



Universidad Michoacana de San Nicolás de
Hidalgo

Facultad de Historia

**Masculinidades, trabajo textil y usos
simbólicos del rebozo en la región P'urhepecha
de Michoacán**

Tesis

Presenta: Jaime Antonio Ferreira Medina

Para obtener el grado de Licenciado en Historia

Directora de Tesis: Dra. Gloria Lara Millán

Morelia Michoacán Diciembre 2016

Índice

Introducción II

Importancia y significados del rebozo en la región VI

El estudio de la identidad masculina X

Capítulo 1. Ser hombre, ser mujer y la estructura patriarcal 1

1.1 Sexo, género y la construcción de lo masculino y lo femenino..... 3

1.2 “Masculinidad hegemónica” y “masculinidades” 10

1.3 Deconstruyendo las *masculinidades* indígenas..... 16

1.4 Las construcciones de género en las comunidades p’urhepechas..... 20

Capítulo 2. Subjetividades en torno a las masculinidades

p’urhepechas en el contexto del trabajo textil..... 33

2.1. Masculinidades, entre la tradición y el cambio 34

2.2. Relación entre género, el contexto laboral y el ejercicio de los oficios artesanales
..... 40

2.2. La confección del “rebozo p’urhepecha” 47

Capítulo 3. La participación de los varones en el trabajo textil..... 72

3.1. Los posibles factores para la incorporación de los hombres en el trabajo textil 72

El acceso educativo en comunidades p’urhepechas..... 73

Movilidad poblacional en la región P’urhepecha 79

El impulso de la actividad artesanal desde las instituciones gubernamentales..... 83

3.2 Ahuirán 90

3.3 Aranza 99

3.4 San Francisco Uricho 105

Capítulo 4. El rebozo en la sociabilización: lo cotidiano, los ritos y las tradiciones p’urhepechas 113

4.1 El rebozo en los ritos, ceremonias y fiestas: el rebozo entre las representaciones de la feminidad y la masculinidad 118

4.2 Las Kulaticha de Turícuaro..... 119

4.3 Los T’arhe Ambakiti de Santa Fe de la Laguna 122

4.4 Afectividad, corporalidad y algunos cambios en la socialización 127

Conclusiones 131

Entre la transgresión y la clandestinidad:..... 131

¿Por qué solo en Ahuiran participan abiertamente los varones en el trabajo textil?
..... 134

El rebozo, una constante entre lo viejo y lo nuevo 138

Bibliografía 1

Abstract.

The following research analyzes textile production in the P'urhepecha region of Michoacán, focusing mainly on traditional rebozo manufacturing. Making a count of the characteristics of the work done in each of them and their particularities. This proposal focuses on the inclusion of men P'urhepechas to towage from 1980 to the first decade of 2000. The work was carried out in 5 communities, Ahuiran, Aranza, Angahuan, Turicuario and San Francisco Uricho. Taking into account specific cases of each community, through fieldwork, interviews and the gender perspective focused on masculinities. The aim was to explain how access to schooling, migration, promotion of local and regional craftwork, as well as changes in traditional community dynamics have greatly influenced several men to join the towage in an environment where The textile work is closely related to the feminine. Finally, we analyze the symbolic uses of the rebozo within the traditional forms of socialization between men and women within the P'urhepechas communities, the daily and ritual environments in which the rebozo is used especially by the men and their cultural meanings as a garment.

Keywords.

Indigenous masculinities. Men P'urhepechas. Rebozo. Textile work. Backstrap loom.

Resumen.

La siguiente investigación analiza la producción de textil en la región P'urhepecha de Michoacán, enfocándose sobre todo a la rebocería tradicional. Esta propuesta se centra en la inclusión de los varones P'urhepechas a la rebocería desde 1980 hasta la primera década del 2000. Tomando en cuenta casos específicos de cada comunidad, por medio de trabajo de campo, entrevistas y la perspectiva de género enfocada a hacia las masculinidades. El trabajo se realizó en 5 comunidades, Ahuirán, Aranza, Angahuan, Turícuaro y San Francisco Uricho. Haciendo un recuento de las características del trabajo realizado en cada una de ellas y sus particularidades. Buscando explicar cómo el acceso a la escolaridad, la migración, el fomento al trabajo artesanal, así como los cambios en las dinámicas comunitarias tradicionales han influido para que varios varones se hayan incorporado a la rebocería, en un entorno donde el trabajo textil se relaciona estrechamente con lo femenino. Finalmente se analiza los usos simbólicos del rebozo dentro de las formas de sociabilización tradicionales entre hombres y mujeres dentro de las comunidades P'urhepechas, los entornos cotidianos y rituales en donde el rebozo es usado especialmente por los varones y sus significados culturales como prenda.

Palabras claves.

Masculinidades indígenas. Hombres P'urhepechas. Rebozo. Trabajo textil. Telar de cintura.

Introducción

En las últimas décadas del siglo XX y hasta nuestros días, un conjunto de movimientos sociales han abogado por la igualdad de oportunidades entre hombres y mujeres en las sociedades occidentales. Estos movimientos han ido revolucionando las concepciones que se tenían acerca del sexo, el género, la sexualidad y su repercusión en las nociones individuales y colectivas en relación con el cuerpo. Entender que los individuos son seres sexuados, con una fuerte carga social, basada en expectativas, normatividades y condiciones en relación con su sexo biológico y marcos culturales específicos, fue uno de los frutos de los movimientos feministas y de liberación sexual promovidos desde los años setenta.

Desde entonces, el mundo académico empezó a prestar mayor atención al concepto de género como un factor determinante en el desarrollo de la persona. Dicho concepto se propone como elemento no dependiente del sexo biológico, sino como algo flexible, determinado más por aspectos socioculturales. Esta nueva concepción vino a contrarrestar un conjunto de prejuicios, entre ellos los asociados a una serie de atributos y roles sociales que se asignaban tanto a hombres como mujeres, estos inamovibles y resguardados por instituciones conocidas como “patriarcales”. Es decir, instituciones u organizaciones, familias o grupos, regidos por personas o grupos que ejercen autoridad de manera dominante y siguiendo una tradición “paternalista”, en el sentido de provenir esa conducta de patrones o directrices establecidas por una figura masculina que es representada por el “padre”.

Actualmente, y gracias a las propuestas de esos movimientos, principalmente feministas, entender el género como “una construcción social”¹ nos ayuda a comprender como los individuos en la actualidad reinterpreta el rol que ocupan en una determinada colectividad. