por infección en las vías urinarias pero sólo eso.* En este ejemplo puede entenderse que el diagnóstico de las mujeres es más “fácil” que los hombres porque estos últimos se atienden menos. El médico adjudica a que las mujeres tienen menos pudor.

Respecto a otras enfermedades como el cáncer de mama y cáncer cérvico uterino, las estadísticas del hospital indican que desde 2011 ha habido ocho casos diagnosticados mientras que el cáncer de próstata y testículos en varones es de cero. Obviamente estas cifras tienen que ver con que los varones no acuden al médico para un diagnóstico

aunque enfrenten el padecimiento y éste avance. “*Tienen miedo al tacto*” reconoce el médico.

Vemos que los varones no están dispuestos a ceder respecto a la fantasía impuesta socioculturalmente sobre el ser varón encajonado en una imagen de “intocables” y “impenetrables” por otro varón, al mismo tiempo, no deben quitar nada de su “natural” masculinidad, por ejemplo, de las campañas que se han hecho en los últimos años sobre la vasectomía como un método de planificación familiar en el lugar ningún varón la ha solicitado. Respecto a los tratamientos de parejas con diagnóstico de ITS es difícil erradicar el problema ya que es la mujer la que se somete al tratamiento y los varones no lo siguen y no asisten al seguimiento como tal. Evidentemente la mujer desarrolla las enfermedades mientras que el varón sigue como portador. Además, el médico asegura que los varones son “muy celosos, cerrados, esconden información”.

3.3 El sujeto

En definición de diccionario sujeto es quien está sujeto, expuesto o propenso a algo.⁶⁷ Vemos que hay alguien dentro de algo que lo contiene. Entonces, en términos sociales sujeto es aquel individuo que ha adquirido algunas de las cualidades del medio social que le rodea, en el que vive o con el que interactúa: la cultura. Los medios a través de los cuales se pueden adquirir son diversos, aunque comúnmente pasan desapercibidos, pues el sujeto no es sino una constante indeterminación; es decir, “el sujeto es siempre resultado, nunca un origen (Espinoza Proa, 2012). Ello apunta a que el individuo como tal es una potencia, pero, al formar parte de la cultura, al estar inserto en la cultura, pasa a ser un despliegue de la misma con las condiciones que este proceso envuelve. Es decir, lo que desde el nacimiento nos ocupa en el mundo de lo social porque se espera que paulatinamente cumplamos con cabalidad una serie de requisitos como una forma de deber ser establecidos en el sistema social, lo cual nos convierte en una condición y efecto de la cultura. En este sentido, primero están los requerimientos más próximos

⁶⁷ Consulta RAE <http://dle.rae.es/?id=YgC4A98> realizada el 10 de octubre de 2015

como los relacionados con la familia y el género que comienza por otorgar un nombre según el sexo, incluso antes de nacer y con ello toda una serie de fantasías en torno a lo que se le demandará y espera que se cumpla. Después están los niveles más separados que demandan cumplir con un deber y saber ser instituido históricamente como conceptos culturales dogmáticos.

Para Foucault (1994), el sujeto refiere a las posibilidades a las que renunciamos porque estamos dentro de un imaginario sobre un deber ser -lo que se espera de nosotros social y culturalmente- que nos ocupará de manera constante e insistente a lo largo de la vida. Por ello, el sujeto no es en singular sino es la suma de representaciones externas que convergen sistemáticamente en el individuo. Para el mismo autor, el sujeto es una constelación de elementos habitados por el conflicto y la contradicción. Es un territorio de conexiones en el que el sujeto no es algo sino una travesía, hay atravesamientos. Siguiendo a Espinoza Proa (2012), “el sujeto se encuentra en cada instante atravesado: por fuerzas, por resistencias, por fantasmas, por señales, por deseos[...] el sujeto nunca *está*, en rigor no hay un sujeto, se haya siempre en camino” (p. 81). Posiblemente, la condición para la existencia del sujeto sea la de extraviarse en el camino, así nunca termina por definirse, no hay sujeto acabado, su andar demanda muchos caminos.

Ser maestro, campesino, varón, mujer, purhépecha, hijo mayor o hijo menor, son algunas de las ocupaciones constantes que conforman el proceso de desarrollo humano instaurado como ciclo de vida en el contexto de investigación, que al mismo tiempo se constituyen a partir de elementos que van moldeando al individuo para dar paso al sujeto. En este sentido, la sujeción es al mismo tiempo una negación a otras posibilidades de ser. Pero, no se trata de una negación *de facto*, sino del no reconocimiento del otro y lo otro en potencia de ser. Por ello, lo común y la comunidad quedan establecidas a partir de la no comunicación, a partir de lo que no se reconoce como propio. Así, aquel que se suscribe y sujeta a la imagen de varón y mujer en la “tradición” en la cultura local, renuncia a otras formas de relaciones sociales, humanas, afectos, roles, interacciones, trabajos, actividades, etcétera, porque la imagen lo sujeta y

empuja a cumplir con un orden establecido sobre lo que supone es el debe ser y saber ser. Valdría la pena cavilar acerca de que “lo que sabemos no alcanza a cubrir la totalidad de lo que somos (Espinoza Proa, 2012, p. 29). Y es que el individuo se desarrolla conforme a un ciclo y un esquema social previamente establecido; es decir, somos producto de la historia en distintos niveles, y cada nivel aporta mecanismos de sujeción distintos y diversos para que el individuo se sujete, devenga en sujeto. En un sentido estricto, somos un efecto, una travesía, un atravesamiento. Para (Parrini, 2007) el sujeto implica el reconocimiento del individuo a partir de que es nombrado. Es decir, la sujeción es una subordinación a un contexto o situaciones de manera que permitan que la carga cultural recaiga sobre el individuo y éste las incorpore de manera que haya un reconocimiento de ambas partes, una de pertenencia y otra de validación. No obstante, se trata de entender al sujeto en tanto que construcción histórica siempre una constante invención. Del mismo modo, para Levinas (1998), somos intervención, pues uno no es sino la huella del otro. Al mismo tiempo, la propuesta de Parrini y Levinas permiten dejar una puerta abierta para entender la sujeción como un proceso con cualidad de inacabada. Y esto significa, “que el sujeto es siempre, con o sin voluntad expresa, un excursus de sí mismo” (Espinoza Proa, 2012, p. 83).

Para Foucault (1994), ocupar la estructura social en tanto que sujeto refiere a un modo de habitar el mundo a través de una sarta de requisitos exigidos al cuerpo y la subjetividad, cabría agregar los afectos; entre ellos, acerca de cómo comportarse, como formar parte del mundo social, como negar aquello que en el imaginario no pertenece a nuestra concepción de ser culturalmente, como establecer relaciones afectivas y sociales con otros, aprender de nuestro círculo inmediato y mediato, participar socialmente de acuerdo con ciertas colaboraciones que hoy se denominan comunalidad, respetar aquello que nos antecede como cultura y en la cual estamos insertos, venerar el pasado, entre otros requerimientos. Al mismo tiempo, debemos entender por mundo social todo un conjunto de normatividades, límites y símbolos que organizan e idealizan a una sociedad y recaen sobre el individuo por medio de la *educatio* cotidiana, de la invitación constante a formar parte de la misma a través de una serie de eventos,

situaciones y hechos locales, que no es sino encaminar, doctrinar y sujetar a un individuo hacia la reproducción sistemática de ese conjunto de conocimientos, experiencias, conductas y ejercicios productos culturales que figuran como el medio de perpetuar la historia y la identidad. En este sentido, se trata de una insistencia a que el individuo actúe según el mundo-real construido, es decir, se vuelva sujeto de ese mundo y al mismo tiempo vigilante del orden que lo mantiene. Para Guillermo Núñez (2004), “el sujeto es siempre un sujeto social específico, culturalmente formado e históricamente condicionado” (p. 25). Por ello, el proceso de conformación y configuración del sujeto se da siempre dentro de marcos conceptuales y paradigmas sociales. Aquí podemos ligar al sujeto con el concepto de identidad al insistir ésta en que el individuo adquiera las propiedades de la cultura y quede sujeto a una estructura mayor que le otorga reconocimiento por ir cumpliendo con el conjunto de requisitos para pertenecer y cumplir con el deber y saber ser.

Este proceso de sujeción da paso a fenómenos identitarios de manera que se puede escuchar que un sujeto es portador y/o agente de la cultura porque cumple con especial suma el deber ser, eso le otorga una identidad que le permite diferenciarse de otros a partir de la negación de aquello que no forma parte del bagaje cultural de exigencias. Siguiendo a Núñez (Ibíd.), el sujeto se construye cuando es partícipe de las categorías sociales. Pero la identidad no es el fin último del sujeto, hoy en día es común escuchar sobre la necesidad de recuperar la identidad cultural; ello significa que no hay identidad única sino un conjunto de identificaciones en juego. Añorar una identidad definida nos sitúa en un contexto de multiculturalidad en el que la identidad como definición monolítica es difícil de conservarse pulcra en un mundo globalizado. Como ejemplo de ello volvemos a la condición de género expuesta previamente en el que se muestra el deber ser de la mujer en la cultura purhépecha local. Ser madre, esposa, trabajadora en la casa, en la que recae el honor y el prestigio de la familia, obediente, responsable, colaboradora, respetuosa hacia los demás, entre otras cualidades demandadas. Del varón se puntualiza el ser trabajador, proveedor, libre de vicios, participativo en los cargos

locales. En conjunto las características que se esperan de una mujer en el contexto entran en la categoría local de ser mujer y al mismo tiempo en otras subcategorías que la integran; bajo este esquema se espera que el individuo devenga en sujeto una vez que cumple con estas categorías normativas que permitan a la sociedad, como institución, reconocer que el individuo es un desdoblamiento de ella, reconoce la identidad del individuo en tanto que en algún punto son idénticos, son comunes. Sin embargo, el cambio social nos deja entrever que en tales definiciones hay deslices, lo que da lugar a redefiniciones.

Desde el psicoanálisis el sujeto puede entenderse como un yo estructurado como síntoma. Entendiendo por síntoma la carga cultural que tiene efectos sobre el cuerpo y la psique del individuo en tanto que orden disciplinario frente a lo que Freud denominaría libido, que podemos considerar como energía de vida libre e impulsora. Al respecto Lacan (1995), se pregunta, ¿por qué el sujeto cuanto más se afirma como yo, más se aliena? Una de las respuestas prontas la encontramos en los lances de renuncia que suceden al individuo una vez sujeto de la cultura. Pues mientras se ocupa de ir encarnando y ocupando los lugares que la cultura le demanda, éste va renunciando a múltiples posibilidades de construirse e inventarse, de ser. Así un indígena purhépecha deberá ir cumpliendo con las solicitudes de ser niño, niña, hombre, mujer, campesino, resinero, ama de casa, suegra, suegro, nuera, artesano, artesana, etcétera, irá perdiendo la oportunidad de ser partícipe de otros sistemas materiales, mentales, corporales y simbólicos posibles de encarnar. Por ello, para Pedroza (2004), el cuerpo es el depositario del yo. Porque el cuerpo es la materialidad más próxima a ser alcanzada e interpretada por la cultura. Al cuerpo le es asignado un género y el género es una interpretación de la biología. Al respecto es fundamental ir entendiendo que el cuerpo es uno de los principales artífices de la transformación, no sólo individual, sino colectiva, ya que puede considerársele como el lugar y materia donde se simula la cultura históricamente creada, inventada, y de esa derivación, heredada. En este mismo sentido Sánchez et al. (2011), apuntan a entender la pulsión como relacional a cada sujeto. En otras palabras, aquella energía que mueve la vida y la muerte en el individuo

está sujeta a lo social; es natural-biológica y cultural. Desde Morin (1974), podemos hablar del sujeto como biología culturizada. Lo anterior tiene relación con la propuesta de Cuéllar (2011), quien alude a que el cuerpo del sujeto no es el sujeto. Es cuerpo del lenguaje como sistema simbólico de la cultura. En sentido estricto, el cuerpo es de la cultura. Desde esta perspectiva, para que la cultura continúe ésta requiere de la incorporación de la cultura. Y en esta continuidad la cultura se actualiza de acuerdo con las condiciones materiales, políticas, económicas, etcétera, generando múltiples situaciones culturales, de tal modo que, el cuerpo queda sujeto a alguna o algunas de las distintas condiciones-mecanismos de sujeción.

Siguiendo la perspectiva psicoanalítica, el yo se construye en relación con el otro, le es correlativo apunta Lacan (1995). También hay que considerar que al retomar de Lacan el concepto de alienación hay que adentrarse a los procesos que el individuo experimenta cuando el peso de la cultura tiene efecto sobre él, de tal modo que, se trata de distintos y diversos procesos complejos de interiorizar la cultura, reproducirla sistemáticamente y finalmente de pasar a ser sujeto de la cultura. Así, podemos hablar de sujeto de género, sujeto económico, sujeto político, sujeto tecnológico, sujeto jurídico, etcétera. Sin embargo, la apuesta de los estudios de género apuntan a hacer consciente al individuo de sus procesos de subjetivación para emprender algunas acciones que permitan ser sujeto de género desde otra experiencia; es decir, de hacer consciente que lo que hoy conocemos que como saber ser y deber ser varón y mujer es sólo una opción dentro de un conjunto de posibilidades. Así mismo, flexibilizar los esquemas y representaciones histórico-políticas que las anteceden. En esta última propuesta, la relación entre el individuo y el mundo se puede tornar tensa porque causa contradicciones en los procesos que se consideran como naturales en la conformación del sujeto. Hablamos por ejemplo de las identidades gay, lésbicas, transgénero, queer, que escapan a los estereotipos hegemónicos de género, aunque las identidades binarias masculino-femenino también entran en conflicto porque los procesos de conformación del sujeto evidencian que éstas no son acabadas, contrario a ello, se les ha otorgado

flexibilidad al modificar roles, valores y relaciones con respecto al sistema heteronormativo histórico.

Para Alain Badiou (2009), el sujeto es escisión del individuo entre lo Uno y lo múltiple, entendiendo lo Uno como el individuo en singular, mientras que lo múltiple refiere a la acumulación histórica de la humanidad, es decir, la cultura como producto-creación histórico. Bajo este efecto, sujeto es un individuo con posibilidades de moverse en la cultura y al mismo tiempo es forzado espacial y materialmente a ocupar un lugar determinado en la estructura social en tanto que forma parte de un conjunto de límites cuantitativos y cualitativos. Siguiendo a Badiou (2009), el sujeto es una construcción yoica que no escapa a las circunstancias del contexto, es decir, en cuanto a que existimos, somos nosotros y las circunstancias que nos han traído a este lugar-tiempo. Para Morin (2016), “ser sujeto es situarse en el centro del mundo tanto para conocer como para actuar” (p. 43). La idea de Morin sugiere precisamente que el sujeto es medición entre sí y el mundo social. Y el tiempo y el espacio son cambiantes, por tanto, la configuración del sujeto está medida por las condiciones de la realidad social vigente. De este modo, los procesos de subjetivación entendidos como medios de otorgar sentido a la experiencia de habitar la realidad, dan vuelta. Podemos aclarar este proceso bajo comparación generacional de sujetos jóvenes. Mientras que las generaciones pasadas experimentaban el mundo a través del hacer y de la empiria, hoy los jóvenes, en casi cualquier contexto incluido el purhépecha, se vuelven sujetos mediados por dispositivos tecnológicos inscritos en la cotidianidad, lo que genera nuevas formas de producir subjetividades como lo refiere Gabriel Medina (2010) en su abordaje de tecnología y juventudes; por tanto, de nuevas experiencias de conectar e interactuar con el mundo, de dar significado a la realidad vivida.

El sujeto es aquel que ha hecho de su yo un reflejo de la realidad social ya que pertenecer a la cultura es ser un reflejo en el espejo del mundo social. Por tanto, para acercarnos al sujeto, Sánchez, et al. (2011) aluden a la propuesta de la complejidad de Morin y por medio de ella reconocer la distinta naturaleza de los sustratos que lo

constituyen como ser humano e ir articulando las diversas dimensiones socioculturales que hacen del individuo un sujeto multidimensional. En un sentido estricto, se trata de hacer una historia del sujeto. Del mismo modo Baudiou (2009), propone que para pensar o reflexionar en torno al sujeto hay que escindirlo; en este caso, se trata de elaborar y considerar su historia particular en un contexto dado. Recuperando el pensamiento de Morin (2006), el sujeto no es una esencia, un Yo puro, una identidad irreductible. Es una noción que supone una infraestructura formidable y compleja de conceptos físicos, biológicos, lógicos, organizacionales y *sui generis*.

Hasta aquí tenemos algunas pistas para comprender los procesos que convierten al individuo en sujeto de la cultura bajo distintas condiciones. Desde Foucault (2005 [1975]) la ocupación del individuo en la sociedad parece ser una búsqueda sistemática de cumplir con las condiciones que le permitan formar parte de la misma según los esquemas normativos, y aparatos vigilantes y castigantes. Las propuestas de Badiou (2009) y Morin (2006), nos dejan claro que el sujeto no es sinónimo un Yo individual sino de una mediación social entre las posibilidades de ser y las restricciones y/o encauzamientos sociales. Es pertinente recordar que cuando se hace referencia a *lo social*, referimos a un producto histórico que ha condicionado políticamente distintas experiencias sociales, por ejemplo, lo rural, lo indígena, lo urbano, la metrópoli, la ranchería y cualquier otro escenario geográfico-psicosocial. De este modo, cuando hacemos referencia a estas formas de lo social inmediatamente aparece una imagen sobre lo que supone conforma la vida en las mismas. Respecto a las representaciones sociales que influyen en la configuración de género en contextos indígenas regularmente se piensa en varones valerosos, intrépidos, sabios, naturalistas, etcétera; mientras que para las mujeres remite a conocedoras de la naturaleza, abnegadas madres y esposas, las portadoras de la cultura, responsables del honor familiar, entre otras. Se trata en sí, de abordar y reconocer al individuo varón-mujer como sujetos genéricos insertos en categorías sociales sobre lo masculino y lo femenino, que al mismo tiempo dejan abierta la definición que semánticamente escapa a sus significados. Es decir, el

nombramiento de una realidad genérica institucional niega aquello que forma parte de la misma.

Cuando referimos a contextos indígenas muchas veces resulta complicado pensar que se trata de un producto histórico en construcción que ejerce influencia sobre los individuos que la componen, que no es esencial, que es un producto/fenómeno psicosocial; por tanto, lo social permite hablar de sujeto en plural porque los procesos de conformación son diversos. Aunque la propuesta teórica desde la que he abordado al sujeto parece reducirse a un solo camino para que el individuo se adhiera a la cultura, contrariamente, los campos de acción se flexibilizan y las posibilidades se diversifican. Desde el psicoanálisis freudiano el sujeto es la búsqueda constante del deseo, un deseo que se encamina hacia un yo ideal formado en la negociación del individuo y la cultura. En Lacan el sujeto es un yo producido a partir de la imagen del otro (Lacan, 1965). Sujeto es reconocer el yo dentro de el otro y Otro como ideal en constante elaboración dentro de situaciones socialmente elaboradas o producidas.

Ahora bien, ¿en qué medida podemos hablar de la construcción de un sujeto permanente en un mundo cambiante? Más centradamente, ¿por qué el sujeto de género se resiste al cambio en nuestros días? Para responder a tales interrogantes será necesario plantearnos algunas más. ¿Qué cambia? ¿cómo cambia? ¿por qué cambia? y ¿quiénes cambian? como sujetos de género. Las contestaciones, para nuestro contexto de investigación, tienen que ver con los procesos psicosociales que tienen lugar en los distintos niveles sociales; es decir, desde lo micro a lo macro. En este sentido, podemos entender que los cambios en el nivel local son influidos por lo global y eso constituye una situación de glocalidad. Así, los elementos que constituyen una sociedad indígena, rural o provinciana, son trastocados y adquieren cualidades exteriores. En este sentido, vemos que la sexualidad y el cuerpo responden a condiciones que no necesariamente tienen que ver con lo local, sino que tienen un fuerte vínculo con el exterior de manera que ambos son susceptibles de transformar. Así, el cuerpo y sexualidad en los contextos en mención siguen la lógica de la economía global. En un mundo que se

mueve a altas velocidades pareciera que la únicas verdades que se sostiene son aquellas que históricamente han petrificado nuestro papel en lo social. El ser varón y mujer. Y no es que este binario tradicional sea un garante de certidumbre, sino se trata de que es lo único que hemos sabido teatralizar, el binario varón-mujer los hemos in-corporado como una extensión del mundo natural, hemos hecho de las figuras que lo componen algo mítico y monumental. Al mismo tiempo, vivimos una hipersexualización de la vida cotidiana basada en la exaltación de atributos que integran este sistema; de tal suerte que, hoy parece afianzarse con mayor fuerza dicho sistema sexogenérico. La respuesta a la pregunta quiénes cambian será, cambian los individuos en tanto que pasan a ser sujetos. En este entendido, si las condiciones sociales se actualizan periódicamente, los procesos de sujeción a la cultura o situaciones culturales serán una transformación continua. Qué cambia, cómo cambia y por qué cambia tienen una relación estrecha con la pregunta anterior. Cambia aquello que ocupa al sujeto en un marco social. El cuerpo y la sexualidad aparecen como medios para experimentar la realidad a través de una performatividad exigida por las condiciones históricas y políticas de cierta época. Entonces, vemos que ambas están sujetas a la transformación y la permanencia. Transformación porque el contexto histórico temporal nunca es el mismo y permanencia porque la in-corporación de las estructuras históricas con las que hemos construido el mundo están tan arraigadas que asomarnos a otras formas de socialización y relaciones humanas genera desconcierto, por eso, se vuelve “necesario” volver a la certidumbre, a las estructuras ancladas en el pasado. En este caso, el discurso en el que el binario varón-mujer, como elementos centrales para la sociedad, aparece como natural.

Hasta aquí hemos abordado al sujeto como un ente que parece acabado, un sujeto cuya condición para su existencia es la de formar parte de la cultura. En este proceso el individuo se establece como sujeto de dicho conocimiento, de modo que, éste buscará apegarse a dichas condiciones. Hasta la década de los setenta del siglo XX la cultura estaba definida por conceptos más o menos enmarcados en la modernidad. Además, la religión, la ciencia, la política, entre otras instituciones sociales estaban bien definidas.

En este periodo el sujeto se adhería a la cultura hasta entonces considerada como absoluta, de modo que, los procesos de sujeción estaban bien localizados. En términos de género, hombres y mujeres eran identidades jurídicas, religiosas y médico-científicas. A partir de los años 1970 tienen lugar una serie de cambios en todos los niveles de la sociedad; desde lo médico y religioso, pasando por económicos y científicos. Por ejemplo, para la medicina psiquiátrica la homosexualidad deja de considerarse una enfermedad mental, lo cual abre las puertas a pensar el sexo-género más allá del sistema binario normativo. En términos económicos el sistema global evoluciona de un capitalismo de producción en serie a un sistema de acumulación flexible y las repercusiones de este sistema llegan a contextos antes no pensados. Los grandes Estados nacionales se disuelven y la caída del comunismo deja claro que el capitalismo está presente en la mayor parte del globo. Con ello, las grandes verdades sobre las que se constituía el sujeto se caen para dar lugar a otros procesos de configuración. El sujeto de hoy se ve envuelto en una profunda vorágine de información visual, tecnológica, mediática y científica que lo sitúa en otro nivel de pensamiento y experiencia. Con ello, los procesos-eventos que referían al sujeto en la modernidad son rebasados por lo que para algunos autores figura como pos-modernidad. Este periodo, al que se le suma el prefijo pos, tiene ciertas características. En relación al sujeto podemos articular que para unos el sujeto está en crisis al referir a que los procesos que lo configuraban se han diversificado. Ahora se alude a un sujeto multicultural.

Al respecto convendría reflexionar en torno a la necesidad de las personas de adherirse a algo que les brinde cierta seguridad en un mundo mediado por la hiper-velocidad y el consumo. Retomando a Rodríguez Nicholls (2010), el renovado interés por la familia, la comunidad y la búsqueda de las raíces se relaciona con una necesidad de vínculos seguros, estables y duraderos en un mundo cambiante. Con ello, quiero repensar el proceso de reivindicación étnica que actualmente se vive en Cherán en el que muchos de sus alcances están vinculados con personas ajenas al pueblo que ven en éste una posibilidad de certeza ante una realidad volátil. Sin embargo, los movimientos de este tipo me parece que forman parte del catálogo de opciones ofrecidas a los individuos

como estilos y modos de vida distintos al llamado capitalismo pero en su lógica siguen el mismo ritmo y moneda de cambio. Es decir, lo que encierra la mística de lo indígena tiene que ver con la necesidad de los individuos de sujetarse a algo que les permita cierta identificación con un común en un mundo desarticulado. Finalmente, los procesos de sujeción están mediados por la cultura, por los dispositivos de la cultura.

Uno de los dispositivos culturales que históricamente han otorgado mayor certeza a los individuos dentro de sus sociedades es la noción de tradición. Esta ha figurado como un elemento central en la unidad social ligada a la idea de vivir en comunidad. A continuación abordaré el tema de la *traditio* para profundizar en la intersección entre el sujeto y la tradición.

3.3.1 *Sujeto y tradición*

¿Cuál es el papel de la tradición en la conformación del sujeto? y ¿cuál es el lugar del sujeto en la tradición? En las culturas indígenas la tradición figura como un elemento importante para su continuidad histórica. En el uso común ésta engloba un conjunto de conocimientos, conductas, reglas e instituciones que fungen como mecanismos de transmisión de la cultura. Por lo anterior, me parece conveniente reflexionar en torno a ambos conceptos para tener un panorama más completo sobre lo que sucede en el campo de lo social y la cultura. Cuando pensamos en la tradición regularmente hacemos referencia a un saber hacer o una expresión cultural inserta en una temporalidad y una dimensión espacial específica. Es decir, aludimos a la manera de elaborar una olla, un rebozo, comida, o algún otro artefacto considerado artesanía, etcétera, o a una danza que se ejecuta en una festividad especial. No obstante, cavilar sobre la tradición en los fenómenos socioculturales configuratorios del sujeto, y más específicamente sobre lo que constituye las identificaciones de género merece poner atención especial, sobre todo, al tener en cuenta que se trata un contenido cultural histórico social que más que fluir de una generación a otra, influye en quienes la habitan porque hay una incorporación de la cultura en el individuo, por tanto ese contenido no es estático, pues in-corporar implica añadir contenidos simbólicos a la carne, implica significar el cuerpo

Esta in-corporación, a diferencia del conocimiento de un saber hacer o de una expresión festiva que son más fáciles de pensar en términos de entrega-recepción, la tradición desde el sujeto conlleva una significación en lo más íntimo del individuo, una encarnación de la cultura que parece permanente. No obstante, es el lugar desde donde se configura el sujeto, por tanto, donde se re-configura. Aún bajo la idea de que la tradición es lineal, cualquier actividad humana está sujeta a la complejidad que cada persona aporta por el sólo hecho de formar parte de procesos mentales, fisiológicos y materiales del mundo humano; en este sentido, la tradición se vitaliza.

En el caso del género y la tradición, la segunda trastoca directamente en el individuo, por tanto, las cualidades con las que opera son específicos. Tradición se desprende del latín *traditio* y refiere a la transmisión de algo hecho de generación en generación. Bien pueden ser noticias, doctrinas, ritos, costumbres, entre otros.⁶⁸ En este proceso se hace referencia a algo que aparentemente no forma parte del individuo en tanto que corpóreo pues se trata de un conocimiento fuera de él en fase transmisión. Desde la perspectiva que nos cercamos a la tradición y el sujeto veremos que en esta dialéctica no se trata únicamente de una recepción-transmisión aunque es común que tenga lugar. Mejor dicho, se trata de una acción que tiene lugar en la in-corporación y la subjetivación de tal modo que existe la posibilidad de que la recepción sea traducida y entonces adquiera la cualidad de transformación, transición, transmutación, de transitar.

Hasta ahora vemos dos posturas frente a la tradición, cabe aclarar que se trata de perspectivas insertas en contextos denominados indígenas por lo que la tradición figura como fundamental en la definición de las mismas. La primera vislumbra la tradición como un contenido que se recibe y transmite generacionalmente sin alteración alguna, en palabras de Herrejón (1994), podemos aseverar que se trata de una yuxtaposición generacional de contenidos de la tradición. La segunda visión admite que en la tradición

⁶⁸ Revisión de la RAE <http://dle.rae.es/?w=tradición&m=form&o=h> consultada el 2 de junio de 2015

se da un fenómeno de traducción, transición y transformación de la misma por más mínima que sea, pues se trata de que cada generación social aporte desde su experiencia a la historia cultural acumulada. Desde esta percepción la tradición es un fenómeno histórico, social, cultural y contextual. A continuación desarrollaré algunas reflexiones en torno a estas dos perspectivas en torno a la tradición. La primera la he denominado museo y la segunda dispositivo, además una tercer reflexión en torno a la tradición como transición.

3.3.2 Tradición y museo

Pensar la tradición en la configuración de identidades de género implica dos temporalidades. Una lenta que parece no sufrir cambios. En esta temporalidad encaja aquello que se presenta como fijo, que camina al ritmo de la larga data. La otra temporalidad ocurre de manera más rápida y con múltiples dimensiones, es una temporalidad que interviene directamente sobre los cuerpos, las identidades y las sexualidades, responde más bien a un encuentro entre el individuo y el ahora.

Retomando la situación en la que se da la relación entre tradición y contextos indígenas, mucho se ha abonado sobre el papel fundamental de la primera en la continuidad de los segundos. Sin duda, la tradición figura como referente para los pueblos indígenas, pero no es sino hasta que estos adquieren un perfil polítocultural que los incentiva a delimitarse, autodefinirse y asumirse diferentes, que la tradición se vuelve fundamental. En este sentido, la tradición figura más como un mecanismo de guardia pues busca que aquello que pertenece a sus límites adquiera las cualidades que la definen para así mantener un control sobre lo propio y lo ajeno. Entonces, la tradición aparece como sinónimo de lo sagrado, pues refiere a un estadio que da forma a la cultura que distingue a una sociedad de otra. Desde la perspectiva de Agamben (2005) se trata de consagrar lo humano para que sea reverenciado, tratado con especialidad, y sobre todo, considerado un referente máximo de determinada cultura. En efecto, la tradición es sacralizada, y ello refiere a que algo que era de uso humano o pertenece al plano de los humanos es arrebatado a los mortales para colocarlo en el terreno de los dioses. En otras

palabras, promueve, legitima e intenta reproducir un conjunto de atributos esperados (y muchas veces deseados) por y para quienes constituyen dicho contexto cultural.

Cuando la tradición adquiere un papel preponderante como referente de la cultura es porque ha sido asumida como mito en el sentido de que aparece como un pasado fabuloso derivado de un hecho real o histórico del que se desprenden historias sobre un origen o estado armonioso que pretenden generar modelos de vida a los que la sociedad debe ajustarse. En sí, se trata de pensar en la tradición como un estadio de la cultura en tiempo pasado que se vislumbra o aprecia con armonía, fraternidad y hermandad. Tal modo de percibir el tiempo pretérito y el lugar de la tradición lleva a pensar que este estadio de una sociedad fue mejor.

Cabe decir que la recurrencia al pasado como tiempo perfecto tiene que ver con lo que A. Arnhold (2007) apunta respecto a un sistema tradicional que sólo aparenta estar en armonía, en equilibrio, y esto es porque no se cuestiona. A su vez, el no cuestionar tiene relación directa con aquello que se recuerda del pasado, o mejor dicho, el modo cómo se recuerda éste. Regularmente un periodo sin conflictos, sin cambios, sin variables sociales. Al respecto, la memoria social parece recordar aquello que anhelamos pero que no corresponde a cabalidad con la realidad ya que esta última es compleja, llena de contradicciones, tensiones, entre otras condiciones de la complejidad humana. Siguiendo a Arnhold (Ibíd.), “pareciera que recurrir al pasado bondadoso es una forma de evitar la reflexión sobre algo incómodo, inconveniente o hasta doloroso” (p. 33), de la historia que nos acompaña, que cargamos y de la que provenimos. Eso nos lleva a preguntarnos de acuerdo con Jean Chesneaux (1985), si una sociedad tendrá siempre la necesidad de definir su pasado; del mismo modo, si éste es fundamental para definir su futuro. Aunque evidentemente podríamos acotar sobre qué pasado y cómo se define éste, pues como vemos, regularmente se recuperan sólo algunas dimensiones del mismo. Asimismo, convendría cavilar en torno a la tradición como mito, que, siguiendo a Barthes (1983), se trata de un habla. Un habla que define la vida en términos de lo que se dice debe ser cierta sociedad o se imagina una sociedad a sí misma.

Para la psicología social (Mendoza, 2001; 2004), el recuerdo tiene que ver con la memoria y el olvido enmarcados por la historia. Pero a diferencia de la historia como disciplina -al menos desde las versiones dominantes-, la psicología social se ha enfocado en la memoria como elemento social para activar el recuerdo, específicamente la memoria social. Y es que para la historia y/o la memoria histórica lo sucedido en el pasado está anclado a un dispositivo de control del recuerdo. En un sentido estricto, se trata de la institucionalización del pasado a partir de distintos artefactos que evoquen una historia en singular. Entre estos artefactos encontramos los museos, los actos cívicos conmemorativos, los desfiles, el uso de ciertos símbolos como banderas o himnos, entre otros, que petrifican la historia en una magna historia. Retomando la idea de Agamben (2005) respecto a la sacralización, se trata de trasladar la cotidianidad al museo. Para la memoria social no hay una historia sino múltiples historias. Cada una con una carga de verdad, experiencia y verosimilitud pues en conjunto dan forma a un hecho histórico conformado por múltiples historias enmarcadas en un tiempo determinado. Del mismo modo, Margarita Dalton (2010), desde la *Teoría de la historia*, apunta a que la conciencia del ser es nuestro ser y la conciencia radica en un espacio y en un tiempo determinado. En palabras de Jorge Mendoza (2001), este conjunto de múltiples historias funcionan como recursos para la reconstrucción del pasado, de su recuperación. A diferencia de la memoria histórica que intenta imponerse mediante decretos o prohibiciones, la memoria social emerge a través de relatos y significados colectivos (Halbwachs, 1950; Fernández Ch., 1991, 1994). Siguiendo la perspectiva anterior podemos ver que la tradición en tanto que museo conforma un dispositivo de institucionalización del recuerdo, por tanto, de la historia. Qué se dice sobre la historia depende mucho del control de la memoria y el olvido.

Las rasgos identitarios de la cultura a partir de los cuales se activa la tradición adquieren fortaleza en la medida que es necesario autoreconocerse frente a otros, desde otras sociedades y culturas hasta el propio Estado. En el caso de México esta perspectiva de la tradición va de la mano de procesos étnicos en los que los grupos y/o

pueblos indígenas buscan demandar, o negociar en el mejor de los casos, derechos que hasta el momento les han sido negados, violentados, arrebatados o no reconocidos. Finalmente se trata de contextos históricamente olvidados, denigrados, explotados, subsumidos y al margen de las economías y políticas Estatales y globales. Muchos de estos contextos experimentan el capitalismo actual de la manera más violenta y cruel junto con otros grupos reconocidos como vulnerables. Por ello, en estos procesos y contextos la tradición es considerada el referente máximo que rige la vida al interior de una sociedad. La cuestión es que aunque parece que el ejercicio de la tradición en estos procesos se da con fines específicos, los discursos que genera influyen en la dinámica cultural de modo tal que para el grupo social pueden parecer absolutos. Entonces se genera una afanosa situación en la que la sociedad valida la tradición como máxima que debe permanecer inalterada y no reconoce o logra ver los cambios productos de la propia vida cultural.

Desde nuestra perspectiva esta interpretación de la tradición pretende museificar el mundo. Reincorporando nuevamente la propuesta de Agamben (2005), esta conversión de la vida al museo es una imposibilidad de hacer uso de lo humano en un aparador que separa lo vivo de lo inmóvil en donde esto último es un intento de encapsular la cultura en el tiempo. Para Agamben, el museo puede coincidir hasta con un grupo de individuos (en cuanto que representan una forma de vida que se quiere, anhela o desea preservar o rescatar). Todo puede convertirse hoy en museo (Ibíd. p. 110). Agregaré que esa forma de vida, cuya intención es mantener en el tiempo, llega a consolidarse como el motor de la museificación al insistir en la recuperación o en la vuelta a ella. Agregaré que esta perspectiva sustenta muchas intenciones sobre la patrimonialización de la cultura o convertir la cultura en patrimonio, hoy en día muy socorrida. Cabe decir que esta lógica de la tradición llega a insertarse en una dinámica de beneficio para algunos a través de la explotación de estas culturas por medio del turismo cultural, turismo revolucionario, de la gestión de proyectos, de la gestión de investigaciones académicas, entre otras, que lo que reproducen es un *status quo* de poder y control que beneficia a un sector específico. Así mismo, en el intento de recuperar la vida pasada se puede dar

el fenómeno de la invención de la tradición como lo expone Erick Hobsbawn (2004) en su famosa obra *La invención de la tradición*. Bajo la perspectiva de la tradición como museo vemos que ésta se funda como aparato legitimador del ejercicio del poder soberano con distintas máscaras.

3.3.3 *La tradición como dispositivo*

En otra perspectiva, la tradición puede ser entendida como una tecnología del yo; en tanto que funge como medio de subjetivación (Foucault, 1990) y como un dispositivo de control (Agamben, 2011). En otras palabras, la tradición como elemento fundamental de un sistema cultural influye en la conformación del sujeto para vivir dentro de los límites que la constituyen. En este sentido, siguiendo nuevamente a Agamben (1998), la tradición define una forma de vivir en sociedad; definición que encierra la fuerza y la energía para contenerla y/o encauzarla. De este modo, la tradición integra un conjunto de artefactos culturales que actúan para que el individuo poco a poco adquiera las características biopsicosociales que lo insertan en un mundo histórico mediante su regulación constante. Lenguaje, género, religión, salud-enfermedad, cargos, ciclo de vida, forman parte de estos artefactos. Bajo este efecto, la tradición es la praxis constante de la incorporación del mundo histórico a través de los múltiples artefactos de la cultura.

La cultura no existe fuera del tiempo, y por eso la cultura no existe sin tradición, expresa Herrejon (1994) en su texto *Tradición, esbozo de algunos conceptos*. Sin embargo, la praxis del hombre no se da en la nada, ya que surge en un contexto histórico, temporal y espacial que la sujeta a un sistema político-cultural. ¿A qué me refiero? A que la cultura integra una serie de representaciones y significados sociales que estructuran dicho sistema. Siguiendo a Foucault (1977), un sistema cultural es un conjunto de aparatos y medidas cuya finalidad es la de adherir a quienes la habitan a sus límites, es decir, educarlos de acuerdo a lo que se ha superpuesto como necesario y valioso para la perpetuación de la cultura y la sociedad. Volviendo a la postura de Agamben (2011), la cultura puede entenderse como un conjunto de dispositivos que

encierran un conglomerado de prácticas y mecanismos en todos los niveles que tienen por objetivo obtener un efecto más o menos inmediato, el de la adhesión del individuo a sus modos. Herrejón (Ibíd.), expone que la tradición busca la perpetuación de la vida, no obstante, la tradición bajo la perspectiva de funcionar como dispositivo cultural y tecnología del yo, no perpetúan la vida sino las condiciones en las que ésta, como fuerza y energía (bios), ha sido encauzada, interpretada y des-naturalizada bajo molde de la cultura. Esto significa que la vida en la tradición está sujeta a la disciplina, a la educación, al conocimiento, al saber, y a la transmisión generacional de todo como un conjunto, de ahí que para Herrejón la tradición no se da como un proceso individual sino en un grupo social. Ante ello, la tradición implica una constante vigilancia social que permita el éxito de la perpetuación no de la vida sino de la cultura o de ciertas expresiones de ella, cuestión que afianza la tradición como un dispositivo. Por ende, que la misma sea un referente para la normalización y un medio para la configuración de sujetos dignos de portarla, los denominados agentes de la tradición. Aquí vemos la correspondencia tradición-dispositivo-sujeto. Por lo anterior, apunto a que la tradición sucede en el nivel subjetivo en tanto que instituye un modo de percibir, organizar, estructurar y dar sentido a la experiencia del mundo.

Retomando la idea de tradición como tecnología podemos ir vislumbrando, de acuerdo a Foucault (1990), que las tecnologías se tratan de medios sociales de subjetivación en tanto que una tecnología es “un proceso de construcción de sentido [de realidad] que los sujetos realizan en el marco de determinados condicionamientos socioculturales y materiales...”. Para (Medina, 2010), la tecnología se trata de la significación de la realidad vivida a partir de un sistema de códigos compartidos. Foucault propone cuatro tecnologías; desde nuestra perspectiva, la tradición cabría bien en dos de ellas: las tecnologías de poder y las tecnologías del yo. Las tecnologías del poder “porque determinan la conducta de los individuos, los somete a ciertos fines de dominación y consisten en una objetivación del sujeto”. Ahora bien, respecto a las tecnologías del yo, “permiten a los individuos efectuar, por cuenta propia o con la ayuda de otros, cierto número de operaciones sobre su cuerpo y alma, pensamientos o conductas o cualquier

forma de ser obteniendo una transformación de sí mismos con el fin de alcanzar cierto estado de felicidad, pureza, sabiduría o inmortalidad” (p. 49). Quiero enfatizar que desde esta lectura, la tradición como tecnología y dispositivo es generadora de mecanismos de subjetivación que llevan al individuo a sentirse parte de un sistema social al reproducir sistemáticamente un conjunto de valores, conductas, conocimientos, jerarquías y festividades que lo sujetan a una realidad construida históricamente. Así, un dispositivo es aquello que “tiene la capacidad de capturar, orientar, determinar, moldear, interceptar, controlar y asegurar los gestos, las conductas, las opiniones y los discursos de los seres vivos” (Agamben, 2011, p. 257). El dispositivo se funda como un medio para el ejercicio del poder en conexión con la cultura, pero no de la cultura en cotidiano, sino de la cultura como institución estructurante. Siguiendo a Butler (2001), la emergencia del sujeto se da dentro de marcos sociales articulantes mediante la internalización de sus contenidos. Es decir, hay un recurso retórico-performativo que insta al individuo a adherirse a lo social; se trata de una emergencia discursiva del sujeto. En este sentido, la tradición funciona como “un dispositivo de regulación a través de una serie de rituales minuciosos” (Agamben, *Ibíd.* p. 98) que buscan encauzar y restringir al individuo dentro del sistema normativo y válido para la sociedad en cuestión. En sentido estricto, se trata de generar individuos incorporados e incorporados en la cultura. Por consiguiente, la tradición opera a través de representaciones sociales acerca de los que implica formar parte de cierta sociedad y su cultura. Los contextos indígenas y rurales son ejemplos recurrentes de estos efectos.

La sujeción implica una subordinación fundamental (Butler, *Ibíd.*), el sujeto es el efecto del poder. En este esquema, el individuo queda como sujeto a ciertas formas de sentir, pensar y actuar, de incorporar el mandato de la cultura en la subjetividad e incorporarla en su materialidad. Ello permite al individuo, una vez sujeto de la cultura, reproducir sistemáticamente la performatividad corporal y mental. El sujeto se vuelve portador del poder que lo ha formado, construido y cubierto; en este sentido, se reproduce reiteradamente la cultura. Siguiendo la idea de tradición como dispositivo, ésta insta en el sujeto un modo de ver e inscribirse en el mundo histórico, es decir, genera un

sometimiento psíquico (Butler, *Ibíd.*), que permitirá al sujeto incorporar las normas de lo social que en palabras de la misma autora “el precio de la existencia es la subordinación” (p. 31). Por ejemplo, modelos “tradicionales” esperados y deseados, legitimados y sancionados, de ser varón y mujer en las poblaciones indígenas y además la manera en la que estos se insertan y funcionan en lo social están sustentados en este tipo de medios de subjetivación que logran adentrar al individuo en una realidad natural, heterosexual, imaginada y estereotipada sobre lo que se ha configurado como comunidad indígena. Retomando a Medina (*Ibíd.*), los dispositivos son medios para producir procesos de significación y sentido de realidad.

3.3.4 Tradición como transición

Esta perspectiva replantea la idea de tradición como una traducción de la cultura y la adaptación a la emergencia-realidad social en cada contexto. En este enfoque la tradición se entiende como una comunicación entre el pasado y el presente, pero pone énfasis en la comunicación entre estos. Por tanto, la tradición no es mera transmisión en la que simplemente se da por sentado que lo transmitido es recibido sin modificación alguna por el receptor [...] la tradición como comunicación implica que la transmisión siempre es una traducción (Jacinto, A., 2001, p. 65) y ese acto de traducción (traducir) implica una apropiación de lo transmitido que dará sentido a determinada realidad, es decir, la tradición figura como una mediación entre el hombre y el mundo social-histórico. En otras palabras, otorga sentido de pertenencia y existencia dentro de un conjunto de normatividades sociales experimentadas como cultura. En este sentido, hablamos de la capacidad de hacer y de creatividad que poseen los individuos como un potencial de apropiación y transformación del mundo biosocial. Al mismo tiempo, traducir es traicionar, siempre, ya que no hay traducción en la que el contenido de la tradición pase totalmente de un registro a otro sin alteración alguna. Si ese es el caso, la capacidad del individuo para aportar a la historia de la humanidad habrá cesado.⁶⁹ Desde esta perspectiva, se trata de entender la tradición en relación íntima con el sujeto y de las posibilidades de creación, transformación y permutación de la cultura; por

⁶⁹ Tradición y Traición se desprenden de la misma etimología latina *traditio*.

tanto, de la perpetuación constante, insistente e incesante. Pertinaz. Aludimos entonces a que el cambio significa siempre transformación. Por tanto, me parece que la intención de una generación humana será la de aportar y dejar huella en el mundo histórico que comparte y construye, cuya finalidad sea legar algo que perpetúe el bios y la cultura; es decir, la actualice en las mejores condiciones posibles y deseables. Por lo anterior, la transformación de la tradición será transmitida a la siguiente generación una vez traducido su contenido; entonces, se instaura un ciclo de transmisión, recepción, asimilación, apropiación, in-corporación y reflexión de la cosa transmitida. Aquí, el lugar y papel del sujeto es fundamental. Por consiguiente, la tradición adquiere la dimensión humana más íntima, la subjetividad. En palabras de Herrejón, la tradición en su sentido adecuado de permanencia y cambio seguiría desempeñando su función en la cultura (1994. p.124), la de estrechar la relación entre hombre y sociedad. En este punto resulta fundamental re-pensar si el ser humano puede vivir sin sujeciones o anhelar una vida social sin dispositivos. Desde esta propuesta, no hay forma de heredar la tradición sin traición. No obstante, la lectura a la que nos hemos acostumbrado sobre la misma, aquella que remite a la transmisión permanente e inalterada de la cultura, genera cierta culpa producto de la adquisición del don y el deber para formar parte de la *communitas* o comunidad, que empuja a silenciar la traición y a no reconocer-estimular la transición.

3.3.5 Tradición-es

Sin duda, la tradición puede comprenderse desde diversas aristas y múltiples interpretaciones, algunas de ellas ya las hemos abordado. Para algunos, la tradición es fundamental en la constitución y continuidad de las sociedades, sobre todo las consideradas indígenas, pues ella representa asegurar la transmisión de lo que supone es su núcleo cultural de origen ancestral que el caso de pérdida denotaría un sinsentido cultural, por tanto, debe mantenerse firme e inalterada, se aceptan algunos cambios pero siempre es necesario volver al pasado para preguntarse sobre el presente. Los fenómenos de patrimonialización entran en este esquema. Esta interpretación es la que hemos denominado museo. Bajo este criterio la permanencia de las sociedades indígenas radicarán en el rigor con el que sus individuos sean sometidos a la misma a

través de la in-corporación a la cultura mediante distintas instancias que la componen y que figuran como elementos otorgadores de identidad. Desde el lenguaje, el sistema de organización familiar, el sistema social, las fiestas, los roles de género, el ciclo de vida, los cargos comunitarios, la comunalidad, etcétera, son algunos de los elementos de los cuales depende el fenómeno de la tradición, la identidad y la cultura. Esta perspectiva de la tradición sin duda es fundamental para mantener el control de la unidad social.

Por otro lado, desde la visión de la conformación del sujeto en tanto, la tradición no sólo es recepción de información a través de generaciones como un proceso lineal, sino que ésta actúa como un dispositivo social que bajo diversos mecanismos provoca distintos efectos de sujeción que también otorgan al individuo una identidad social que al mismo tiempo funge como un medio de control. Desde esta interpretación, hago alusión a la identidad como un dogma, como un estado ideológico a alcanzar. Y es que la identidad está sustentada en la norma social. Sólo se determina el sentido de la identidad en la medida que las normas sociales existen para apoyar y facilitar el reclamo social hacia el sujeto para formar parte la cultura. Uno no se identifica sino es con algo que convive ordinaria, sistemática y organizadamente. Es decir, dentro de un mundo establecido. Por ello, prefiero hablar de identificaciones más que de identidad.

La identidad es monolítica, es un dispositivo. La identificación otorgaría al individuo la posibilidad de elegir, adherirse, reproducir, experimentar, mantener una experiencia con el mundo sin que haya una insistencia constante hacia él. Hasta aquí sujeto es aquel que ha decidido formar parte de la tradición en su sentido de inalterado, en otras palabras, de reproducir el poder que sobre él ejerce la estructura social. Sin embargo, sujeto es también aquel que toma consciencia de sí mismo y en ese acto puede decidir no seguir con la reproducción sistemática que implica estar dentro de una tradición. En efecto, se trata de la capacidad de reflexionar, traducir, transformar, nombrar y ser nombrado en el mundo histórico negociando o transitando el efecto del poder social a través de distintos medios; entre ellos, los límites discursivos que llevan a otros performance sobre lo que supone el deber ser en la cultura. Finalmente, en la actualidad no podemos hablar de un

contexto desde una cultura en general sino de un conjunto de situaciones culturales habitadas por sujetos. En la medida que una sociedad va creciendo en interacción con otras, los individuos son quienes abren las puertas hacia otras situaciones, experiencias, vivencias, conocimientos, que finalmente generan individuos que se identifican con ello.

Vemos que la tradición no es sólo un acto de recepción-entrega y perpetuación. Se trata de entender que la *traditio* implica transiciones, traducciones y transformaciones, sobre todo si hablamos de su lugar en el nivel de sujeto, en algo tan vivo como la carne y la mente, y tan artificioso por estar inmerso en la cultura. Por otro lado, tradición no es un contenido histórico que emerge espontáneamente y que funda la cultura. Contrariamente, la tradición también gira en torno a un poder social que despliega y controla los mecanismos para que tenga efecto. Finalmente la tradición cumple distintas funciones. Para la tradición desde la perspectiva del museo, ésta tiene un fin específico en la industria del turismo, por ejemplo. La tradición como dispositivo está sustentada en una forma de ver a los individuos como sujetos de cualquier sociedad. La tradición como transición apunta a ver al sujeto como un ser con posibilidades de desarticularse del dispositivo y el museo. Es decir, la intención última y utópica será la de vivir en la cultura sin mediación de dispositivos impuesta o bajo elección de los mismos. Finalmente hablar de tradición y sujeto implica reflexionar los procesos que median a ambos, al mismo tiempo tal pensamiento invita a ver algunas posibilidades de salir de lo que ahora figuran como fenómenos fijos y absolutos. No nos quede duda de que la tradición está inserta en una estructura económica, política, académica, activista, entre otros. Podemos concluir que la tradición no es lineal, por el contrario, es transición, tránsito, traducción, traslación y en medio de ello está el sujeto. Así, mientras una dimensión de la misma pretenda encuadrar la vida, siempre habrá un recoveco para transformar la realidad social, esa es la cualidad de los individuos y la subjetividad, la no estaticidad. En suma, podemos aseverar que la tradición es una actualización del pasado, es una vitalización de la vida.

3. 4 Género en Cherán. Identidad-es en configuración

Después del recorrido por los temas del cuerpo, la sexualidad y el sujeto quiero ir redondeando y apuntalando los conceptos sobre la trama de las identidades de género poniendo énfasis en la cualidad de intersección que da lugar a éste último. El género se entiende como los significados sociales y culturales atribuidos a las diferencias sexuales anatómicas entre varones y mujeres que dan lugar a un modo de estructurar, organizar, representar, entender y experimentar el mundo, entendido éste último como la conjunción de la biología y la cultura. Por tanto, hablamos del género como una construcción social. Más aún, la antropología nos ha mostrado que cada cultura elabora su propia cosmovisión sobre los sexos y con ello una manera de filtrar el mundo a través del género. Hasta aquí debemos entender que género no es sinónimo de sexo, pues el segundo alude a una categoría anatómica que delimita al ser humano en varón/mujer, mientras que el primero encierra toda una complejidad cultural respecto a lo que espera de estas diferencias en determinados contextos. Además, la teoría queer ha expuesto que el género no sólo es una construcción social, sino una construcción

ficción-política, pues dicha construcción está sujeta a distintas instituciones sociales que han regulado discursiva e ideológicamente aquello que pudiéramos reconocer como el cuerpo, el sexo, la sexualidad y la vida en su estado más elemental, por así decirlo. Finalmente aún la visión médica-naturalista, se trata de interpretaciones culturales sobre la naturaleza y sus elementos.

El género va más allá de decir que es una interpretación acerca de las diferencias del ser varón o mujer pues no se construyen con los mismos significados en Latinoamérica, Europa, Oceanía o Asia, así como en Argentina, Chile o México. Además en México no es lo mismo en una ciudad como la Ciudad de México que en un pueblo pequeño perteneciente a una etnia indígena. Entonces, podemos vislumbrar que el género se construye en relación con una geografía física, con la demografía, la economía, la educación, la clase social, la historia de vida, la religión, la política, la etnia o procesos étnicos, entre algunos elementos más que en forma interseccionada dan lugar a distintos significados y experiencias de género o de las diferencias sexuales biológicas, y con ello de sujetos de género. Se construyen pues universos sociales fundados en éste, que desde la perspectiva feminista, dichas cosmovisiones sostienen y legitiman una visión heteronormativa del mundo con lo cual el binomio varón-mujer queda establecido como eje de la vida.

El género es un sistema que regula las relaciones culturales entre los sexos (Butler, 2001, p. 2); pero no hablamos de naturaleza en su estado llano sino de interpretaciones culturales sobre lo que supone el funcionamiento “natural” de los cuerpos biológicos; siguiendo a Haraway (1998), hablar del cuerpo y el género es referirse a algunos de los aspectos de la vida del hombre más artificiales dado que desde la más temprana historia ha habido interpretaciones de estos elementos. Hablamos de que la misma curiosidad histórica de la especie humana habría intervenido en la experiencia de la naturaleza al preguntarse cómo, cuándo y porqué de las cosas. Entonces, hablar de género es considerar los elementos que configuran social y culturalmente el ser varón y ser mujer en tanto que proceso de enseñanza-aprendizaje. En efecto, se trata de aquellos atributos

considerados como masculinos y femeninos respectivamente que además se utilizan para otorgar o no valor al individuo en el sentido de que lo legitiman o colocan en un lugar dentro del sistema social. Bajo este efecto, se busca que todo individuo cumpla de manera paulatina y sistemática con una serie de requisitos ideológicamente organizados que se llevan a la práctica para dar seguridad de que se logre cierto saber ser varón y saber ser mujer según esta intervención social. Por lo anterior, podemos sugerir considerar el género como un dispositivo social que subjetiva al individuo a una forma de habitar, pensar, caminar, hablar, gesticular, observar, creer, valorar e interactuar en el mundo a través de una serie de elementos normados que lo intervienen para actuar de cierto modo negando al mismo tiempo aquello que no corresponde. En otras palabras, lo masculino y lo femenino estructuran un sistema de reconocimiento y negación que generan un universo social. En palabras de Connell (1995), este es una incorporación de comportamientos que se suponen esenciales, adecuadas o normales de un género y la incorporación de nociones relativas a sus funciones y usos del cuerpo, los varones y las mujeres durante sus interacciones cotidianas reproducen nociones heteronormativas sobre lo que debe ser un hombre y una mujer, y lo que no debe ser y hacer un hombre y una mujer. Alguna manifestación corporal, psicológica y subjetiva que escape a tales límites ideológicos y de *praxis* puede ser ampliamente sancionado, negado, invisibilizado, avergonzado y burlado.

Hasta ahora el tema del género en la región purhépecha ha sido abordado bajo distintas miradas y objetivos, he de mencionar que ninguno o casi ninguno para no generalizar se ha avocado en el estudio de lo que implican estas identidades como fenómenos sociales y psicológicos, y con ello, el fenómeno de la subjetividad; por tanto de la conformación del sujeto de género en mencionado contexto. Si bien cada pueblo purhépecha es singular, también comparten algunos rasgos que los definen como región social y cultural. Por otro lado, cada pueblo está inserto en una dinámica propia de cambio social en el nivel local motivada por distintos factores. Queda pues recordar que el tema es un viaje por la historia del pueblo pero también la historia personal sobre el ser, saber ser, deber ser, querer ser, varón.

En la región purhépecha la antropología, sobre todo la antropología en el siglo XIX y XX, ha mostrado que cada sociedad elabora sus propios ciclos y requisitos en torno a la conformación de individuos sexuados y generizados a partir de la diferencia anatómica; al mismo tiempo, la sexualización implica una corporalidad y una subjetividad que ha sido considerada como propia a la cultura. Estas descripciones antropológicas fueron necesarias para entender maneras locales de construcción cultural de lo masculino y lo femenino. Sin embargo, hoy es no basta con saber sobre esas diferencias culturales. En la actualidad es necesario elaborar una historia que nos permita comprender que esas diferencias culturales están mediadas y/o atravesadas por las instituciones sociales que las resguardan, y al mismo tiempo esas fundaciones giran alrededor de una estructura de poder. Poder que no únicamente es local sino que entra y sale, interactúa con otros sistemas, incluye y excluye. Pero, sobre todo, interesa dar cuenta de que el sujeto de género en nuestro contexto purhépecha de investigación se vincula con otras culturas, se reorganiza, se experimenta de formas antes sancionadas y también es atravesado por el orden económico mundial. Es aquí que viene la idea de que el género no es un efecto directo y limitado de la biología sino una construcción política y ficticia de lo que supone es primero el sexo en términos de naturaleza, luego el género, después la organización social con base en este filtro y la experiencia de cada persona respecto a este modo de hacerse, saberse, comportarse, cumplir como varón y como mujer, ya que retomando a Bourdieu (2000), el género es un filtro con el que interpretamos el mundo y al mismo tiempo es una constricción de la realidad.

Si bien el género es una construcción histórica y cultural, aquello que denominamos identidad de género está sujeta a una estructura reglamentada de acuerdo con las disposiciones que los marcos institucionales primero, luego culturales, promueven como “natural” a las personas con base en la diferencia biológica. En este sentido, podemos decir que el género es una manera de catalogar y encerrar a los individuos dentro de cuerpo validado en una definición que los empuja a estructurarse física, psicológica y socialmente. Bajo este enfoque, para Butler (2001), “resulta imposible

desligar el “género” de las intersecciones políticas y culturales en las que invariablemente se produce y se mantiene” (p. 35), aunque eso no imposibilita la facultad de reflexionar en torno a estos procesos. A decir de Butler, a pesar de la aparente imposibilidad de “escapar” del género, la tarea de quienes estamos insertos en la labor de historizar la manera cómo en determinada cultura nos conformamos según atributos sobre lo que supone ser mujer y ser varón será la de elaborar una crítica a la categoría de identidad que crean, naturalizan e inmovilizan las estructuras jurídicas contemporáneas (Ibíd. p. 37). Misma perspectiva que asume Parrini (2007), en su texto *Panópticos y laberintos* en el que expone elaborar genealogías de aquello que uno ha dado por sentado sobre todo en relación con lo que supone constituye el cuerpo, la sexualidad, el deseo, la subjetividad en torno a la noción de identidad de género propiamente derivada de la diferencia sexual. Es así que para Parrini “la genealogía es una forma de exorcizar ilusiones, [por tanto], es una profesión de risa, sonrío ante lo que se considera serio, sustancioso, pleno de sentido” (Ibíd. p. 36-37).

Desde mi perspectiva vale la pena elaborar historias o microhistorias sobre lo que se supone está acabado en relación a las identidades de género en un contexto indígena en el que se promueve una imagen fija y estable que presume al varón y la mujer dentro de conceptos locales-regionales acerca de lo masculino y lo femenino en una tradición que niega cualquier otra forma de experiencia, relación, percepción y subjetivación corporal, sexual y de deseo. Desde esta visión, se trata de saber que el sexo y el género en la cultura purhépecha de Cherán [y la región] operan bajo una interpretación histórica que siguiendo la experiencia de Parrini (Ibíd.), entrega coherencia y sentido, que orienta y cercena, que integra y excluye (p. 37), la vida cotidiana e institucional. Finalmente la experiencia de habitar y estudiar el campo de investigación muestra que la cultura local está sustentada en instituciones que históricamente han regulado la vida, el cuerpo, la sexualidad dando lugar a sujetos generizados bajo un criterio que instaura un orden desigual, jerárquico y limitante que hoy coagula bajo un movimiento político-social-ecológico que se respalda en la tradición como fuente otorgadora de sentido de

realidad, legitimando la institucionalización de la vida. Hablamos de biopoder en el nivel local que regula aquello que Preciado (2008) denomina *Potentia gaudenti*.

El concepto identidad figura como esencial para definir el género, y no sólo el género sino cualquier condición de pertenencia a un grupo social por más pequeño que este sea, ésta pretende fungir como un soporte social que otorgue definición, estabilidad, seguridad y consistencia al individuo una vez que se le han concedido un conjunto de atributos sociales a in-corporar. Por eso, para Butler (2002), el género se reproduce performativamente y es impuesto por las prácticas reglamentadoras de la coherencia de género. En contextos indígenas dicha coherencia se sostiene muchas veces en la idea de *la tradición* en tanto que se constituye a partir de un conjunto de artefactos -materiales e inmateriales, haceres y saberes- orientados a producir identidad de manera que se pretende que cada individuo reproduzca sistemática y performativamente aquello que la define. Desde la visión de Butler podemos entrever que la identidad engloba un conjunto de prácticas que pretenden subjetivar al individuo en una realidad estructurada como si se tratara de una forma de existir exclusiva y acabada. En estos procesos la identidad perpetúa la tradición, y la tradición sujeta a los individuos. Es decir, la identidad figura como un marcador y diferenciador de individuos interactuando en un espacio físico y social a través de un sentido de ser a través de un saber ser y deber ser, en un efecto de aprenderse-enseñarse. Un ejemplo de este proceso lo comparte Martín de la Cruz López (2010) en el caso de los varones tojolabales del Estado de Chiapas quien expone el proceso cultural de *Hacerse hombre cabal* a partir de cumplir con una serie de requisitos esperados por la comunidad y en caso de no cubrir esa cuota hay una sanción social. En el fondo hacerse hombre cabal implica adquirir una identidad por medio de una tradición materializada en un deber ser dentro de este grupo étnico que está anclada a una estructura social. Cualquier forma que represente riesgo de desestabilizar el sistema acarrea consecuencias sociales y una falta a la cultura.

Pero, la identidad es un concepto desfasado de las experiencias que involucran a el cuerpo, la sexualidad y el sujeto más allá del género. La idea de identidad se ha

convertido en un requisito político en su más amplia concepción; porque si bien la identidad en sí misma figura como un medio para acceder a un reconocimiento jurídico que registra a los individuos que habitan un territorio dentro de un Estado nación; pronto la noción de identidad se asocia con una manera de delimitar la pertenencia geográfica y afectiva de los individuos a un escenario cultural. Aquí retomo la reflexión en torno a la identidad como un dogma social puesto que está sustentada en lo que se determina como propio a través de un acumulado de medidas, normas y reglas que reclaman determinados saberes, comportamientos, vínculos, posesiones, ánimos y relaciones. Es decir, se trata de delimitar la vida a través de cierto modo de percibir, reconocer, estructurar e interactuar en y con el mundo. A su vez, este proceso generador de vínculos al interior de ciertos límites es excluyente y discriminador porque confina a aquello que no se considera como suyo a la otredad, al abismo, a donde no alcanza la vista, donde no se nombra, incluso se reprocha. Entonces, la identidad se vuelve un estado monolítico del ser porque delimita un conjunto de posibilidades y potencialidades a una forma maciza, firme, densa y única de existencia. A su vez ese estadio es difícil de alcanzar. Hoy en día, en el posmodernismo, el sujeto se ve envuelto en un mar de opciones con las cuales identificarse, de ahí que el gran lamento en nuestro tiempo sea el de la pérdida de identidad, o la condición actual flexible de los cuerpos y las subjetividades. En sentido estricto, adquirir identidad implica renuncia. ¿Renuncia a qué? A la experiencia del mundo. Para adquirir identidad hay que adherirse, delimitarse, parecerse. Desde la perspectiva del sujeto previamente expuesta, implica construir un yo alienado, un yo en los márgenes de lo Uno y lo Otro. Para Butler:

El género [como identidad] está siempre en los límites de la cultura ya que sólo se determina el propio sentido del género en la medida en que las normas sociales existen para apoyar y posibilitar aquel acto de reclamar el género de unos mismo (2006, p. 21) (las corcheas son mías).

Por lo anterior, sugiero pensar en identificaciones, así, los procesos que involucran al individuo y la cultura podemos entenderlos como procesos facilitados por la acción de uno asemejarse al Otro mediante dispositivos de pertenencia en los que el individuo juega un papel central al in-corporarse por voluntad o persuasión. Me refiero a que el individuo se adhiere a ciertas situaciones culturales porque los procesos de subjetivación con los que sucede dicho fenómeno generan un él un sentido de inclusión a un grupo social con el cual busca cierta estabilidad, certeza y seguridad individual y social; dicha estabilidad a su vez genera un sentido de ser porque pueden dar consistencia de sí en un mundo veloz y cambiante. Entonces, la identificación será la manera de formar parte del mundo social dentro de un universo social sin que ello sea un proceso acabado. Estela Serret reflexiona en torno a las identidades trans: “por una parte son producidas por un dispositivo de género que instauran un binarismo particularmente coercitivo, y por otra, sientan las bases para el desafío y el desbordamiento de la propia norma que las crea” (p. 23). Me parece que la propuesta de Serret nos permite profundizar en torno al tema de las identidades e identificaciones en el sentido de que el primero tiende a la solidez y la sobriedad como algo terminado, mientras que las segundas conforman el conjunto de escenarios posibles en los que los límites de la identidad pierden forma concreta y adquieren la forma del deseo y la pertenencia en tanto que la relación del individuo con el mundo social. En este sentido, la identificación permite al individuo sujetarse a aquello que le otorgue cierta certeza en un mundo incierto. De ahí que haya individuos que se sujetan a diversas opciones del mundo del capital en los que encontramos desde naturalistas hasta emprendedores.

Poniendo énfasis en el contexto y los procesos de identificación, aquello que figura en el contexto purhépecha como varón es sólo una puesta en escena de las múltiples maneras de actuar tal construcción social. Se puede ser varón campesino, varón profesionalista, varón migrante, varón estudiante, varón empresario, varón homosexual, entre otros. Del mismo modo, se puede ser mujer en el hogar, maestra, doctora, comerciante, costurera, *rifera*, *ichuskuta uri*, cocinera, empresaria y profesionalista en un mismo contexto que los define geográficamente a todos como purhépechas, pero cada

uno experimentará el mundo de lo masculino y lo femenino por medio de distintos filtros, artefactos, corporalidades, sexualidades, deseos, saberes, deberes, interacciones, espacios, performatividades, y más.⁷⁰ Aquí quiero vincular las identificaciones con los sentimientos que pueden florecer en esta relación o relaciones. Retomando a Pablo Fernández, puedo expresar que identificaciones y cultura generan sentimientos según los lugares donde interactúa, por tanto, *las palabras y los gestos cambian dependiendo del lugar, porque en distintos lugares hay que moverse a diferentes ritmos, con diferentes tradiciones* (2007, p. 295). La identificación es una forma de interacción con la realidad cultural (situación cultural) en cuestión, de ella se desprenden sentimientos que se encuentran por ahí alrededor y son de uso diario de la gente de diario. De lo anterior quiero concluir que las distintas versiones de varones y mujeres en un contexto están definidas por la materialidad y la mentalidad más próximas. De esta manera, la cultura como algo multidimensional inventa la hechura de sus sentimientos, la mediación de interacciones. Extra a ello, la identificación es sólo una de las maneras de alojarse en la realidad social.

En el capítulo anterior se hizo una revisión de aquello que constituye la cultura purhépecha tomando en cuenta desde sus instituciones, su cotidianidad y su dimensión política. Evidentemente la cultura purhépecha, efecto de procesos de sincretismo entre las culturas europea y mesoamericanas, y más recientemente la globalidad y el multiculturalismo, está sustentada en un sistema patriarcal, patrilineal, heteronormativo del cual se desprenden organismos y elementos que giran en torno a este filtro. En este sentido, aquello que refiere a lo masculino y lo femenino se instauro como un referente de la misma porque permite su continuidad como comunidad imaginada. Pero, en las culturas indígenas lo masculino y lo femenino forman parte de un proceso histórico y político que por un periodo de largo tiempo, a veces tan largo que parece unívoco o que llega a considerarse como natural y esencial a la cultura, han normado el cuerpo, la sexualidad y el deseo. Con ello, se ha instituido una representación y estereotipo de lo

⁷⁰ Se conoce como *rifera* en Cherán a aquella mujer que lee las cartas o practica alguna suerte adivinatoria. Ichiskuta Uri se traduciría del purhépecha al castellano como quien hace tortillas, actividad culturalmente asociada con las mujeres.

masculino y lo femenino, del varón y la mujer como entidades sexuadas correspondientes y verdaderas, así se consolida la heteronormatividad como modelo regulatorio de la individualidad y la familia. Se implanta un régimen de género. Por lo anterior, nos cuesta mucho entender que el género tiene formas de desplazamiento más allá del sistema binario porque hemos interiorizado por mucho tiempo en lo más recóndito del cuerpo y la mente que este binario es la norma, de tal suerte que parece muy difícil desprenderse de dicha incorporación e in-corporación. Y ¿por qué el género es una norma? Porque lo que supone conforma el género desde mi perspectiva -cuerpo, sexualidad, sujeto- está siempre contenido en los mismos límites. Para Butler, deshacer el género implicaría salir de los límites que constriñen el ser, arrebatarse al género del ejercicio de poder que implica categorizar y encuadrar al ser humano en definiciones sobre lo que se ha constituido como derivado de una biología sexual y sus interpretaciones culturales. De este modo, se produciría un efecto que permita desdibujar las definiciones normativas donde aquello que está fuera de la norma no tenga que ser definido por la norma misma.

De acuerdo con lo expuesto, la artificialidad del género y de aquello que lo constituye es tal que no hay manera de sostenerse compacto como lo proponen las normatividades institucionales y sociales. Hoy en día las abuelas de Cherán agregan ropas a la vestimenta “tradicional”, en tanto que estereotipo de indumentaria propia o local, por cuestiones de comodidad y como una manera de minimizar los efectos del clima, sobre todo en el periodo invernal. Los mallones son una de las prendas que se utilizan comúnmente para mitigar el frío, regularmente se viste bajo el fondo blanco y el rollo; la chamarra también forma parte de las ropas agregadas a la vestimenta local. Aquellas abuelas que han tenido la oportunidad de visitar a sus hijos en Estados Unidos regresan con una vestimenta cambiada, particularmente usan un conjunto de pants caliente que sustituye al rollo y el huanengo. ¿A qué viene esta breve reseña de observación? Al prestar atención a las abuelitas vestir mallones debajo de su fondo y rollo me quedé pensando en la subjetividad de género in-corporada tan fuerte que delimita su experiencia de ser de tal modo que para ellas resulta difícil pensarse sin las ropas, que en el contexto cultural constituye una indumentaria, con las que se han configurado y

socializado como sujetos femeninos desde su niñez, que al mismo tiempo cargan con un saber hacer local y como un saber ser. El género es artificioso porque no permanece sólido, nunca ha permanecido en este estado, pues se trata del efecto que provoca la estructura y sistema social sobre los individuos a través de medios de subjetivación que los hace experimentar el mundo por medio de los filtros de género. Así, las abuelas cubren su cuerpo con ropas que les hagan sentir más cómodas; hay agregados que si bien modifican un estereotipo de mujer, no transgreden el modelo de mujer y la feminidad asociada culturalmente, lo que implica una forma de sentirse que cumplen con los requisitos de ser mujer; en este sentido, el género entendido como un proceso social-histórico adquiere flexibilidad en términos de significado aunque no de significado, éste último cuesta más modificarlo. Aquellas abuelas que no han salido del pueblo y que no han cambiado su vestimenta, a diferencia de las que visten ropa industrial dejan entrever que cubrir sus mallones con la ropa tradicional es una acción para disimular que han transformado la vestimenta que demanda el deber ser mujer. de alguna manera su subjetividad está marcada por la correspondencia hacia esa imagen instaurada localmente.

La identidad es una forma de corsé corporal y psicológico que se sustenta en la interpretación social que da lugar a prácticas culturales respecto a la vinculación con el cuerpo, la experiencia de la sexualidad y aquello que se espera del individuo como sujeto social normado y vigilado constantemente. La identidad de género es de alguna manera un condicionamiento social de la vida mediante distintas y diversas instituciones y medios socialmente consensuados. Pero las identidades no sólo delimitan la vida, también regulan la manera cómo la vida puede ser entendida, experimentada y relacionada; en este sentido, los afectos y el deseo operarán en el sujeto a partir de la interpretación que supone deber seguir la vida en sociedad. Hasta aquí puede decirse que la identidad de género está anclada al binario varón-mujer que desde el siglo XVII rige la vida tanto en el plano institucional como cotidiano ya que la instauración de uno implica el ejercicio del otro. Es decir, cuando el régimen heterosexual se afianzó como sistema social a seguir se instauró lo que Guasch (2008)

ubica como el mito de la heterosexualidad. Una narrativa generada en la ciencia médica del siglo XVII y XVIII que de la mano con la institución religiosa católica ubican la experiencia corporal y sexual en el plano de la reproducción. Por ello, cualquier sensación, deseo, o afecto estarán catalogados como propios a una de las dos partes que componen este sistema binario, condición que para Guasch (Ibíd.) conformarán un estilo de vida. Estilo mediado por estereotipos, imágenes y representaciones de lo que presume constituirá a un individuo que forma parte de este sistema. Así identidad suena como algo fijo pero de entrada es una ficción histórica, geográfica, temporal y contextual porque se trata de la suma de elementos que han llevado a los individuos a sujetarse a aquello que la cultura propone como mecanismos de ser y estar, lo que en apariencia implica firmeza. El género forma parte de los mecanismos de control de tal modo que en intersección con la clase social, la etnia, y la edad dan como resultado un ciclo sociocultural que media la vida en la sociedad. Se trata de clasificaciones que condicionan a las personas, identidad femenina y masculina desprendida del sistema binario tradicional son condicionamientos que regulan de vida mediante formas culturalmente “correctas” de cumplir e ir llenando los huecos que la representación de género promueve. Por ello, para Guasch (2008), “las identidades son el resultado de un contexto (es decir, son resultado de ciertas coordenadas biográficas y sociales)” (p. 34). Por lo anterior nuevamente sugiero pensar en torno a identificaciones.

¿De qué manera podemos articular la perspectiva teórica y conceptual desde la que se teje este trabajo con la realidad social que abordamos? Con base en el recorrido teórico y con la evidencia recogida en campo quiero articular un análisis que permita comprender la situación actual de los procesos identitarios de género en Cherán. Más allá de adentrarnos a las características culturales particulares se trata de asomarnos a una realidad diversa, compleja, pluricultural. El segundo capítulo de esta investigación se avocó a entender la cultura purhépecha en un diálogo entre la antropología realizada en el contexto desde el siglo XX y la psicología social, especialmente las vertientes crítica, de la liberación y comunitaria. Este diálogo arrojó que aquello que consideramos cultura purhépecha en Cherán es un fenómeno psicosocial inserto en diversos procesos

de conformación. Primeramente la cultura europea llegada con los viajeros conquistadores y evangelizadores sentó las bases para lo que hoy conocemos como cultura purhé, posteriormente cada periodo histórico-político-económico ha influido de modo que hoy vemos una cultura que se transforma constantemente para no desaparecer. Al mismo tiempo vemos que la cultura en tanto que producto social y psicológico se conforma de ritmos, velocidades, espacios, territorios, sujetos, por lo cual no permanece estancada. Los individuos, las personas, los habitantes son quienes traducen la cultura, la adaptan, la vitalizan. Una de las condiciones de la cultura es la transición. De esta manera, abordar procesos identitarios, o de identificaciones como lo he insinuado, dependerá de muchos factores a considerar y tener en cuenta si queremos echar un vistazo a la complejidad humana. Partimos entonces de que la cultura purhépecha es una composición, a veces melódica otras tantas no, primero de dos culturas, hoy de un abanico de entornos sociales generadoras de situaciones culturales. Aproximarnos a las historias que acompañan los fenómenos identitarios locales y de género, a la disposición de la vida en cuanto a las concepciones de género, a las relaciones entre géneros, a las experiencias de ser varones y ser mujeres, a las subjetividades que median los vínculos entre la cultura y el individuo facilitará comprender un mundo por demás diverso. Ahora, es turno de dar cuenta de las realidades de género en el lugar de investigación, mismas que nos llevaron a pensar el concepto bajo las miradas teóricas ya expuestas.

3.4.1 Ideales femeninos y masculinos en Cherán

Si vas a poder quédate, si no estás pudiendo, vete...

En Cherán se espera que las mujeres cumplan con esmero el deber ser a través de un saber ser paulatino. Ello significa que desde pequeñas van aprendiendo una serie de roles y saberes que moldean cierta corporalidad y subjetividad que las van convirtiendo en las mujeres esperadas por la cultura. Este aprendizaje significa in-corporar un modo de actuar, participar e interactuar en el pueblo, evidentemente se trata de un proceso de aprenderse-enseñarse a ser mujer. Para el caso de las mujeres se espera una conducta basada en la moral católica en la que la virginidad hasta el matrimonio toma relevancia

como valor máximo, que se complementa con saberes relacionados con el hogar, la crianza de los hijos, la obediencia, el respeto a los mayores. El buen aprendizaje de lo anterior conlleva que cuando la mujer se case no tendrá ningún problema en pasar a formar parte de la familia a la que llega, lo cual significa que será valorada como buena mujer-nuera. *Si vas poder quédate* es una de las consignas usuales con las que se recibe a la novia cuando es *robada* y llevada a la casa y familia del novio. La frase implica que la muchacha acatará las normas y sanciones validadas y esperadas familiar y localmente respecto a lo que se espera de ser mujer. Al mismo tiempo, este ideal social es considerado como *el costumbre* porque así es como se recuerda el papel de la mujer, por tanto, es un referente cultural y una manera de dar valor y lugar a la persona; aunque, el contexto social envuelva diversas feminidades. Claudia nos compartió su experiencia.

Cuando decidimos casarnos me vine a casa de sus papás. Luego empezaron a llegar buscarme sus tíos y familiares de él para platicarme y preguntarme si iba a poder estar aquí (en la casa de sus padres), me dijeron que si quería estar aquí iba a ser las cosas como se hacen aquí en su casa. Que le iba decir mamá a mi suegra y que ella iba a estar al pendiente de mi. A mi no me gustaba estar así porque yo quería que fuéramos independientes, si nos casamos es para estar aparte los dos, y mi suegra decía que comer, qué hacer y a mí eso no me gustaba y no aguante. Un día se enojó porque yo compré el gas y hice de comer y se enojó, me dijo que eso no estaba bien. Y no pude decirle mamá, yo le hablaba de usted porque no estaba acostumbrada, para mi, mi mamá es mi mamá (biológica). Un día le dije a mi esposo, yo no voy a aguantar, a mí no me gusta así. Si quieres seguirme rentamos aparte y allí vamos a estar. Cuando le dijimos a mi suegra que nos íbamos a salir se enojó, le dijo a mi esposo que yo me lo quería llevar, que le quería quitar a su familia. Sus tíos le empezaron a decir que si yo mandaba, que cómo me iba a preferir más a mí que a su mamá y dejar a su familia. Pues nos salimos y su mamá no nos hablaba, yo a veces lo veía pensativo y le decía que yo no quería que olvidara a su mamá pero que así estaba mejor. Ahorita los dos

trabajamos y su mamá nos fue a ver para invitarnos porque se iba a casar la hermana de mi esposo, desde entonces nos habla bien.

Qué le vas a estar aguantando a esos...

Hoy en día el matrimonio no siempre es para siempre en el pueblo de Cherán. *Qué les vas a estar aguantando a esos* es una máxima expresada por los padres de la mujer casada que ante algunas dificultades que atraviesa la pareja joven ellos le sugieren, como un consejo, que se separe del esposo. Cuando sucede esta situación es porque el esposo falta a las responsabilidades que ella espera y que la familia de ella también, pues los ideales de masculinidad no encajan con la experiencia real. Regularmente el esposo consume alcohol, se desatiende de la casa, falta como proveedor, anda con mujeres, entre otras conductas que no espera la pareja dentro de la vida en familia. Además, lo anterior está vinculado con que los padres de él, con quienes regularmente viven no manifiesten un regaño o una llamada de atención hacia el hijo. Regularmente, la suegra aconseja a la nuera aguantarse *porque así son los hombres y ellas ya se aguantaron y pudieron*.

El estereotipo y representación social de varón lo cualifica como trabajador en el campo y el monte, proveedor, libre de vicios, protector, colaborador, con intención de ocupar cargos cívico-religiosos locales, entre otros. Este modelo de masculinidad demanda valentía, fortaleza, sabiduría, temple, sobriedad, entre otras cualidades. En conjunto darían lugar a *un hombre derecho*, del que ninguna mujer pondría un pero para conformar una familia. Este ideal de hombre es difundido localmente, así como en el resto del país, a partir de una concepción judeo-cristiana instaurada con el catolicismo. Pero, en la vida real y cotidiana las prácticas sociales han configurado una masculinidad que escapa a esta representación ideológica. La masculinidad se sostiene en una práctica de potencia, poder y dominio (Vendrell, 2011), que motiva la capacidad de mandar y dominar, de establecer jerarquías y es lo que sostiene un patriarcado histórico en nuestro contexto, que a su vez se mantiene vigente porque el sistema sociocultural demanda de estas prácticas de género cotidiana, festiva y políticamente. Y es que la

masculinidad dominante demanda la inamovilidad de aquello que la constituye. En ese sentido, instiga a conservar su *status quo* de poder y dominio.

Durante mi estancia en el pueblo pude convivir con varones en distintos ámbitos de la vida local. Me sumé a varios equipos de básquet bol y allí pude simpatizar un poco más con los conocidos y desconocidos. Diré que en algún momento les propuse realizar algunas entrevistas pero se negaron. Aun así, pude recoger información mediante la convivencia habitual y sin un formato que generara barreras comunicativas. A continuación describiré algunas de las situaciones encontradas. Ramiro es un varón de 38 años con tres hijos casado desde hace 15. Su vida gira en torno a un pequeño negocio que poco atiende, jugar básquet bol y futbol, sobre todo los fines de semana que aprovecha para consumir cerveza, convivir con sus amigos, y salir los fines de semana a una ciudad vecina para divertirse con mujeres que allí conoce. Pudo compartirme que la relación con su esposa es limitada, hay poca convivencia y casi no tienen una plática sobre cualquier tema. Después de los juegos de básquet bol él se iba con uno de sus amigos cercanos a tomar y *conseguir chicas*. Durante las fiestas del pueblo toma en abundancia de manera que esos días se la pasa borracho o *crudo*. También, la relación con sus hijos es limitada.

Durante las fiestas patronales es común ver que los varones conviven entre ellos en la plaza escuchando la música y bebiendo. Llegada la noche muchos están tan alcoholizados que es imposible sostenerse. La plaza principal llega a parecer un lugar de varones porque las esposas se quedan en casa preparando el churipo característico de las mismas. En algunos momentos pareciera que las fiestas son para los varones y no para las mujeres ya que cuando ellas se han desocupado el esposo se encuentra indispuesto para salir a divertirse con la familia. Ejemplos de varones como el comentado arriba sobran en el pueblo pero muchas de las mujeres de hoy no están dispuestas *a poder* como lo hicieron sus madres y sus abuelas. Algunas buscan una relación propia e independiente de los padres como el caso de Claudia. Otras saben que de la violencia intrafamiliar por distintos medios y no están dispuestas a *aguantar*

aunque la suegra le diga que así son los hombres. Otras tantas buscan apoyo con las instancias locales que promueven la no violencia y el empoderamiento de las mujeres. El grueso de la población de varones se muestra renuente al cambio, no obstante, los varones jóvenes han comenzado a flexibilizar la masculinidad hegemónica e histórica local. En repetidas ocasiones observe a varones acompañando a su pareja a los consultorios médicos para llevar a sus hijos a consulta. También es posible ver con cierta cotidianidad en las calles a varones portando una cangurera cargando a sus bebés. En otros momentos observé un padre joven con su hijo de cuatro años aproximadamente, ambos vestidos de manera similar: pantalón de mezclilla, zapatos tenis, playera negra con la imagen de una banda de rock y peinado estilo punk. Si bien la cultura de Cherán se rige por un modelo heteronormativo de género, me parece que es posible ver que los dispositivos rígidos que dan sentido a una construcción de lo masculino y lo femenino se van flexibilizando. En el caso de la masculinidad estos registros de observación dan cuenta de un sujeto de género. Por tanto, la masculinidad no es una sustancia heredada sino un atributo social. La masculinidad no es nada por sí misma (Vendrell, *Ibíd.*) sino que adquiere las cualidades que la definen en un contexto social.

3.4.2 Masculinidades y feminidades en configuración. Ser, saber ser y deber ser varón y mujer en Cherán

Cuando llegue a Cherán yo pensé que iba a ser igual que en Jiquilpan, apenas nos habíamos casado y los dos andábamos buscando trabajo. Un día iba por la carretera por la avenida Zaragoza y a mí me gusta mucho sonreír, entonces, un día vi que los trailers me pitaban y no sabía porque. Un día le conté a mi suegra y ella me dijo que no lo volviera a hacer, que los hombres hacían eso porque me veían como una fácil por andarme riendo. Yo seguí siendo igual porque no me gusta andar como enojada, a mí me gusta andar alegre siempre. Un día en la tienda de la gasolinería fui por unos papeles y la muchacha que me atendió me dijo: ¿usted anda siempre bien alegre y

sonriendo verdad? Qué bien, a mí, mi mamá me enseñó que no debo reírme, que eso es para la mujeres que no se dan a respetar (Gina, contadora).

Como he expuesto a lo largo de este texto, el género no es cosa acabada, no es una identidad fija a la que todos se adhieren aunque ese sea el estereotipo a conseguir, mejor dicho, se trata de una identificación del individuo para con la cultura o con alguna dimensión de la misma. Si bien la cultura como el espacio de la sociedad y la sociedad como una estructura material y mental despliegan y dispone un conjunto de elementos cuya finalidad es que sus miembros pasen a ser sujetos culturales y con ello ciertos sujetos de género, a través del uso del espacio, de adquirir determinados saberes, de seguir ciertos deberes, las prácticas culturales, las relaciones sociales, etcétera, bien tenemos que entender que se trata de un fragmento de realidad a seguir en un contexto específico. Se trata de entender que el género es un proceso social que otorga cierta forma de entender, organizar, representar, y vivir el mundo en el que también el individuo se encuentra en una relación activa por ser el universo en el que nació. No obstante, el individuo es un agente vivo cuya manera de interactuar en el mundo de lo social está mediada por el cúmulo de experiencias de vida siempre que estas generen un impacto en la persona. De otro modo, el individuo sólo camina por el mundo sin incorporar experiencia, conocimiento, ni valoración.

El fragmento con el que inicié este apartado forma parte de una entrevista realizada a una profesionista que se casó en Cherán y vive desde hace poco más de veinte años en el pueblo. Cuando le pregunté una opinión acerca de la cultura, de la manera de ser de las mujeres y los varones sus respuestas fueron claras. Los hombres son muy machistas y las mujeres no tienen manera de hacer lo que les gusta, siempre tienen que hacer lo que dice el marido o la suegra. Vivir (ser de o llegar a) en Cherán implica identificarse gradualmente con un conjunto de elementos culturales materiales, corporales, afectivos y de relaciones sociales que constituyen atributos de ser varón y ser mujer condensados en una representación local imperante. Es decir, el género es la incorporación de información cultural que moldea el cuerpo y la subjetividad, por tanto, la manera en la que experimentamos y reproducimos el mundo. En este sentido, la in-

corporación va definiendo una imagen de varón y mujer categorizados como masculinos y femeninos respectivamente, pero sobre todo, de cualidades que les consienten un valor positivo o negativo en el pueblo por medio de la sanción social derivada del cuchicheo y el miramiento. Aquí es interesante y necesario profundizar en el proceso de in-corporación, ya que al asumir un agregado de significados culturales a la carne hacemos referencia a un proceso que configura la materialidad humana en individuos envueltos en la cultura que darán lugar a sujetos reproductores de una puesta en escena, de un performance de género que organiza, jerarquiza, asume y configura, tanto la vida material como la mental, pasando por la biología. Con ello sopeso que el significado ser varón purhépecha o mujer purhépecha es un fenómeno cognitivo de aprenderse-enseñarse que se ha construido con el paso del tiempo a partir de la reproducción de los elementos locales-regionales que han dado forma a la vida social y psicológica de los pueblos purhépecha, de ahí que la cultura tenga fundamento en la tradición, específicamente entre el juego, el trabajo y el ritual. Obviamente en cada contexto purhé el ritmo de la vida ha adquirido distinta velocidad, materialidad, laboriosidad, sentido lúdico.

Aún cuando se ha instaurado un estereotipo sobrio de masculinidad y feminidad local en correspondencia con la división sexual, la identificación del individuo con este modelo es sólo ilusión ya que la fiesta y la cotidianidad de Cherán puede envolver otras experiencias de género y sexualidad. En la celebración de El Corpus en 2014 estando parado con mi esposa en una de las calles por las que para los panaleros con sus lucidas katarakwas una conocida de ella se detuvo un momento para platicar, cuando mi esposa le preguntó a la conocida si le gustaba El Corpus, ella respondió: *no, no me gusta porque se toma mucho y mi esposo siempre va, además me da pendiente porque dicen que ya borrachos hay mucha homosexualidad*. En diversas visitas a la pista de carreras de caballos improvisada en el camino hacia La cofradía durante las fiestas al Padre Jesús pude ver que es un lugar casi exclusivamente masculino pues está relacionado con los vicios que de antaño también definen a los varones. Apuestas, alcohol y peleas son las características de este lugar. La jornada de carreras comienza a eso de las 2 de la

tarde y termina al anochecer ya que no hay luz eléctrica. Durante el desarrollo es común que se consuma cerveza o alguna otra bebida alcohólica mientras se disfruta de cada una de las carreras. Al lugar se acude vestido al estilo vaquero, el estereotipo de masculinidad local: mezclilla, camisa a cuadros, cinturón pitiado, sombrero y botas, y algunos más realzan la indumentaria con un chaleco; la imagen del macho en su versión vaquera. Claro, de preferencia con caballo o al menos un rocín para mostrar las agallas y espíritu de juego, pues se trata de que la figura del varón sobre la bestia emita valentía, trabajo y doma del animal. Sin embargo, hay muchos que no tienen caballo de manera que dos varones cabalgan el lomo de una bestia. No es difícil observar que durante sus cabalgatas sus cuerpos chocan, rozan, se empalman y se acomodan en el lomo al ritmo del galope. Además, algunos con botas vaqueras rosadas llaman la atención de entre los demás por el color deslumbrante ya que no se espera un calzado con colores considerados femeninos.

Evidentemente la preocupación de la conocida de mi esposa sobre la homosexualidad de los hombres en las fiestas del pueblo está fuertemente ligada con que con el consumo de alcohol vence los límites de la masculinidad vigorosa, penetrante, tajante y mandante cuando no hay alcohol en el cuerpo. En estas fiestas es posible que el erotismo se viva fuera de los límites moralistas de la vida institucionalizada, al menos bajo empuje de la cerveza, la energía de vida encuentra el cauce que las restricciones culturales bordean.

Otras observaciones realizadas durante las fiestas patronales respecto a los hombres alcoholizados tuvo lugar en la plaza cuando en la mañana alrededor de las 8 de la mañana cuando las bandas de música salen a la alboreada y tocan en la pérgola, los varones borrachitos comienzan a bailar. Varones que veía en la calle sobrios regularmente aludiendo una masculinidad machista inquebrantable cuyas corporalidades parecen retadoras al andar, con una indumentaria tipo cholo que alude a varones bravucones al menor desagrado, estos días bajo los fuertes efectos del alcohol bailaban entre sí en la plaza. Primero se insinúa el baile -ante la ausencia de mujeres seguramente- sin mediar palabra, sólo con movimientos del cuerpo al son de la música,

posteriormente viene el baile entre los dos varones, después de una pieza musical y ante el disfrute del mismo se toman de la cintura como jugando y continúan bailando. Por momentos parece que la conciencia masculina machista vence la borrachera y se sienten desorientados, pero la alegría, el baile y el alcohol les permiten seguir zapateando entre ellos, después abrazándose. Además, hay muy poca gente que los vea.

Desde 2011 en Cherán se resaltan determinados valores de género entendidos como atributos y cualidades de los varones y mujeres locales. Al menos discursivamente hay una constante que reivindica el papel de hombres y mujeres en la historia de la localidad enfatizando su valor desde abril de 2011. Si bien es admirable el hecho de que las mujeres en aquella madrugada del 15 de abril de 2011 hayan enfrentado a un grupo de talamontes armados a los que hasta ese momento nadie los había encarado con tal enjundia y el posterior proceso político-social en busca de mejores condiciones de vida arrebatadas por el secuestro, la extorsión, el cobro de piso, las muertes, el olvido del Estado; también es primordial reflexionar primero la influencia que el discurso y los estereotipos de género en torno a las cualidades de *los purhépecha* apuntalan sobre los cuerpos de las personas atribuyéndoles y afianzando una serie de requisitos a cumplir, reproducir, alcanzar, defender, legitimar, sancionar y exaltar, o si se trata sólo de una dimensión ideológica de género. Es decir, in-corporar una historia que ha dividido al mundo en masculino y femenino, que al mismo tiempo es jerárquico, que genera determinadas subjetividades de ser y experimentar el mundo social.

Apunto a entender que se trata de entender que en el género es histórico y contextual, fundado en instituciones que regulan la vida -con ello el cuerpo, el sexo, la sexualidad. Además, la identidad de género está sujeta a un proceso social más complejo en el que se articulan aspectos educativos, etéreos, de clase, entre otros. Por tanto, el género vuelve a ser contextual como lo anuncia Parrini (2007). Por lo anterior, sugiero entender que en efecto hay un pasado indígena en Cherán que otorga profundidad histórica y colectiva local, pero en el nivel del sujeto es más atinado hablar de identificaciones pues se trata del efecto que la cultura tiene sobre el individuo para que

éste se adhiera a las distintas dimensiones de sus fronteras. En otras palabras, de la manera como el individuo se sujeta a la sociedad, como varón, mujer, pireri, leñador, costurera, panadera, resinero, etcétera.

Configurarse como mujer en Cherán implica aprenderse y aprehenderse mujer para saber ser. Pero en la medida que este proceso de *llegar a ser mujer* tiene lugar influyen distintos factores que articulados dan pie a diversas formas de *ser* mujer, sentirse, saberse. Así, el lugar que se ocupa en la familia será un factor determinante pues no es lo mismo ser la primer hija a la última, la primera tendrá la oportunidad de casarse y pasar a formar parte de otra familia pero la última se quedará a cuidar a los padres por el resto de su vida sin posibilidad de salir del hogar paterno. La educación será un factor sustancial en la manera de vivir el género, pues aquellos que lograron una educación universitaria tienen mayores posibilidades de cuestionar la tradición en términos de posibilidades de hacer, pero no sólo la educación sino la manera como la misma influye en la persona y mucho depende de que la mujer labore en el pueblo o fuera del mismo; es decir, hay una relación entre la interacción del individuo hacia fuera y cómo experimenta el exterior cultural. Un caso que apoya a entender esto es que pude darme cuenta de una chica de treinta años que después de haber estudiado y trabajado fuera del pueblo por algunos años regresó y la cultura poco a poco fue modificando su perspectiva de vida. El estar en el pueblo configuró su feminidad al modo local de tal manera que hoy se percibe grande de edad y le angustia no casarse. Ha decidido acatar las reglas locales sobre el ser mujer y saber ser mujer de manera que esta configuración le permita casarse con alguien del pueblo, lo anterior ha sido un proceso reflexionado acerca de lo que busca. De modo contrario, en varias reuniones con amigos y conocidos (varones y mujeres) que laboran en ciudades grandes del país, estos expresaban su negativa a volver al pueblo porque no se ven en él, no se adaptarían porque no les gusta la dinámica al interior. Las mujeres se ven muy limitadas por la familia en cuestiones de vivir en pareja y emprender proyectos personales que demanden salir del estereotipo local de mujer y los varones, aunque no les afecta en el mismo grado, consideran que no se puede vivir a gusto. Con los ejemplos anteriores vemos que ser varón y mujer en

Cherán, como en cualquier otro contexto, va más allá de las diferencias anatómicas; los individuos, en términos de género, se configuran a partir del conjunto de significados sociales que convergen en el cuerpo y conforman un modo de ser y vivir en la cultura, en una subjetivación. Empero, hablamos de fenómenos no estáticos ni acabados, de ahí que algunos se adhieran a la cultura apropiándose de los valores que la rigen mientras que otros escapan a ellos mediante una negociación entre el propio individuo y la cultura. Respecto a este último punto valdría la pena meditar en torno a los procesos de renuncia a la cultura como un medio de adaptación al mundo global tan demandante y explotador. Finalmente es necesario profundizar en cuanto a la interculturalidad, multiculturalidad, mundialización y globalidad desde distintas dimensiones de la vida social y el lugar del sujeto en este complejo. Sobre todo, pensarlo desde contextos indígenas donde la idea de resistencia adquiere un valor fundamental, entonces las preguntas giran alrededor de ¿cómo se resiste? ¿para qué se resiste? ¿qué es resistir? Y más allá, toda resistencia implica fragilidad, por tanto, ¿cuál es la fuerza que fragiliza la resistencia?

En otra situación, en una visita a casa de mis abuelos llegó una tía y su nuera para invitar a la boda de su hijo el más chico. Después de hacer la invitación formal platicaron en torno a las nueras. En la plática la tía le decía a mi abuela: *A ver cómo sale esta, las otras mero no han salido buenas. Ya ve que ahora ya no salen buenas como antes [las nueras]. La nuera participó y dijo: pero yo si hago todo, echo tortillas y hago el quehacer, yo no sé por qué dice eso.* Aclararé que el quehacer implica cocinar en parangua alimentos propios del lugar como *atapakuas* y *churipo*, así como *echar tortillas*, por tanto, aquella mujer que cocine pero no sepa elaborar estos alimentos carece de cualidades que den fe de su *ser mujer de las buenas*, en este mismo sentido, aquellas que compran tortillas llegan a considerarse flojas. Por unos minutos más la plática giró en torno a las cualidades de las nueras. Quiero aclarar que cuando la tía hacía referencia a las otras nueras que no eran *buenas* era porque una de ellas es profesionalista y su esposo médico cirujano, ambos trabajan y su estilo de vida está

condicionado por ello. La nuera que la acompañaba tenía alrededor de 16 años y truncó sus estudios medios superiores cuando se la robaron.

Las situaciones anteriores ejemplifican como la cultura actúa sobre el individuo a través de distintos dispositivos. En el primer caso, la cultura tiene efecto sobre la subjetividad femenina de manera que hoy la chica se adhiere a las condiciones y normatividades que rigen el saber ser mujer en Cherán. En el segundo caso, vemos que el género se construye culturalmente a través de la reproducción o no de los atributos femeninos. Al mismo tiempo la sociedad enjuicia las disposiciones del individuo para acatar un deber ser condicionado. En este punto haré algunos apuntes, ¿por qué, aun cuando los límites de género se flexibilizan, estos parecen no tener impacto en la cultura local? Hay varias respuestas que pueden acercarnos a la realidad en cuestión. La primera es la cuestión histórica que ha sido determinante en la región para la delimitación del cuerpo y la sexualidad en tanto que elementos configuradores de identidades genéricas. Con ello hago alusión a que los proyectos culturales iniciados desde el siglo XVI con el catolicismo recién llegado e impuesto a las sociedades reorganizadas y congregadas de esta región influyeron fuertemente en la manera como se percibiría, experimentaría y administraría el cuerpo. Además la experiencia sexual fue enérgicamente definida a partir de las interpretaciones religiosas judeo-cristianas traídas del viejo mundo. La religión logró introducirse en lo más íntimo de las personas de modo que hoy, a pasar de la diversificación de prácticas religiosas, de la incertidumbre del siglo XXI, la interminable modernidad y la líquida posmodernidad, la tecnificación de la vida hoy los mandatos de la fe católica siguen vigentes. El cuerpo es el templo de Dios y la sexualidad sigue justificándose en el matrimonio con fines reproductivos. Sugiero entender que ante la voracidad de los tiempos actuales, recurrir a discursos sobre algo de certeza brinda cierta seguridad, aunque en la cotidianidad la experiencia sea diferente. Aun así, la dinámica cultural local presenta recovecos para quienes viven de manera no normativa la vida, o al menos no tan normativa-heteronormativa.

¿Por qué la educación influye en la manera de constituirse sujeto de género? En el caso de las entrevistas realizadas entre mujeres y varones cheranenses, la educación superior de la mano de un empleo fuera del pueblo ha permitido que ellas reconsideren sus roles “tradicionales” en el pueblo. Si bien el ser mujer puede entenderse en una composición de distintas capas en varios niveles de profundidad que conforman el género; la masculinidad y feminidad normativas en el contexto de Cherán se configuran de modo interseccionado. En este caso, las mujeres que cuentan con mayores grados educativos e interactúan constantemente con formas de cultura externas cuestionan constantemente el “deber ser” mujer local en términos de roles, relaciones, proximidades, corporalidades. Incluso la cultura purhépecha en tanto que información única que debe/puede incorporar la persona a su vida. Así, Elsa piensa que además de la cultura purhépecha se podrían enseñar otras cosas como conciertos de música jazz ya que este tipo de actividades dejarían algo en los jóvenes. Para ella, la cultura purhépecha no es todo en términos de las posibilidades de educación. Respecto a ser mujer de acuerdo con las normatividades locales menciona:

Elsa: Yo recuerdo que las pláticas con mi mamá son más abiertas, pero con mi padre desde pequeña me decía que tenía que cuidarme, que tenía que portarme bien porque el día que me casara tenía que cumplir con todos los requisitos para cuando llegara a una familia, esta familia no dijera comentarios negativos sobre mi familia o mi persona, ¿no? Que tenía que casarme a cierta edad, que tenía que darle respeto y el peso que merece el varón, o sea que yo tenía que ser casi casi una santa para conseguir un marido bien y que ese marido me aceptara y que obviamente aceptara a mi familia y que no hubiera comentarios negativos, en este sentido el horario, incluso la cuestión de vestirme de cierta forma y otra muy particular que fue aprender hacer labores del hogar hacer tortillas, comida y todas esas cuestiones. Tenía que tener una buena apariencia en la comunidad de acuerdo a tu comportamiento.

Manuel: ¿cambiarías algo?

Elsa: La represión y ver tan marcada la cuestión de género, que seas hombre o mujer. Me gustaría transmitir a los jóvenes que no existe una diferencia, existen gustos y formas de ser, y si a ti te hace feliz algo adelante. También la cuestión de la religión, no me gustaría que encaminar hacia que sea católica o budista, ateo o musulmán, que cada quien decida, darles las bases, en teoría.

Respecto a su experiencia de ser mujer actualmente expresa vivir sin atarse del todo a las condiciones culturales demandas socialmente, vive un noviazgo con alguien que no es del pueblo con quien mantiene una relación sin presiones por edad o familia. Además, piensa que al participar en la organización del concurso de globos de cantoya en Cherán demuestra que las mujeres también pueden ocuparse en actividades que no son el hogar exclusivamente. Su sexualidad la vive fuera del pueblo porque dentro es muy complicado porque los hombres *“no son tan caballeros y todo se sabe”*. Además los muchachos no toman el interés que ella pretende, aquí *“al final nada más te usan para pasar el rato, entonces no te valoran realmente como mujer, sólo eres como un objeto sexual”*. Considera seguir soltera con miras a conformar un matrimonio futuro sin presiones.

Actualmente Elsa es profesora en el nivel medio superior, estudió una maestría y lleva 12 años fuera de su casa, tiene 29 años. No piensa regresar a Cherán porque no se adapta a la cultura local tan *“restrictiva y machista”*. En la intersección educación y género vemos que la manera de vivir un cuerpo sexuado y una cierta sexualidad está determinado por la capacidad de reflexionar en torno a la manera como se viven construcciones históricas sobre el ser mujer y no se vivencien como esencialidades naturales. Del mismo modo, quienes no tuvieron la oportunidad o la inquietud de conseguir estudios superiores es más difícil que cavilen en torno a ese deber que desde el nacimiento les ocupa sistemáticamente. Así, Zoila, una mujer soltera de 32 años de edad con un negocio próspero propio y con estudios de nivel medio superior se asume como en el deber de ser mujer desde los mandatos históricos culturales ligados con la

práctica religiosa católica que profesa. Ella vive la identidad de género con ciertas libertades pero sujeta a la vigilancia constante sobre el comportamiento esperado de ella por ser mujer.. Ella dice al respecto,

Zoila: A mí y a todas mis hermanas nos han inculcado unos valores más que nada de darse a respetar uno como mujer y pues también darnos la oportunidad de trabajar, de salir adelante, por nosotras mismas siempre y cuando cumplamos con las labores de la casa.

Manuel: ¿cuáles serían esas labores de la casa?

Zoila: pues hacer la comida, el aseo. Si tienes hijos mandarlos a la escuela, estar al pendiente de ellos.

Actualmente tiene una relación de noviazgo de más de cuatro años. Su sexualidad está sujeta a la moral católica por lo que para ella no tener relaciones sexuales antes del matrimonio es un valor familiar fundamental en la vida de una mujer: *“es uno de los valores fundamentales que en la familia se ha dado, ora si que respetarse a sí misma y a la pareja, es uno de los valores que nos han enseñado en casa”*.

La historia de vida de Zoila es singular pues es una de las pocas mujeres solteras mayores de 25 años con un negocio propio. Su capacidad financiera le ha permitido postergar sin problemas su matrimonio hasta el punto de no estar convencida de querer consolidarlo. Ella participa en algunos grupos en la iglesia católica que la mantienen ocupada además de su negocio. Si bien ella está de acuerdo con que las mujeres tengan oportunidad de estudiar -a ella no se le dio la oportunidad-, trabajar y participar en la política local; su perspectiva está mediada por su sujeción de mujer según la cultura local. Por ello,

me parece bien la idea, pero, en parte como que no porque a veces confundimos, especialmente nosotras confundimos la oportunidad que se está dando, te diré que con el libertinaje porque muchas veces nos aprovechamos de estoy ora si que como que queremos evadir responsabilidades que pienso como mujer tenemos, a veces se nos olvida, yo he visto mujeres que se nos olvida pues, a veces queremos sobresalir pues, pero en un sentido egoísta. Ora sí que no dividimos bien nuestro tiempo para la familia, para atender el esposo, porque es una pareja de dos. (Zoila, empresaria).

Vemos que la intersección género, educación, religión, economía y lugar de residencia permiten vivir la identidad femenina de cierta manera, diferente a la expuesta previamente con el caso de Elsa. Así mismo, un caso que nos ayudará a continuar entendiendo cómo el vínculo educación y género producen distintas versiones de uno mismo en la cultura es el caso del matrimonio de Lara y José. Ellos son dos profesores de nivel básico, ambos estudiaron una maestría en educación. Viven desde hace tres años como matrimonio. Sin duda la figura del matrimonio heterosexual dominante en el contexto de investigación como uno de los pilares para la reproducción y herencia de la cultura. El papel que varón y mujer juegan en esta institución histórica han sido documentados en diversos trabajos que abordan la región. En este caso, los entrevistados asumen roles que escapan a los denominados “tradicionales”, aunque no completamente ya que finalmente la cultura es un dispositivo que empuja a los individuos a incorporarse según sus normatividades. No obstante, José y Lara han “roto” con las tradiciones en el sentido de emprender un proyecto de vida junto que no sigue el modelo local. Primero se casaron con pedimento de la novia, lo cual puso en duda lo “machín” de la él al no robársela como es tradición. Segundo, porque viven independiente a la casa de los padres como es tradición. Tercero, ambos trabajan, por ella no dedica su tiempo completo a las labores de la casa, incluso hay una mutua ayuda. ¿Qué ha implicado ser un matrimonio “distinto” en Cherán? Para José y Lara el no hacer lo que se espera como individuos y como pareja puede provocar algunas inconformidades para quien a asumido a cabalidad las normas que validan el sistema

cultural local. Es decir, es mal visto que no se cumpla con lo acostumbrado y genera descontento porque *cómo ellos no van a hacer como es*, que es una de las réplicas hacia quienes se salen del modo de hacer local.

Las situaciones que han enfrentado engloban desde cuestionamientos hacia su masculinidad por no robarla y acceder a los “*caprichos*” de su pareja, así como poner en duda las cualidades de mujer de ella al ser *caprichosa* y no entrar en la dinámica de matrimonio local en la que la mujer automáticamente pasa a formar parte de la familia de los suegros quedando sujeta a los mandatos primero de la suegra y luego de las mujeres que ocupan la casa. Es decir, es considerada *caprichosa* no asumir un rol histórico que la validaría como mujer hecha y derecha según las cualidades que integran dicha definición. Además, una presión constante es la de los hijos, han decidido postergar la paternidad porque eso les da la oportunidad de “*conocernos y viajar en la medida de nuestras posibilidades como pareja*”. La presión familiar llega por varios lados dicen:

José: Últimamente creo que si [hay presión], no sé si este último año o meses ha habido más presión. El primer año no, no nos dijeron nada. El segundo un poco. Y ya últimamente si, mis hermanos –ya hombre carnal, ¿pa’ cuándo?, también mi mamá.

Lara: le dicen que es flojo.

José: mi sobrino el más grande tiene 18 años y ya me dice: -ya tío, ya vas a perecer abuelito cuando lo lleves al kinder. Y ya mi familia y amigos también. Nosotros tenemos nuestros planes pero si hay comentarios afuera.

Por otra parte, también han sido excluidos del sistema local de fiestas por no tener hijos o no vivir según las normas culturales del pueblo que se esperan de un matrimonio “*Ha habido fiestas como cumpleaños y a nosotros no nos han invitado por no tener niños*” dice Lara. José dice:

Pues a veces creo que así es, como que no nos dan ese lugar como familia o no nos ven como familia. Aquí en la comunidad ver una familia es ver al papá, la mamá y los hijos. Y es como que no están acostumbrados a ver una familia donde nada más estén los esposos.

Formalizar un matrimonio en Cherán implica *compromisos* que los papás del novio adquieren o pretenden consolidar con la red de compadrazgo que se efectúa. En este modo de organizar una fiesta de boda entran juego intereses tanto económicos como morales, así las personas del pueblo que se conocen como adineradas son las primeras en ser invitadas a ser padrinos. En este esquema los padrinos tienen la posibilidad de ampliar su red de parentela que en otras circunstancias les sirve para ocupar y/o acceder a otro tipo de cargos religiosos o políticos dentro del sistema comunitario. Este esquema es analizado Román Burgos (2011), quien lo denomina como un sistema de acompañamientos. En fin, en una festividad de boda los involucrados directamente (novios), son quienes menos participan y deciden de dicha festividad. El varón *se hace a modo* de los padres, mientras que ellas quedan a expensas de lo que se realice. Cabe mencionar que en Cherán las bodas se llevan a cabo tiempo después de que ya la pareja vive en casa de los padres de él y ya tienen varios hijos.

La masculinidad y feminidad, como categorías de género, de Lara y José está mediada por las ocupaciones profesionales que les ocupan en interacción con aquellas que se insisten en el contexto. Ellos piensan que para emprender un proyecto de vivir separados de sus padres es necesario un empleo que te permita vivir holgadamente, así como una edad superior a los veinte años. Aquí debemos hacer un apunte más agudo sobre la manera en la que interactúan las distintas versiones del género masculino/femenino como identidades hegemónicas. Es visible que en estos casos hay una flexibilidad de los roles de género que integran el deber ser varón y mujer pero la plasticidad del cuerpo y la sexualidad no se ponen en duda. Es decir, la heterosexualidad ligada íntimamente con la reproducción dentro del matrimonio sigue

vigente en el imaginario social de una vida recta ya que en la práctica y vida cotidiana es muy difícil que se sostengan. De este modo para salir del patrón patrilocal es necesaria una base económica que sostenga independencia material aunque no así emocional.

En otras situaciones pude constatar que en las festividades de fin de año es común que en Cherán se organicen eventos cuya finalidad es la diversión. Entre bailes, jaripeos y festivales hay diversidad para escoger, tanto para la gente local como los migrantes que visitan a sus familiares en fechas decembrinas. En los bailes y jaripeos asisten los paisanos provenientes de los Estados Unidos quienes para estas ocasiones se visten según los modelos locales de masculinidad normativos y juegan y/o personifican como supone es un varón en Cherán. Camisa, botas y sombrero sustituyen a los pantalones holgados, playeras de futbol americano y cachucha. En efecto, se trata de que el retorno temporal al terruño no ponga en duda que el trabajo y las labores compartidas en sus lugares de residencia en los estados unidos no afectan la masculinidad jerárquica dominante en el pueblo. Vestir como vaquero, andar con los amigos bebiendo, entre otras conductas más forman parte del repertorio de la masculinidad que los migrantes ponen en escena en un contexto que por demás es vigilante, sancionador y muchas veces intolerante.

En algunas ocasiones escuche de algunos estudiosos y orgullosos de la tradición purhépecha que en el caso de las mujeres, ellas son quienes “mandan” en la familia. Contrariamente a lo que se piensa y ve, para los estudiosos ellas deciden y organizan la vida en el pueblo. Pero, en este punto quisiera hacer algunos incisos; el primero es que si bien las mujeres, sobre todo la mayor en cada hogar, tienen el mando, es sólo para con las mujeres que viven con ella, a decir, nueras e hijas. En una forma de grupo de mujeres al interior de la familia, es la más grande quien puede tomar decisiones, por tanto, la facultad de decidir de la misma sólo recae en una. Segundo, pensemos en que regularmente ellas está subordinadas la mayoría de las dimensiones de la cultura, parece razonable pensar que dentro del grupo que ellas conforman también hay un ejercicio de

poder de manera que éste resulta en una suerte de válvula de escape de la presión regularmente ejercida hacia ellas.

En una lectura detenida aparece cierta información que resulta interesante. En Cherán las mujeres son quienes buscan cambiar las condiciones históricas de desigualdad y negación de oportunidades. Pero son los hombres quienes en nombre de la tradición se rehúsan al cambio. Evidentemente no son sólo los varones como tal sino el sistema patriarcal con el que se ha regido la vida históricamente. Por ello, la vida cotidiana de los varones cheranenses gira en torno a los reclamos de la cultura respecto a no debilitar el imaginario del *hombre derecho*. Primero es difícil reflexionar acerca de la manera en la que han llegado a ocupar los lugares de privilegio con los que cuentan. Segundo, porque no están dispuestos a dejar tales privilegios. Por consiguiente, en un contexto como Cherán son las mujeres quienes se han configurado como sujetos de género atravesados por factores educativos y con una carrera profesional fuera del pueblo las que impulsan ciertos cambios en la cultura, sobre todo respecto a lo que se espera de ellas por ser mujeres y lo que demandan y esperan de los varones y la masculinidad dentro del sistema binario varón-mujer; en este sentido, hay quienes expresan su orgullo por ser mujeres purhépecha desde su quehacer participativo en el actual gobierno autónomo mientras su propia praxis flexibiliza los límites discursivos e ideológicos de género. Podemos aseverar que se trata de personas que se identifican de algún modo con la cultura, por tanto su subjetividad de género es transformada -adquiere otras cualidades-. Vemos que se trata de un sistema cultural con múltiples situaciones culturales.

Algunas entrevistas con jóvenes, algunos estudiantes y otros quienes se dedican a otras actividades laborales y ocupacionales en el pueblo, muestran las diferencias en cuanto a vivirse como sujetos de género. Algunas de las situaciones a tomar en cuenta es que ello no han salido del pueblo a estudiar o trabajar, son jóvenes que hasta este momento han vivido en Cherán la mayor parte del tiempo, lo que ha marcado su experiencia de ser

mujer de acuerdo con la feminidad que se vive localmente. Yovana nos cuenta respecto de su aprendizaje como mujer.

Manuel ¿Qué te han enseñado sobre ser niña?

Yobana: Pues he a veces no me dejaban jugar con niños, nos enseñaban como a barrer, a hacer cositas pues de una mujer.

Manuel: ¿Te habría gustado ser niño?

Yobana: Sí, a veces porque como que veo que los hombres tienen más libertad que una mujer o tienen más oportunidades que uno.

Manuel: ¿Qué haces cuando no estás en la escuela?

Yobana: Me la paso en mi casa ayudando a mi mamá en el quehacer, casi no salgo.

Manuel: ¿Tienes amigos?

Yobana: no. Además no soy como de las que se lleva con muchos chavos. Siempre sola yo, sin amigas y sin nada.

Manuel ¿Quién sería la figura principal de la familia?

Yobana: yo pienso que la mujer porque a veces es la que lleva el trabajo más allí en la casa y por lo que tiene más experiencia con los hijos. Porque a veces ella más se pone más que el papá y conoce más a los hijos que el papá. El papá a veces no sabe porque no se pone aquí, se va a EU.

Comparto la entrevista realizada a Yadira.

Manuel: ¿Consideras que te enseñaron algo de niñas? Si, hacer de comer, lavar ropa.

Yadira: Me decían que era para mujeres pero ya con el tiempo supe que no, que también lo podían hacer los hombres.

Manuel ¿Quién te decía que eso es para niñas?

Yadira: No tanto mi mamá, más bien la familia de mi papá, y es que por lo que la familia de mi mamá si estudiaron y todos se lavan y se hacen de comer, por eso nos dicen que esos papales no son nada más para mujer.

Manuel: ¿Alguna otra cosa, aparte de los quehaceres de la casa, que te hayan enseñado?

Yadira: Así como un oficio no, casi sólo lo que hace casi siempre una mujer.

Manuel: ¿Coser (bordar), sabes?

Yadira: Coser mi mamá me enseñó y en la escuela.

Manuel: ¿Cómo ha sido la relación con los chicos?

Yadira: Casi siempre me llevo con mujeres, con los hombres casi no y hasta ahorita si me llevo con ellos pero hay defectos que me hacen no llevarme con ellos. A mi no me gusta por lo que me pasó en el noviazgo.

Manuel: ¿En casa de dan permiso detener novio?

Si, si me dan permiso, de hecho desde que entré a la secundaia me dieron permiso mientras sea afuera de mi casa y me ponga a platicar allí, lo que no les gusta es que ande en otro lado y pues si saben que tengo novio.

Manuel: ¿Has pensado casarte?

Eso había sido ya con una persona que fue una vez mi novio. Con uno anduve nada más un mes y si me lo decía mucho ya a la vez me desanimaba porque yo quería seguir estudiando pero yo sabía que iba a ser difícil y por eso no me fui. Tenia miedo a llegar en una casa nueva con personas que no conocía, nunca se lo dije pero nada más le decía que no.

Manuel: ¿Como chica consideras que debes cumplir con algo para poderte casar.

Yadira: No tanto para cumplir porque si uno quiere casarse se casa, pero a una edad chica es más problema porque no hay como un trabajo seguro y la primera vez solo se casan un rato, dura nomás unos dos tres meses y se dejan y no me gustaría que ese fuera mi caso. Mis abuelos me dicen que me enseñe a hacer el quehacer de mujer, me platican que no me case porque es muy difícil.

Manuel ¿A qué edad consideras que es una buena edad para casarse?

Arriba de los 20 (años).

Manuel: ¿Como entre 20 y 30?

No, 20 y 25.

Manuel: ¿Alguna labor del campo que sepas?

Yadira: No, nunca me enseñaron algo del campo, no me gusta, a lo mejor porque mi papas nos llevan pero nada más jugábamos. Mis papás siempre trataron de darnos lo mejor y no nos llevaban al campo.

Manuel: ¿Cuál sería tu opinión de los hombres?

Yadira: depende, hay hombres que tratan a las mujeres como un juego. Y nosotras las mujeres lo vemos de distinta forma. El hombre siempre anda tras de otra y la mujer siempre le da lugar al hombre pero regularmente no se porque lo harán, si sólo es para divertirse. Y cuando el caso es igual es muy raro.

Manuel: ¿Quien crees que puede ser la figura principal de la familia?

Yadira: Los dos. Se necesita de ambos para que salga la familia.

En seguida comparto algunas entrevistas realizadas a muchachos. La primera de ellas se realizó en la calle. Fabián nos comparte:

Manuel: ¿Cómo te diste cuenta que eras diferente a las niñas?

Fabián: Porque era diferente, me portaba un poco más agresivo que ellas, cosas así.

Manuel: ¿Hubo alguien que te dijera que tienes que ser así, de tal manera?

Si, unos tíos que dicen pues no juntarse con niñas, es de jotos, pero pues creo que no, la convivencia con ambos sexos se puede llevar bien. Una convivencia tranquila.

Manuel: ¿Qué te enseñaron como varón?

Fabián: a trabajar en el cerro, me enseñó mi abuelo.

Manuel: ¿cuándo salías con tu abuelo al cerro te enseñaron alguna cosa?

Si ellos me criaron, me dijo que me quería formar como un hombre derecho, me ponía a hacer cosas un poco pesaditas pero me sentía a gusto.

Manuel: ¿Qué te imaginabas que era un hombre derecho?

Pos, un hombre que trabajaba, que el esfuerzo era lo que daban los hombres, eso era lo que me imaginaba.

Manuel: ¿llegaste a pensar cómo sería no ser hombre derecho?

Fabián: Pues pasarme en la casa sentado.

Manuel ¿Qué otras cosas sabes hacer además de estudiar?

Leñar, cosechar, sembrar, en el campo, ahí fue que mi abuelo me enseñó.

Manuel: ¿Ayudas en los quehaceres de la casa?

Si, no tengo problema, soy hijo único entonces tengo que ayudarle a mi mamá, cuando mi mamá no está quiera o no lo tengo que hacer porque es necesidad.

Manuel: ¿A qué se dedican tus papás?

Fabián: Mi mamá es ama de casa pero como tiene una madre que está enferma y la visitan mucho y no están, entonces yo tengo que hacer.

Manuel: ¿Entonces no te molesta ayudar en casa?

Quizá no cuando estoy solo, pero si está mi mamá si me molesta porque es algo que tiene que hacer ella.

Manuel: ¿Has pensado en casarte?
Fabián: Pienso casarme mayor de 22 porque si sigo estudiando no tendría como trabajar, con que mantenerla.

Manuel ¿Qué consideras que hace falta para que te puedas casar?

Fabián: Tener un trabajo fijo, y ya después sería casar.

Las entrevistas últimas corresponden a jóvenes de entre 15 y 16 años; todos estudiando en el nivel medio superior. Hasta el momento su vida ha girado al interior del pueblo. En contraste con las entrevistas realizadas a Zoila, Elsa y José y Lara, este último grupo se caracteriza por haber salido del pueblo a estudiar o trabajar con excepción de Zoila; cada una de ellos cuenta con ingresos económicos que les permiten cierta independencia cultural en tanto que no se ajustan a las representaciones de género locales. Al mismo tiempo, el hecho de haber conocido otras formas de cultura les ha permitido reflexionar en tono a la misma, a sus limitantes y sus grandezas, de ahí que para Elsa, hoy le parezca necesario convivir con elementos que no necesariamente integran la cultura purhé. Para ella es posible imaginar un desarrollo social y cultural bajo entendido de convivir multiculturalmente. Para José y Lara, quienes continúan preparándose profesionalmente y escapan a algunas de las normatividades y exigencias de la cultura respecto a la familia, la masculinidad y la feminidad sienten identificación con la cultura purhépecha, se asumen como purhépechas aunque no sigan en sentido estricto sus dinámicas culturales. Me interesa resaltar que las entrevistas hechas a jóvenes dejan entrever representaciones y estereotipos de género locales históricamente reproducidos y asimilados como naturales, pero al mismo tiempo dan cuenta de cambios culturales en la medida que se trata de temporalidades distintas que implican una versión particular de asimilarse como sujeto de género según la generación. Es decir, aunque los entrevistados más jóvenes experimentan y asumen una identidad de género vinculado con la historia de Cherán, ésta muestra que los cambios ocurren no necesariamente al salir del contexto, sino que tiene lugar en la relación entre lo local y lo global de modo que hoy, aun cuando no salgas del pueblo tienes vínculos con otras culturas a través de múltiples vías de conexión, en este sentido parece que la velocidad

de los pueblos en ocasiones es tan rápida como la de las grandes ciudades. Las modas del vestir son un ejemplo de ello. Al hablar de identidades de género en Cherán la cuestión es dar cuenta de la diversidad de saber y poder ser mujer en el lugar, entendiendo por saber el conjunto de elementos que la configuran social y culturalmente entre los que destacan la educación formal e informal, ingresos económicos -por tanto de clase-, el barrio donde se vive, la historia familiar, la manera de establecer relaciones sociales, entre otros. Es decir, se llega a ser mujer, y ese llegar a ser implica la capacidad de ser, hacer y actuar, lo que nos remite al poder ser.

En el caso de los varones, ser un *hombre derecho* también es un proceso social que demanda la reiteración de múltiples atributos asignados al cuerpo y subjetividad del varón. Con ello se insta a continuar con un estereotipo que surge desde una perspectiva particular como lo fue el catolicismo que le otorgó un lugar privilegiado al varón en el sistema social, que pronto diversificó sus mecanismos para mantener ese estatus y que hoy se enfrenta a la capacidad de *poder ser* de las mujeres. Ser varón hoy en Cherán encierra un conjunto de subjetividades que se configuran de formas variadas y ello tiene relación con la historia particular, la familia, el barrio, la capacidad económica de adquirir bienes, la herencia de saberes y ocupaciones, la educación profesional, entre otros. Con ello, tienen lugar diferentes experiencias y significados sobre el ser varón. En este sentido, hablamos de masculinidades en tanto que la masculinidad no constituye una esencia con la que nacen los varones, sino a todo un conjunto de representaciones en torno a lo que se demanda socialmente de una persona con sexo hombre, que al mismo tiempo forma parte de un proceso social mayor. Retomando a Connell (1995), se trata de entender la masculinidad como un elemento de una estructura mayor, la cual es susceptible de analizar. Si se menciona el llegar a ser *hombre derecho*, como lo expresó Fabián, es porque hay un camino y existen los medios para hacerlo, lo cual remite a un proceso social, que a su vez es propio al cuerpo de los varones y se diferencia de aquello que compete o forma parte de campo de la mujer. Connell (Ibíd.) expone que la masculinidad como concepto es reciente, incluso algunas culturas carecen de una idea clara acerca de la masculinidad, pero hay una constante que figura en la mayoría de las

culturas y esto es que lo relacionado con los hombres es una negación constante del mundo de las mujeres y lo femenino. En este efecto, pareciera que varón y masculinidad son sinónimos, y más allá, conceptos universales y regentes. Así, para que la masculinidad conste debe haber un referente del que se disocie y separe, lo femenino. Para que la feminidad tenga efectos deseados deber haber quien demande y exija los atributos al cuerpo y subjetividad de la mujer. Lo que involucra un ejercicio de poder dentro de un campo social, para Núñez Noriega un campo de poder media los cuerpos, los comportamientos, los deseos, las sexualidades y las prácticas identitarias de género. Por ello, masculinidad y feminidad forman parte de un campo social en constante tensión, en el que además están inmersas masculinidades y feminidades no hegemónicas, por tanto, sancionadas. Podemos entender que la masculinidad es una experiencia corporal, sexual y subjetiva para los varones con la que se construye una realidad cotidiana que al mismo tiempo está anclada a una estructura/sistema social más amplio y complejo que la sustenta como un ejercicio constante de dominación, la masculinidad es una constante reivindicación de ejercer poder sobre otros varones y más sobre las mujeres. Así, en el caso de algunos contextos indígenas, López Moya nos expone claramente como ser hombre cabal es un proceso en el que el individuo está inserto en una estructura social compleja organizada genéricamente en la que se deben seguir determinadas conductas esperadas por varones que no pongan en duda la masculinidad de los varones del pueblo. Este modelo de masculinidad gira en torno a valores como la valentía, el coraje, arrojo, competencia, descalificación de lo que esta fuera de este campo de virilidad. Pero, el género es una construcción y práctica social organizadas en un contexto determinado por situaciones y condiciones históricas. De ahí que para Connell (1995), el género, en tanto que identidad adquirida socialmente, es una práctica social inserta en una dinámica cotidiana en torno a un escenario reproductivo, definido por las estructuras corporales y por los procesos de reproducción humana. Por lo anterior, es entendible que la masculinidad como una identidad de género lejos de pensarse como única, natural y esencial es un proceso histórico, político, temporal, que en la medida que éstos cambian reconfiguran los elementos que la componen y ello da lugar a distintas experiencias de masculinidad o masculinidades.

Si bien la masculinidad normativa es la que pretende *hombres cabales u hombres derechos* por medio de una identidad que les permita saber ser en un contexto determinado, cierto es que el género es atravesado por múltiples condiciones sociales que los influyen, por ello, experiencias como la de José muestran que la masculinidad se construye en el nivel corporal, económico, laboral, familiar, ético, educativo y cultural en el que también tiene parte el vínculo con la pareja y con lo que ella es en términos de feminidad. Es decir, las relaciones de género en el caso de José y Lara están mediadas por las configuraciones de género que experimentan y que negocian constantemente en un mundo normativo, heteronormativo, vigilante, y sancionador. Podemos concluir que al hablar de masculinidades es necesario tener muy en cuenta las condiciones político-económicas globales que generan nuevas experiencias de ser locales que muchas veces entran en tensión porque hay una aparente incompatibilidad con la realidad histórica, sobre todo si se trata de contextos indígenas que hoy parecen más ensimismados debido a sus carreras por la lucha de sus derechos respaldados en una esencia étnica que los diferencia, aunque ello sea un producto de las condiciones temporales y espaciales en una época dada.

Respecto a las identidades *otras*, Virgilio un chavo autoreconocido como homosexual expresó que vivir en el pueblo las personas no tienen conflicto con ello, un grupo de amigos reconocidos como gay conviven cotidianamente en las calles y espacios públicos de Cherán durante las fiestas y fines de semana. Menciona que ellos no tienen conflicto por mostrarse como son, en público, en la calle, o donde sea. Respecto a vivir en pareja expresó que no hay quien quiera vivir en pareja, lo cual limita las posibilidades de emprender una familia, por ejemplo. Lo anterior tiene que ver con que este grupo está conformado por jóvenes cuyas edades oscilan entre 22 y 28 años, por lo que actualmente su vida gira en torno a intereses que no incluyen aún un proyecto futuro en pareja o familia. *Nadie ha pensado en formalizar* menciona. Por otro lado, también comparte que es difícil vivir plenamente en el pueblo. Pues si bien no hay conflicto por mostrarse en público, emprender un proyecto más complejo que altere las concepciones locales respecto al matrimonio y familia serán difíciles por la vigilancia local respecto a las normatividades heterosexuales. De alguna manera las familias de

los chavos gay toleran su decisión mientras no haya un proyecto más sólido o altere el mundo heterosexual dominante sobre el que se sostiene la cultura y sigan como algo raro. Virgilio dice: *el problema está en la casa, si alguien dice que quiere vivir como gay se podría, pero el principal problema son las familias, es lo que me ha tocado ver aquí.*

Estas identidades también están atravesadas y/o mediadas por factores económicos, de clase, políticos, étnicos, geográficos, escolares, religiosos, entre otros. Por ello, ser gay en Cherán implica diversidad. Hay chicos enfocados en el deporte, otros gustan de la fiesta y la convivencia, algunos prefieren mantenerse al margen de lo que sucede socialmente en el lugar, mientras varios viven en familia y sólo fuera del pueblo tienen oportunidad de vivir otro estilo de vida. Bajo esta dinámica, el círculo de amigos de Virgilio depende de la edad, escolaridad y clase principalmente. Virgilio comentó que no todos los muchachos reconocidos como gay conviven como si se tratara de una comunidad unificada en el pueblo. Así, hay mecanismos de discriminación que se ejercen en la vida cotidiana de tal manera que a un chico que no comparta similares condiciones materiales y culturales es segregado poco a poco de modo que se le priva de formar parte de este grupo. Con ello, volvemos a que el género es una configuración social mediada por múltiples factores materiales e inmateriales.

Respecto a violencia de género, mencionó no haber experimentado violencia física. *La mayoría de la gente respeta o se hace que no ven, pero también, ha pasado que en alguna fiesta en el pueblo los borrachos gritan algo pero de ahí no pasa.* Lo expresado por Virgilio concuerda con un registro de observación realizado el 17 de febrero en febrero en la fiesta del padre Jesús en la capilla de El calvario durante el jaripeo. El evento se realiza en una pequeña plaza de toros improvisada con poca capacidad para soportar gente sentada, aun así, los organizadores permiten la sobre entrada de espectadores al espectáculo. A mi llegada estaban las gradas ocupadas de manera que no cabía ninguna persona más por lo que me tocó estar parado cerca de los corrales donde había muchos muchachos sentados unos sobre otros sobre los tubos de acero que

dan forma al ruedo, más tarde llegó un muchacho de alrededor de 20 años cuyas expresiones corporales y verbales son muy femeninas pero portaba indumentaria vaquera: camisa a cuadros, mezclilla, sombrero y botas. Él se considera gay y asimismo lo reconoce el pueblo. A su llegada no había lugar dónde sentarse por más que buscó. Inmediatamente gritaron algunos varones, cuya corporalidad alude a una masculinidad heterosexual inquebrantable, que se sentara en las piernas de uno mientras daba palmadas a su pierna. ¡siéntate aquí, le gritaron, si cabes. Otros se reían. El joven dijo no y entre risas y molestia se retiró. No hubo desafío físico, pero si otras formas de violencia.

Respecto a las mujeres lesbianas el panorama es igual de complejo y difícil. En el capítulo II en el apartado sobre familia hice un breve acercamiento a un par de familias compuestas por una pareja de mujeres cuya vida al exterior trata de mostrarse como una relación de amistad. Así las cosas para las mujeres lesbianas. En Cherán estos casos únicos no significan que la identidad de género homosexual lesbiana no figure en el abanico de identificaciones. Me parece que en público es doblemente sancionado que las mujeres se expresen abiertamente lesbianas. Sin embargo, es posible “disfrazar” las relaciones de pareja con la amistad por la carga de histórica que legitima las relaciones entre mujeres como una forma de protección y cuidado entre ellas. Durante mi estancia en Cherán supe de casos en los que hubo declaratorias de amor de una mujer a otra aunque no se consolidó la relación, en parte por el miedo de las personas a la sanción moral.

Las identidades transgénero varón-mujer conviven en Cherán de manera particular. Lo conforman un grupo de tres o cuatro personas cuya edad oscila entre los treinta y cuarenta años. Una de ellas trabaja en el banco local haciendo limpieza y participa abiertamente con el resto de los empleados y con los vecinos cercanos a la empresa bancaria. La gente con la que convive diariamente sostiene una relación abierta y respetuosa; no obstante, quienes acuden al establecimiento esporádicamente o pasan afuera de la calle donde se ubica el mismo sostienen una mirada de asombro, inquietud,

incredulidad y morbo. Otra muchacha tiene un negocio propio, no vive en el pueblo aunque pasa la mayor parte del día allí atendiéndolo. Suele vérselo disfrutar de las fiestas locales en compañía de amigos consumiendo alguna bebida embriagante. El pueblo la reconoce como muchacha aunque el trato hacia ella es más difícil que en el primer caso debido a que su convivencia se caracteriza por la fiesta y la algarabía. Con lo anterior quiero, al menos, visibilizar que en Cherán el género comprende un conjunto de identidades más allá del binario varón-mujer.

3.5 Reflexiones finales del capítulo

Los eventos sucedidos a partir de abril de 2011 han puesto en escena un conjunto de elementos que se han considerado particulares de la cultura purhépecha (véase capítulo II), por lo menos desde la interpretación de los movimientos étnicos. La elucidación y uso de estos elementos se vivifican localmente generando un sentido identitario entre la población, sobre todo los jóvenes quienes me parece viven la cultura en una negociación entre el pasado y el presente. La cultura se actualiza, el pasado definido por el concepto de cultura purhépecha instaurado desde diversos flancos adquiere vigencia de mano de los jóvenes quienes pretenden vivir la cultura bajo sus propios sistemas interpretativos. Así, hay una identidad local definida como purhépecha pero reinterpretada por y a través de otros cuerpos, otras sexualidades y otros sujetos, aún dentro del sistema binario varón-mujer dominante en la región.

La cotidianidad actual en la que se tejen, configuran y moldean las identidades-identificaciones de género en Cherán permiten que el cuerpo y la sexualidad se experimenten fuera de campos ideológicos respecto al sistema heteronormativo histórico o al menos se flexibilice. En este sentido, me parece que en el fondo tenemos un panorama en torno al género diverso, complejo y articulado en distintos niveles sociopolíticos que van desde lo local con la insistencia en una cultura indígena inalterada hasta lo macro social a través de la in-corporación y subjetivación de formas diversas de percibir, ataviar, hacer contacto con otros cuerpos, de comunicar con el cuerpo, así mismo la sexualidad. Me parece que entonces hablamos de sujetos de

género que se configuran en la relación entre lo social y lo individual, entre la cultura - las situaciones culturales- y los sujetos. En este sentido, podemos aseverar que el género es una intersección de factores sociales que diversifican la cualidad humana. Hoy, estas condiciones psicosociales dan cuenta de que la realidad va más allá de un sistema social histórico, pues las personas son el centro de la historia misma, son quienes la construyen. Al mismo tiempo, esta posición abre una ventana hacia otros horizontes, la utopía -como en cualquier sociedad- radicaré en la posibilidad de cambiar aquello que ha generado condiciones de ventaja para unos y desventaja para otros. Me atrevo a decir que reflexionar en torno al género brinda esa oportunidad. Como lo he mencionado previamente, el género trastoca lo más íntimo, y aparentemente inamovible, de las sociedades; por tanto, se convierte en una posibilidad de transformación. Finalmente la teoría queer nos apoya en la deconstrucción de lo que damos por sentado con la responsabilidad de re-construir.

En conclusión, me pregunto si ser purhépecha no va más allá de adscribirse a una definición institucionalizada por el derecho consuetudinario que hoy rige la vida de los cheranenses. ¿No será que la identificación purhépecha es un proceso temporal, territorial, de género, pero también en gran medida es mediada por la afectividad? Los jóvenes de hoy se viven e identifican con la cultura en carne propia, ello significa la continuidad de la misma en con el toque que la actualidad implica. Ante ello, una de las preguntas a responder desde estos estudios a propósito de su importancia y/o aporte a la sociedad es comenzar con la pregunta ¿qué podemos aportar desde Latinoamérica, específicamente en el caso de Cherán y su gobierno autónomo, para construir sociedades con derechos humanos y apertura a la equidad sin caer o recurrir a esencialismos y etnocentrismos? ¿Qué podemos retomar de la historia local y qué podemos mejorar como sociedad étnica para vivir como sujetos de derechos y al mismo tiempo de obligaciones en un momento histórico caracterizado por la vorágine económica, política y social sin olvidar que nuestra cotidianidad viaja a la misma velocidad y se traza con los mismos parámetros de medición? Salir del sistema actual de género o salir del sistema de relaciones humanas y sociales derivadas de un

colonialismo histórico implicaría que: primero, cuestionemos aquello que supone el ser varón y ser mujer en la cultura, sobre todo, renunciar a los privilegios que a lo largo de la historia hemos tenido por pertenencia. Segundo, re-pensarnos en términos de sujetos de género, lo que implicaría in-corporar aquello que hemos negado, tanto varones como mujeres. Tercero, modificar paulatinamente las instituciones -sus normatividades y dispositivos- de manera que podamos ir construyendo una sociedad menos restrictiva, menos sancionadora, menos desigual, más incluyente y libertaria. Cuarto, tal vez, perder un poco el miedo a la flexibilidad psicosocial.

Reflexiones finales

La psicología social ha sido un vehículo para acercarme a Cherán y la región purhépecha, a su historia, su actualidad, sus instituciones y sus transformaciones. Desde esta plataforma disciplinar me he asomado a la cultura purhé local y ello nos da cuenta de una sociedad y de sociedades vivas, ágiles, incesantes y vigentes, mucho más de lo que los discursos político-indigenistas e ideológicos emiten en cada oportunidad que se presenta (entre aniversarios por el levantamiento por la defensa de los bosques, frente a las cámaras cuando se emite algún comunicado en favor de los pueblos indígenas o en contra de las políticas de Estado ante las mismas, o algún otra festividad que convoca a los purhépecha para recordar su historia con mayúsculas). La historia registrada sobre los pueblos purhépecha deja ver sociedades singulares dentro de procesos regionales y globales. Ello nos indica que los purhépecha se han adaptado a las condiciones políticas y económicas, principalmente, que han marcado distintos momentos de su historia, aunque cabe aclarar que esta adaptación ha sido al margen de

las circunstancias sociales que se desprenden de estos fenómenos. No obstante, lejos de pensar en una región indígena intacta y resistente, esta lectura de la psicología social nos permite considerar la historia de larga data y la historia inmediata como fundamentales para entender el “aquí y ahora” -perspectiva usadas en algunas corrientes de psicología- de estos pueblos. Ello significa comprender que lo social no es una perpetuación de la cultura en una línea inmóvil sino una constante adaptación a las distintas condiciones políticas, económicas y globales que han estado presentes en distintos periodos históricos de la región purhépecha.

La mirada de la psicología social propuesta desde Latinoamérica ha facilitado una base teórica y conceptual desde la cual observar el panorama psicosocial en estas latitudes. Es decir, nos permite no olvidar aquellas circunstancias de abandono, discriminación y marginación que han acompañado a estos pueblos a lo largo de varios siglos, que en más de un modo han influido en la conformación de un contexto regional compartido del cual se desprenden sentimientos de lucha y empuje hacia la transformación del continente. Esfuerzos políticos y académicos como el de referirse a la región Latinoamericana como Abya Yala y las múltiples miradas que se desprenden de esta actual lectura cultural dan cuenta de estos procesos. Sin embargo, en la medida en que esta empresa demandaba dar cuenta de la realidad política, económica y subjetiva actual de estos pueblos se volvía pertinente considerar algunas otras dimensiones de la cultura para responder de manera compleja y crítica a las condiciones contemporáneas de Cherán y la región en el marco de figurar como pueblos indígenas. Me refiero a que no pierdo de vista que son sociedades altamente dinámicas con una gran capacidad de negociación política y ello le dio un giro interesante al trabajo de investigación pues demandaba estar atentos a los detalles finos que suceden en el nivel macro y micro, que a su vez trastocan la cultura y generan múltiples situaciones culturales. En este sentido, me pareció pertinente repensar las culturas indígenas desde dos dimensiones. La primera, la que sucede en lo cotidiano, en lo festivo, en la calle, en el mercado, en la interminable interacción humana, etcétera. En este espacio psicosocial suceden las transformaciones a ras de piso, en el cuerpo, la materialidad y la subjetividad. Lo que

nos remite a que no hay un sujeto en singular sino a múltiples sujeciones que dan paso a diversos sujetos culturales que viven su corporalidad y subjetividad según las circunstancias que los atraviesen. Entonces, nos referimos a una actualización y adaptación de los individuos. Y la segunda, aquella que tiene lugar en la tarima política, en la conmemoración de aniversarios, en marcos jurídicos y académicos. En esta esfera se dan esfuerzos enérgicos por levantar barricadas, poner postes divisorios y apuntar los cañones del discurso hacia afuera de manera que señalicen y encubran las fronteras de lo propio frente a lo ajeno. Surgen guardianes de la tradición, que a modo de salvaguardas de fronteras dedican sus esfuerzos en mantener intacta la cultura en el nivel discursivo e ideológico. Regularmente, estos vigilantes intentan ejercer un fuerte control sobre la dimensión primera sin tener presente su fluidez.

Así, desde mi perspectiva, propongo una psicología social que, en efecto, no pierda de vista las condiciones históricas en las que han estado los pueblos indígenas dentro de parámetros estatales y nacionales, y al mismo tiempo, considerar seriamente la capacidad de agencia de los sujetos que emergen en estos contextos en el marco de una globalidad que trastoca la mayoría de las regiones y territorios del mundo. *Pensar una psicología social en contextos indígenas* es el subtítulo de uno de los apartados de esta investigación, con este quise hacer alusión a la necesidad de repensar, precisamente, las dos dimensiones consideradas sobre lo indígena. Además, me aventuré a reflexionar conceptos como comunidad y comunalidad, que figuran como propios en estos contextos. Desde esta disposición, comunidad adquiere una arista con la que busco sopesar el sistema cultural local y la necesidad de algunos cambios sociales en la región, específicamente aquellos que remiten a las condiciones de desigualdad y violencia con base en el género.

En relación con lo anterior, propongo considerar el papel fundamental de quienes investigamos en nuestros lugares de origen como interventores de las situaciones que provocan malestar cultural y que pueden tener altos costos en la salud de las personas; sobre todo, de las mujeres quienes históricamente han sido los cuerpos y las

subjetividades que más costos han pagado en el sistema sociocultural de género que nos cobija. En este sentido, por interventores aludo primero a elaborar y conocer la historia que nos ha conformado para luego construir una intervención crítica hacia lo que no necesariamente permite una sociedad más equitativa y horizontal. Es decir, por intervención no me refiero a la implementación inmediata de cursos o talleres que “busquen” otorgar conocimientos a la población sin un análisis con cierta profundidad de las condiciones de estos contextos, ya que lo único que facilita es generar alguna clase de élite indígena o indígenas profesionales. Diré que planteo una psicología social consciente de la dimensión histórica y situada de los pueblos indígenas para tener la facultad de hacer psicología social desde quienes no forman parte, y posiblemente no estén interesados, en la política indígena o en figurar como museo.

Cherán, Cherán Keri es el pueblo grande de la meseta purhépecha. Demográfica, urbanística y económicamente es uno de los pueblos con mayor actividad económica y educativa en la región. Evidentemente, las singularidades mencionadas hacen de este pueblo un lugar que requiere adaptarse a las condiciones globales del mercado, de ahí su gran diversidad de situaciones culturales caracterizadas por un vaivén entre lo local y lo global. Dentro de estas situaciones tenemos los procesos que configuran el género en Cherán, mismos que hoy podemos aseverar como heterogéneos en el sentido de que en el lugar conviven variadas maneras de ser mujer, varón, gay y transgénero. Así mismo, la corporalidad, la sexualidad y el deseo que atraviesan dichas identificaciones están filtradas por imágenes, productos, marketing y servicios característicos del actual sistema económico. No obstante, dada la situación política actual, Cherán se vive hoy más purhépecha, se vitaliza, se rememora y en ese sentido se actualiza. ¿Hasta qué punto hay una permanencia de información del pasado en la actualidad? Esa pregunta dependerá de quién y desde dónde la intente responder. Desde mi consideración, Cherán se actualiza tomando fuerza de su pasado y de la invención de las tradiciones en el marco de un tiempo caracterizado por la necesidad de seguridad y certeza en un mundo globalmente precario. Es pertinente considerar que la realidad actual invita a levantar muros más altos y más sólidos que nos diferencien a unos de otros. Lo que me

parece más significativo de estos fenómenos político-sociales es que dan lugar a una continuidad de la cultura, una cultura vigente; esa es la cualidad de la misma, perpetuarse. Con ello, el proyecto político actual en Cherán, desde su complejidad como pueblo grande, arroja una luz para mejorar las condiciones de vida globales actuales. Sin embargo, no bajo una interpretación lineal que una a la cultura y la tradición, sino desde una transformación que escapa constantemente a los límites jurídicos, políticos y académicos que la intentan constreñir. Por eso, cada acercamiento que se haga hacia alguno de los pueblos que conforman la cultura purhépecha dará nuevas informaciones y reflexiones, porque nunca permanece quieta, los registros antropológicos sobre la región lo confirman.

Para elaborar algunas consideraciones finales sobre el tema del género me remitiré a la introducción de este trabajo y ello es que cuando me propuse abordar identidades de género en la región purhépecha no sospeché que emprendería un viaje académico y personal; con ello, quedó claro que en toda investigación hay un nivel de implicación en el proceso. ¿Por qué nuestra situación familiar generó algunas habladurías entre la gente del pueblo y qué función cumplían? Tal parece que se trata del nivel de control y vigilancia social que se ejerce para mantener patrones de conducta, corporalidades y afectos que definen la masculinidad y la feminidad en Cherán. Por ello, cuando no encajábamos en esos estereotipos culturales y no teatralizábamos o reproducíamos el performance de género que demanda el pueblo, facilitábamos la imaginación de las personas que han incorporado cierta construcción social sobre el ser mujer y el ser varón en Cherán. Con ello, se echaban a andar los mecanismos de resguardo de lo que la larga data llega a enmascarar como tradición-museo. Por otro lado, esta vigilancia significaba que el pueblo nos tomaba en cuenta, formábamos parte de él. Zygmunt Bauman (2006), alude respecto a la noción de comunidad que no podemos ser humanos sin seguridad y libertad, pero no podemos tener ambas a la vez. Me parece que cuando caminábamos por la calles de Cherán en nuestras actividades cotidianas y dábamos cierta sensación de “ser libres” del deber ser matrimonio en Cherán poníamos en peligro la sensación de seguridad que ofrece pertenecer a una comunidad, poníamos en

duda el modelo de convivencia en pareja que históricamente ha marcado la vida de los cheranenses, el que han naturalizado, incorporado, con el que le han dado significado al mundo. Por ello, el murmuro o el cuchicheo actuaban como medios de contención y retención en un intento sistemático por encauzarnos a la zona de certeza, al derecho de pertenecer a la comunidad.

El género es una puesta en escena, así lo hacían saber en repetidas ocasiones las diferentes situaciones culturales que pueden observarse en Cherán y que dan lugar a diversos sujetos de género, la mayoría regidos por una organización heterosexual heteronormativa que privilegia el binario varón mujer en el que el primero dispone de la segunda. No obstante, actualmente es posible ver sujetos de género que escapan a tal organización basada en la diferencia sexual binaria. Se trata de personas gay, lesbianas y transgénero que conviven sin mucho tapujo en el pueblo, aunque con las dificultades machistas que envuelven sociedades en las que impera la doble moral judeo-cristiana muy presente en la región. Aún así, estas “pequeñas” fracturas del esquema tradicional de persona y familia en la zona purhépecha dan cuenta de una condición de género que no es sustancial ni esencial, sino contextual, histórica y actual. Eso nos remite a que lo étnico ha estado sujeto a múltiples instituciones sociales; entre ellas, religiosas, políticas y de Estado, y más recientemente económicas, industriales y tecnológicas. Ello da cuenta del género como una intersección de factores en los que el cuerpo, la sexualidad y el deseo se experimentan de formas múltiples. Así, distintas intersecciones dan paso a diversos sujetos de género.

Saber ser y deber ser varón y mujer están condicionados por la cultura en su profundidad ideológica por una cultura egregia. Desde este escenario, saber y deber ser son dispositivos que culturizan la naturaleza en tanto que son disposiciones formativas sobre lo que podría ser la carne y la biología en su estado menos intervenido. En este sentido, valdría la pena preguntarnos ¿qué costos ha tenido para mujeres y varones adherirse a uno y otro dispositivo o abrazarse a algún otro? A lo largo de este trabajo he intentado exponer que unas han sido más impelidas a cubrir insistente y

sistemáticamente un modo de vida que las priva de mucho de la misma. No obstante, también es pertinente resaltar que los varones han sido privados de muchas experiencias de vida, específicamente aquellas que tienen un vínculo estrecho con los afectos. En efecto, se han perdido de la alegría de las relaciones humanas y se han volcado testarudamente en negar la fragilidad de la masculinidad, lo que los ha llevado a estar siempre en tensión, en malestar por cubrir la cuota de masculinidad tóxica que demanda penetrar pero nunca ser penetrado, en el sentido más completo de la expresión. Hasta ahora, las configuraciones de género consideradas propias se tratan de cumplir paulatinamente o no con la demanda de ser según el estereotipo que otorga un lugar en la cultura. En un sentido estricto, se trata de un proceso cultural de conformarse varón, mujer, homosexual, transgénero.

Las jerarquías de género que estructuran el entramado sociocultural de Cherán y la región purhépecha otorgan mayores privilegios a los varones sobre las mujeres, ello derivado de un legado histórico que ha interpretado al mundo a partir de dos esferas, las de varones inmunes y mujeres subyugados. Por ello, en este contexto, hoy resulta interesante saber sobre los esfuerzos que han emprendido las mujeres pertenecientes a distintos grupos étnicos para repensar su posición en sus pueblos y al mismo tiempo empujar hacia cambios que permitan sociedades más equitativas. No obstante, queda pendiente un gran reto, el de superar la tensión y el nerviosismo que genera el gran peso de la cultura indígena en su modalidad posmoderna; es decir, aquella que proyecta una necesidad de conservarlas intactas, frente a la necesidad de flexibilizar algunas de las prácticas, instituciones y organizaciones que provocan desigualdad y violencia entre varones y mujeres, entre varones y entre mujeres. Esta parece ser una empresa harto complicada pues tenemos enfrente un empuje neoliberal que constante, insistente y meticulosamente invita a ver lo indígena como algo ancestral, en armonía con la naturaleza, viviendo en concordia, con una sabiduría y cosmovisión infinita. En sí, como el reducto que salvará a la humanidad del capitalismo actual. Ello, genera en quienes se adscriben como indígenas, en la esfera ideológica-discursiva, la obligación de conservar la cultura, y eso llega a tener más peso que los intentos por transformar la

desigualdad porque entonces la cultura indígena adquiere un perfil político más que cotidiano. Al menos, esa impresión me deja el caso de las mujeres purhépecha con quienes compartí un espacio de reflexión en torno a la interculturalidad y el género. Y es que el uso de palabras, e intentos por definir la cosmovisión, lo ancestral, etcétera, terminan por ser reducidas a algo material para fines específicos, el de servir a la otredad. Prioritariamente construida por varones desde sus lugares de privilegio, mismos que resultan ser un obstáculo para que las mujeres y otros sujetos de género salgan del lugar de zozobra históricamente impuesto. Y eso, a mi parecer, es algo meramente político porque en el ajetreo diario se trata de algo que es un efecto afectivo que difícilmente confluirá en una definición académica, política, jurídica y más.

Aunque el actual liberalismo es devastador y cada vez son necesarias acciones que puedan revertir el efecto de desechabilidad que este estado político-económico global genera hacia la población, entre las que encontramos los contextos indígenas, es pertinente reconsiderar la situación y condición actual como sociedades partícipes del mismo y con ello proponer estrategias que permitan “escapar” un poco de los modelos que pretenden explotar el cuerpo y la subjetividad desde la industria farmacéutica, cosmética, tecnológica, el acondicionamiento del cuerpo, la moda y más, sin caer en el lugar común del que se habla sobre el neoliberalismo. Con ello, quiero decir que es oportuno tener una postura histórica, situada y actualizada acerca de cómo alimentamos desde nuestros hábitos de consumo y las relaciones humanas, los valores de la actual sociedad global. Es decir, valdría la pena repensar nuestra occidentalización desde nuestras prácticas religiosas, desde nuestra visión y experiencia sobre la sexualidad, nuestras corporalidades y subjetividades. Al mismo tiempo, cabe preguntarse hasta qué grado las acciones políticas y culturales que hoy experimenta Cherán como alternativa de organización social forman parte del propio monstruo del que expresan escapar. Al respecto, podemos preguntarnos si lo que envuelve la mística de lo purhépecha no responde a condicionamientos neoliberales sobre lo que se espera del indígena en la actualidad y con ello se alimenta a un mundo categorizado entre indígenas y mestizos, entre purhé y turishi. Cabría considerar si lo indígena no sigue siendo explotado de

formas más sutiles por el sistema político actual. Desde mi interpretación, la búsqueda de identidad en la actualidad se trata de la búsqueda de certezas y de algo de seguridad en un mundo cada vez más precario, hostil y endeble.

En la actualidad, las configuraciones de género en Cherán se diversifican gracias a la multiplicidad de productos, servicios y tecnologías que se encuentran en el pueblo. Es un pueblo grande. No hay un solo patrón cultural moldeando el saber y deber ser varón y mujer sino un abanico de posibilidades de construirnos sujetos de género, aquí si me involucro por el nivel de implicación en el que se desarrolló este trabajo. Digo sujetos porque sin pretenderlo pusimos en tensión el modelo tradicional de matrimonio y con ello de comportarse varón y mujer. Lo que nos remite a la inestabilidad de ese binomio y también a la necesidad de contenerlo. Aunque ello no significa que la brecha de género se acorte culturalmente, más que eso, veo que se trata de ajustes en los atributos que suman el género como experiencia social e individual. Por tanto, en la medida que suceden las re-configuraciones de género en los niveles individuales, lo social también se mueve. Con ello, roles, lugares, ocupaciones, participación política y economías se suman a las emergentes condiciones socioculturales que permiten ciertos reacomodos de aquello que figura o no propio a las mujeres y los varones. Actualmente, los lugares históricos ocupados por ellos y/o ellas, y aquellos que fueron negados a quienes no cumplen con las cualidades de este binario adquieren características de común; es decir, figuran en el campo de la actual cultura local. En definitiva, el género es una forma de organización, estratificación, jerarquización y estructuración de la realidad que habitamos. En un contexto mediado por la lucha étnica, este proceso de tensar visibilizó las fuerzas que jalan hacia uno y otro lado de las dimensiones humanas respecto a aquello que se considera propio unas y otros. En efecto, se trata de construcciones históricas, políticas, económicas, educativas, geográficas, de clase, profesionales, entre otras, que dan lugar a distintas experiencias sobre el cuerpo, la sexualidad, el deseo y el erotismo que desembocan en identificaciones de género llámese varón, mujer, gay, lesbiana, transgénero.

Finalizaré este apartado expresando cierta satisfacción de encontrar, a partir de esta investigación, caminos que nos permitan pensar en sociedades purhépecha más horizontales. Al inicio de este trabajo puntualicé que me enfocaría en procesos de transformación. Siguen siendo eso, acciones que aún no tienen gran efecto sobre el grueso de la población. No obstante, en la medida que estos tienen lugar saltan jóvenes que empujan a visibilizar estilos de vida desfasados de la concepción estática de tradición y lo indígena. Lo que desde mi interpretación abona a la cultura. Tal vez, en un tiempo no muy lejano, desde aquí podamos construir un mundo con menos categorías y más libre de dispositivos o con dispositivos por elección, de tal suerte que el mundo social de los varones no sea tan distinto al de las mujeres y unos y otros compartamos conocimientos, saberes, haceres y afectos más allá de este binario, simplemente como personas, como seres vivos que crecen en el mundo, tal como lo asevera la palabra *kuiripu* para persona en lengua purhépecha.

Expresaré que quedan muchas aristas a profundizar sobre el tema. Poco antes de concluir este proceso surgieron nuevas vetas susceptibles de abordar respecto a las corporalidades y la lengua purhépecha, por ejemplo. Este no es un trabajo acabado. No queda más que esperar que esta mirada disciplinar académica en torno a la cultura purhépecha, sus personas, su actualidad política, sus instituciones, etcétera, quede como un aporte científico social más al complejo de trabajos que existen y se suman al mundo purhépecha.

Bibliografía

Agamben, G. (2011). *¿Qué es un dispositivo?* En Revista sociológica

Agamben, G. (2005). *Profanaciones*. Adriana Hidalgo editora

Aguirre Bazán, A. (1995). *Etnografía. Metodología cualitativa en la investigación social*. Alfaomega editor

Alberti, P. (1994). *La identidad de género y etnia desde una perspectiva antropológica*. En Antropológicas Núm. 10. UNAM

Albiez-Wieck, S. (2013). *Contactos exteriores del Estado Tarasco. Influencias desde dentro y fuera de Mesoamérica*. El Colegio de Michoacán.

Alonso, A. M. (1994). *The politics, time and substance: state formation, nationalism and ethnicity*. Annual Review of Anthropology Núm. 23.

Allport, F. H. (1969). *Antecedentes históricos de la psicología social moderna*. UNAM

Artía Rodríguez, P. (2001). *Desatar las voces, construir las utopías. La Coordinadora Nacional de Mujeres en Oaxaca*. Tesis de Maestría en Antropología social. Ciesas

Anderson, B. (1993). *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y difusión del nacionalismo*. FCE

Arnhold, A. (2007). Comunidades tradicionales de Castilla y León. El mito del pasado en armonía. En Diaz, L. Y Tomé, P. *La tradición como reclamo. Antropología en Castilla y León*. JUNTA DE CASTILLA Y LEÓN Consejería de Cultura y Turismo.

Ávila, P. (1996). *Escasez de agua en una región indígena de Michoacán*. El Colegio de Michoacán.

Baró, I. M. (1998). *Psicología de la liberación*. Editorial Trotta.

Barth, F. (1976). *Los grupos étnicos y sus fronteras*. FCE, México.

Bauman, Z. (2006). *Comunidad. En busca de seguridad en un mundo hostil*. Siglo XXI

Bauman, Z. (2007). *Tiempos líquidos*. Ensayo Tusquets

Baschet, J. (1999). Alma y cuerpo en el occidente medieval: una dualidad dinámica, entre pluralidad y dualismo. En Baschet, J., Pitarch, P., Ruz, M. (Eds.). *Encuentros de almas y cuerpos, entre Europa medieval y mundo mesoamericano*. UNACH

Beals, R. ([1945] 1992), *Cherán. Un pueblo de la sierra tarasca*. El Colegio de Michoacán.

Berger, P. y Luckman, T. (1968). *La construcción social de la realidad*. Amorrortu

Bonder G. (1998). *Género y subjetividad: avatares de una relación no evidente*. En *Género y epistemología: mujeres y disciplinas*. PIEG. Universidad de Chile

Bourdieu, P. (1985). *Diálogo a propósito de la historia de la cultura*. Revista de investigación en Ciencias Sociales. Núm. 59

Bourdieu, P. (2000). *La dominación masculina*. Anagrama

Butler, J. (2001). *Mecanismos psíquicos del poder. Teorías sobre la sujeción*. Ed. Feminismos.

Butler, J. (2002). *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"*. Paidós

Butler, J. (2004). *El género en disputa*. Paidós

Butler, J. (2006). *Deshacer el género*. Paidós

Calderón Mólgora, Marco. (2004). *Historias, procesos políticos y cardenismos*. El Colegio de Michoacán.

Campos, A. (2004). *Cuerpo, histología y medicina*. Instituto de España, Real academia de Medicina.

Canclini, N. (2003). *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. De Bolsillo.

Castile, George. (1971). *Cherán. La adaptación de una comunidad tradicional*. SEP.

Castro, F. (2004). *Los tarascos y el imperio español*. UNAM, UMSNH

Cira, Y. (2008). *Uarhí. Experiencias de organización de mujeres purhépecha. Etnicidad y Relaciones de Género*. Tesis de doctorado. EL Colegio de Michoacán.

Cisneros, A. (2007). Foucault: el cuerpo bajo la modernidad. En Muñiz, E. Y List, M. *Pensar el cuerpo*. UAM

Collignon, M. M. (2009). *Construcción social de la sexualidad y el SIDA en el México contemporáneo*. En Renglones Núm. 60. ITESO

Coulon, Alain. (2005). *La etnometodología*. 3ª edición. Cátedra teorema

Chamorro, A. (1986). Sincretismo y cambio en la formación de la música purhépecha. En Carrasco, P. (ed.). *La sociedad indígena en el Centro y Occidente de México*. El Colegio de Michoacán.

Chesneaux, Jean. (1985). *¿Hacemos tabla rasa del pasado? A propósito de la historia y de los historiadores*. Siglo XXI

Collignon, M. y Rodriguez, Z (2010). Afectividad y sexualidad entre los jóvenes. Tres escenarios para la experiencia íntima en el siglo XX. En Reguillo, R. (Coord.). *Los jóvenes en México*. FCE

Collignon, M. (2011). *Discursos sociales sobre la sexualidad: narrativas sobre la diversidad sexual y prácticas de resistencia*. En Comunicación social Núm. 16 ITESO Guadalajara

Dalton, Margarita. (2010). *Mujeres: género e identidad en el istmo de Tehuantepec, Oaxaca*. Ediciones de La Casa Chata

De Quiroga, V. (s/f). *Reglas y ordenanzas para el gobierno de los hospitales de santa fe de Michoacán y México*. Secretaría de Economía.

De Quiroga, V. (1531). Carta enviada al consejo de Indias del licenciado Quiroga.

Diaz Loving, R. (s/f). *Una etnopsicología mexicana*. Versión en línea consultada el 23 de septiembre de 2014, disponible en http://ual.dyndns.org/Biblioteca/Psicologia_Social/Pdf/Unidad_14.Pdf

Dietz, G. (1999). *La comunidad purhépecha es nuestra fuerza*. Abya Yala.

Dietz, G. (1999a). *Etnicidad y cultura en movimiento. Desafíos teóricos para el estudio de los movimientos étnicos*. En Nueva Antropología. Vol. XVII

Espinoza Proa, S. (2012). *De la cordialidad del pensamiento. Ensayos sobre el sujeto*. Taberna libraria editores

Esposito, R. (2012). *Communitas. Origen y destino de la comunidad*. Amorrortu Editores.

Esteban, M. L. (2013). *Antropología del cuerpo. Género, itinerarios corporales identidad y cambio*. Ediciones Bellaterra

Fagetti, A. (2005). El cabello y el peinado como símbolos femeninos. En Cházaro, L. y Estrada R. (eds.) *En el umbral de los cuerpos*. El Colegio de Michoacán y BUAP

Federici S. (2004). *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Ed. Traficantes de sueños

Fernández Ch. P. (1986). *La función de la psicología política*. En Boletín de la AVEPSO Vol. IX. Número 1

Fernández Ch., P. (1991). *El espíritu de la calle. Psicología política de la cultura cotidiana*. Universidad de Guadalajara

Fernández Ch. P. (1994). *La psicología colectiva un fin de siglo más tarde*. El Colegio de Michoacán. Anthropos.

Fernández Ch. P. (2004). *La sociedad mental*. Anthropos.

Fernández, P. (2005). *Aprioris para una Psicología de la cultura*. En Athenea digital. Núm. 7 p. 1-15. Extraído el 3 de noviembre de 2014 en <http://atheneadigital.net/article/view/178/178>

Fernández Ch., F. (2006). Geografía cultural. En Hiernauz, D. Y Lindón, A. (Dir.). *Tratado de geografía humana*. Anthropos.

Fernández, P. (2009). *La psicología colectiva como forma latinoamericana de psicología social*. extraído de <http://dialogosaca.blogspot.mx/2009/02/la-psicologia-colectiva-como-forma.html>

Fernández, Ch. F. (2014). ¿Quién estudia ese espacio? Una reflexión sobre la geografía y los intereses de las ciencias sociales. En Chávez, M., González, O. Y Ventura, M.C. *Geografía humana y ciencias sociales*. El Colegio de Michoacán

Fernández, P. (2007). La hechura de los sentimientos. En Aguilar, A. Y Reid, A. (Coords.) *Tratado de Psicología Social. perspectivas socioculturales*. UAM-I, Anthropos

Fernández, P. (2011). *Lo psicosocial*. En. Ovejero, A y Ramos, J. (Coords.). *Psicología social crítica*. UAQ, UMSNH

Friedrick, B. (1976). *Los grupos étnicos y sus fronteras*. FCE

Figari, C. E. (2007). Heterosexualidades masculinas flexibles. En Pecheni, M., Figari, C., Jones D. (Comps.) *Todo sexo es político. Estudios sobre sexualidades en Argentina*. Libros del Zorzal

Foucault, M. (1975). *Vigilar y castigar*. Siglo XXI

Foucault, M. (1998). *Historia de la sexualidad I*. Siglo XXI

Foucault, M. (1990). *Tecnologías del yo. Y otros textos afines*. Paidós

Foucault, M. (2008). *La hermenéutica del sujeto*. Ed. La piqueta

Foucault, M. (2010). *El cuerpo utópico. Las heterotopías*. Nueva visión. Buenos Aires

Franco, M. (2012). La formación de líderes en la meseta purhépecha. En Martínez, F. Y Ochoa A. (Eds.). *Espacios y saberes en Michoacán*. Casa de la cultura de Zamora, Ediciones Palenque, Editorial Morevallado

García Mora, C. (2013). *El troje y el solar purépechas*. Tsmarhu estudio de etnólogos. Consultado el 23 de octubre de 2014 en <https://es.scribd.com/doc/182939444/El-troje-y-v-el-solar-purepechas>

García Mora, C. (2013). *Evidencias históricas en la indumentaria purhépecha*. En Tsmarhu estudio de etnólogos. Consultado el 23 de octubre de 2014 [https://www.academia.edu/4546446/Evidencias_historicas_en_la_indumentaria_pure Pecha](https://www.academia.edu/4546446/Evidencias_historicas_en_la_indumentaria_pure_Pecha)

García Ramos, J. (1992). *Mi lucha en la organización*. Primer Encuentro Nacional, Mujer, cultura y Sociedad. Puebla.

Gallardo, Juan. (2005), *Medicina tradicional P'urhépecha*. El Colegio de Michoacán, UIIM.

Gallardo, J. (2012). La cosmovisión, la persona y la enfermedad en la cultura purépecha. En Martínez, F. y Ochoa, A. (Eds.) *Espacios y saberes en Michoacán*. Casa de la cultura de Zamora, Ediciones Palenque, Editorial Morevallado

Garfinkel, Harold. (2006). *Estudios en etnometodología*. Anthropos, UNAM

Gergen, K. (1973). *Social psychology as history*. Journal of Personality and Social Psychology, 26, 309-320.

Geertz, C. (1988). *La interpretación de las culturas*. Gedisa.

Giménez, G. (2002). *La cultura como identidad y la identidad como cultura*. Extraído de <http://perio.unlp.edu.ar/teorias2/textos/articulos/gimenez.pdf>

Gimenez, G. (2005). *Territorio e identidad*. En trayectorias Vol. VII

González, M. (2015). *La tradición y la moda en juego*. Tesis de Maestría. Facultad de filosofía. UMSNH

González Rey, F. (2004). *La crítica en la psicología social latinoamericana y su impacto en los diferentes campos de la psicología*. En Revista interamericana de psicología Vol. 38 Nú. 2

Guber, Rosana. (2001). *La etnografía. Método, campo y reflexividad*. Grupo Editorial Norma

Gutiérrez, D. (2008). Revisitando el concepto de etnicidad. A modo de introducción. En Gutiérrez y Baslev, H. (Corrds.). *Revisitar la etnicidad: miradas cruzadas en torno a la diversidad*. El Colegio mexiquense, El Colegio de Sonora, Siglo XXI.

Halbwachs, M. (1950). *La memoria colectiva*. Paris

Haraway, D. (1991). *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Ed. Feminismos.

Haraway, D. (1984). *Manifiesto Cyborg*. Versión libre

Harvey, D. (1977). *Urbanismo y desigualdad*. Siglo XXI

Harvey, D. (2008). *Derecho a la ciudad*. Versión en línea consultada en <http://www.sinpermiso.info/textos/el-derecho-a-la-ciudad>

Hernández Castillo, A. (2003). *Repensar el multiculturalismo desde el género. Las luchas por el reconocimiento a la diversidad y los feminismos de la diversidad*. En Revista de estudios de género La ventana. Núm. 18. Universidad de Guadalajara.

Hernández Castillo, R. A. (2001a). *La otra frontera. Identidades múltiples en el Chiapas poscolonial*. CIESAS México

Hernández, Aída y Héctor Ortiz. (1995). *Las demandas de la mujer indígena en Chiapas*. En Nueva antropología, núm. 49. México.

Hernández Castillo R. Aída (2000). *Distintas maneras de ser mujer ¿ante la construcción de un nuevo feminismo indígena?* En Memoria, revista mensual de política y cultura, núm. 132, febrero 2000, ed. Centro de Estudios del Movimiento Obrero y Socialista, México D.F.

Hernández Castillo, R. Aída (2001). *Entre el esencialismo étnico y la descalificación total: la política de identidades en México y las perspectivas de las mujeres*. En Memoria, revista mensual de política y cultura, núm. 147, marzo 2001, ed. Centro de Estudios del Movimiento Obrero y Socialista, México D.F.

Hernández Castillo, R. Aída (2001). *Entre el etnocentrismo feminista y el esencialismo étnico. Las mujeres indígenas y sus demandas de género*. En Debate feminista, año 12, vol. 24, octubre del 2001.

Herranz, D. (2012). *Sexualidad. Mecanismo de control social*. Universitat Politècnica de Barcelona

Herrejón, C. (1994). *Tradición. Esbozo de algunos conceptos*. En Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad Núm. 59. El Colegio de Michoacán

Ibáñez. T. (1994). *Construccionismo y psicología*. Revista Interamericana de Psicología.

Ibáñez, T. (2001). *Introducción a la psicología social*. Universidad de Guadalajara.

Ibáñez, T. (2011). *Psicología social construccionista*. Universidad de Guadalajara.

Inestrosa, S. (1994). *Vivir la fiesta. Un desenfreno multimediado*. Universidad Iberoamericana. México

Iñíguez, L. (2001). Identidad. De lo personal a lo social. Un recorrido conceptual. En Crespo, E. (ed.) *La constitución social de la subjetividad*. Catarata, Madrid

Iñíguez, L. (2003). *La Psicología Social como Crítica. Continuidismo, Estabilidad Y Eferescencias. Tres décadas después de la "crisis"*. En Revista Interamericana de Psicología. Vol. 37, Núm 2.

Jacinto Zavala, Agustín. (1988). *Mitología y modernización*. El Colegio de Michoacán.

Jacinto, A. (1994), *Conversación con Agustín Rangel, ayudante de Ralph L. Beals en Cherán*. Relaciones 58, primavera 1994, vol. XV.

Jacinto Zavala, Agustín. (1995). Algunos problemas en el estudio de la identidad étnica en Jacinto, A. Y Ochoa, A. (coords.) *Tradición e identidad en la cultura mexicana*. El Colegio de Michoacán

Jacinto, A. (1995). *Los requisitos del mando: valores tradicionales en la etnia p'urépecha de Michoacán*. En Revista Relaciones Estudios de Historia y Sociedad 63/64. El Colegio de Michoacán

Jacinto, A. (2002), *Entrevista con tata Máximo (Maxwell Latrhop, M.A.)*. Relaciones 89, vol. XXIII.

Jasso, I. (2010). *Los movimientos indígenas y las construcciones identitarias en México*. El Colegio de Michoacán

Laguarda, R. (2007). *Gay en México. Lucha de representaciones e identidad*. En *Alteridades* Vol. 17 Núm. 33

Lane S. (1984). *Psicología social*. Sao Paulo. Editora brasiliense

Leco Tomás, Casimiro. (2009). *Migración indígena a Estados Unidos. Purhépechas en Burnsville, Norte Carolina*. UMSNH. ININNE. CIMEXUS

Lemus, Alicia. (2008). *Migración en la sierra purhépecha a los Estados Unidos de Norteamérica durante la primer y segunda etapa del programa bracero, 1942-1954*. Tesis de maestría inédita. Universidad Iberoamericana.

Lemus, A. (2013). *Las mujeres p'urhepecha y la toma de decisiones (estudio de casos)*. Conferencia dictada el 8 de noviembre de 2013 en el II Seminario de Cultura Purhépecha, juramukua, en El Colegio de Michoacán.

Levinas, I. (1998). *La huella del otro*. Taurus

Long, N. (2015). Acercando las fronteras entre la antropología y la psicología para comprender las dinámicas del desarrollo rural. En Landini, F. (Coord.). *Hacia una psicología rural latinoamericana*. FLACSO

López, M. (2010). *Hacerse hombres cabales. Masculinidad entre tojolabales*. UNICAH

Madrazo, M. (1998). Mestizaje y sincretismo en la fiesta patronal de Xico, Veracruz. En Pérez, H. (ed.). *México en fiesta*. El Colegio de Michoacán

Manero, R. (1995). *El análisis de las implicaciones*. UAM-X.

Manero, R. (2010). *Institucionalización y psicología social*. En Anuario de Investigación social. UAM-X, CSH.

Manero, R. (2012). *Intervención psicosocial en proyectos de promoción social*. En Tramas Vol. 36 Año 23.

Martínez, R. (2012). *De pies a cabeza: una primer aproximación a la imagen corporal purhépecha a través de la **Relación de Michoacán***. En Anales de Antropología. Vol. 46 UNAM

Martínez Barreiro, A. (2004). *La construcción social del cuerpo en las sociedades contemporáneas*. En Papers vol. 73

Máximo, R. (2003). Orígenes y proyecto de Nación Purhépecha. en Paredes C. Y Terán, M. (coords.). *Autoridad y gobierno indígena en Michoacán*. El Colegio de Michoacán

Martín-Baro, I. (1986). *Hacia una psicología social de la liberación*. En Boletín de Psicología. U.C.A 5

Martín-Baró, I. (1990). *Psicología de la liberación para América Latina*. ITESO

Medina, G. (2010). Tecnologías y subjetividades juveniles. En Reguillo, R. (Coord.). *Los jóvenes en México*. FCE

Mejía-Arauz, R. Keyser Ohrt, U. Correa-Chávez M. (2013). *Transformaciones culturales y generacionales en la participación colaborativa de niños y niñas de una comunidad p'urhépecha*. En Revista Mexicana de Investigación Educativa. Extraído el 1 de julio de 2014 en <http://www.comie.org.mx/v1/revista/portal.php?idm=es&sec=SC03&sub=SBB&criteri>

Mendoza, J. (2001). Memoria colectiva. En Mendoza, J. Y González, M. (Comps.) *Significados colectivos: procesos y reflexiones teóricas*. Humanidades TEC

Mendoza, J. (2004). El olvido: una aproximación psicosocial. En Mendoza, J. Y González, M. (Comps.). *Enfoques contemporáneos de la psicología social en México*. Humanidades TEC

Montero, M. (1984). *La psicología comunitaria: oígenes principios y fundamentos teóricos*. En Revista Latinoamericana de Psicología, Vol. 16. Núm. 3. Colombia.

Montero, M. (1986). *La psicología social en América Latina: desarrollo y tendencias actuales*. Conferencia dictada en la Universidad de Costa Rica el 26 de mayo de 1986

Morin, E. (1970). *El Hombre y la muerte*. Ed. Kairós

Morin, E. (2010). La complejidad de la poli-identidad. En Gutiérrez, D. (coord.). *Epistemología de las identidades. Reflexiones en torno a la pluralidad*. UNAM

Morin, E. (2011). *¿Hacia dónde va el mundo?* Paidós

Moscovici, S. (1984). *Psicología social, I y II*. Paidós. España

Muñiz, E. Y List, M. (2007). *Pensar el cuerpo*. UAM

Muñiz, E. (2014). *Pensar el cuerpo de las mujeres: cuerpo belleza y feminidad. Una necesaria mirada feminista*. En Revista Sociedade e Estado Vol. 29 Núm. 2

Nelson, Lise. (2000), *Remaking gender an citizenship in a Mexican indigenous community*. University of Washington

Núñez, F. (2005). Las debilidades de la carne. Cuerpo y género en el siglo XVIII. En Cházaro, L. Y Estrada, R. *En el umbral de los cuerpos. Estudios de antropología e historia*. El Colegio de Michoacán. BUAP

Núñez, F. (2014). Un secreto bien guardado: cuerpos, emociones y sexualidad femeninos en el México del siglo XIX. En Cardona, H. Y Pedraza, Z. (compiladores) *Al otro lado del cuerpo. Estudios biopolíticos en América Latina*. Universidad de Medellín, Universidad de los Andes.

Núñez, G. (1994). *Sexo entre varones. Poder y resistencia en el campo sexual*. UNAM, El Colegio de Sonora, PUEG.

Núñez, G. (2004). *Los hombres y el conocimiento. Reflexiones epistemológicas para el estudio de los hombres como sujetos genéricos*. En Desacatos Núm. 16

Oehmichen, Cristina. (2000). *Relaciones de etnia y género: una aproximación a la multidimensionalidad de los procesos identitarios*. En *Alteridades*, año 10, núm. 19. México. p. 89-98.

Ovejero, A. (2010). *Psicología social. algunas claves para entender la conducta humana*. Biblioteca nueva

Ovejero, A. (2011). Psicología y contexto social. El desarrollo histórico de la psicología y sus implicaciones para el futuro. En. Ovejero, A y Ramos, J. (Coords.). *Psicología social crítica*. UAQ, UMSNH

Padilla, M. (2000). *Ciclo festivo y orden ceremonial en San Pedro Ocumicho*. El Colegio de Michoacán.

Parrini, R. (2007). *Un cuerpo imposible. Cuerpo, encierro y sexualidad*. En Muñiz, E. Y List, M. *Pensar el cuerpo*. UAM

Pera, C. (2003). *El cuerpo bajo la mirada médica*. En Revista Humanitas, humanidades médicas. Vol. 1 núm. 4

Preciado, B. (2008). *Testo Yonki*. Espasa

Preciado, B. (2014). *Beatriz Preciado en conversación con Marianne Ponsford*. Conferencia dictada en Hay Festival novena edición, Cartagena, Colombia.
<https://www.youtube.com/watch?v=4o13sesqsJo>

Petit, L. (2015). Psicología rural y pueblos originarios. En Landini (et al). *Hacia una hacia una psicología rural latinoamericana*. FLACSO Argentina

Pichón, E. (1985). *El proceso grupal. Del psicoanálisis a la psicología social*. Buenos Aires.

Ramírez Herrera, Ana. (2002). *La cotidianidad de las mujeres y la construcción de identidades de género*. Tesis de maestría inédita en Estudios de étnicos. El Colegio de Michoacán.

Ramírez Herrera, Ana. (2001), Migración ilegal de mujeres de la comunidad indígena de Cherán hacia los Estados Unidos. En Ochos, A. (coord.)... *Y nos volvemos a encontrar. Migración identidad y tradición cultural*. El Colegio de Michoacán.

Ramírez Herrera, Ana. (2003). *Honor, moral y sexualidad en la cultura purhépecha. Reglas y normas de comportamiento en las relaciones de pareja*. En Estudios Michoacanos XI. Seefoo Luján, J. Luis. Ramirez Sevilla, Luis. (eds). EL Colegio de Michoacán.

Ramírez, Amalia. (1998). *Indumentaria de fiesta de los purhépecha*. En Pérez, H. (ed.). México en fiesta.

Ramírez, Amalia. (2012). *Indumentaria de fiesta y cotidiana de los purépecha*. En Martínez, F. Y Ochoa, A. (eds.). Espacios y saberes en Michoacán. Palenque

Reguillo, R. (2000). La clandestina centralidad de la vida cotidiana. En Lindón, A. *Del campo de la vida cotidiana y su espacio temporalidad (una presentación)*. El Colegio Mexiquense, UNAM, Anthropos.

Rivera, A. C. (2008). *Concepciones novohispanas de la sexualidad en la sociedad del siglo XVIII*. Tesis de licenciatura. Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo

Román, Denisse. (2013). “Somos muy celosos si una persona no vive aquí, no sabe”. Presencia física y dimensión preformativa de la membresía en Cherán, Michoacán. En Uzeta, J. (ed.). *Identidades diversas, ciudadanías particulares*. El Colegio de Michoacán

Román, D. (2014). *El espejismo del orden*. Etnografía histórica sobre política local en Cherán, Michoacán (1856-2014) Tesis de doctorado inédita. El Colegio de Michoacán

Rodríguez Nicholls, M. (2010). *Esclavitud posmoderna: flexibilización, migración y cambio cultural*. Ediciones de la Casa Chata

Rozat, G. *Las ilusiones de la continuidad en la tradición religiosa mesoamericana*. Ponencia presentada en el XV Congreso Nacional: Iglesia, Estado y grupos laicos. Xalapa, Universidad Veracruzana. Octubre 2001.

Salgado Vázquez, M. A. (2013). Masculinidad como configuración dinámica de identidades. En Ramírez, J.C. y Cervantes, J. (eds). *Los Hombres en México*. Universidad de Guadalajara

Segato, R. (2013). *La escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez*. Ediciones Tinta limón

Serret, E. (2015). Desafiando al género: expresiones subjetivas de la resistencia social. En Serret, E. (Coord.). *Identidad imaginaria: sexo, género y deseo*. UAM-A

Schongut, N. y Pujal, M. (2014). *Narratividad e intertextualidad como herramientas para el ejercicio de la reflexividad en la investigación feminista: el caso del dolor y el género*. En Athenea Digital 14 (4) Versión en línea

Sivak, R. (1998). Corporalidad y psicósomática. Alexitia y categorías fenomenológicas. En Rovalletti, M. L. *Corporalidad. La problemática del cuerpo en el tiempo actual*. Lugar Editorial

Stavenhagen, R. (1992). *La cuestión étnica: algunos problemas teórico-metodológicos*. En Estudios Sociológicos Vol. 10 Núm. 18. El Colegio de México

Tajfel, H. (1981). *Grupos humanos y categorías sociales*. Herder, Barcelona.

Tupan, H. Y Alberto, O. (s/f) Aportes a la psicología social latinoamericana desde la concepción ideológica de Ignacio Martín-Baró. Extraído de *Criterios, revista de investigaciones de la Universidad Mariana*. Núm. 16, 17, 18, y 19. Colombia

Valencia, S. M. (2010). *Capitalismo Gore*. Ed. Melusina

Van Zantwik, R.A.M. (1974), *Los servidores de los santos*. INI-SEP

Vázquez, L. (1986). *Antropología política de la comunidad indígena en Michoacán*. SEP

Vázquez, L. (1986a). La comunidad indígena tarasca, sus recursos naturales y su adaptación sociocultural. El caso de Santa Cruz Tanaco. En Carrasco, P. *La sociedad indígena en el Centro y Occidente de México*. El Colegio de Michoacán.

Vázquez, L. (1992). Ser indio otra vez: la purepechización de los tarascos serranos. CONACULTA

Vendrell, J. (2011). *Las fracturas de género y la crisis de la masculinidad*. En Revista de Antropología Sexual. Vol. 1. Núm. 3

Villar, K. (2008). *La K'winchikwa como tema de conversación. Un estudio de la relación entre discurso, ideología y cultura en una comunidad purhépecha*. Tesis de maestría inédita. UNAM.

Weeks, J. (1998). La construcción cultural de las sexualidades. ¿Qué queremos decir cuando hablamos de cuerpo y las sexualidades? En Szasz y Lerner (Comps.) *Sexualidades en México*. El Colegio de México

Weeks, J. (1998). La construcción de las identidades genéricas y sexuales. La naturaleza problemática de las identidades. ? En Szasz y Lerner (Comps.) *Sexualidades en México*. El Colegio de México

West, R. (2013). *Geografía cultural de la moderna área tarasca*. El Colegio de Michoacán.

Wiesenfeld, E. (2002). Paradigmas de la psicología social-comunitaria Latinoamericana. En Montero, M. (coord.). *Psicología Social Comunitaria. Teoría y Práctica*. Universidad de Guadalajara

Williams, R. (2001). *El campo y la ciudad*. Grijalbo

Wundt, W. (1916). Elements for a folk psychology.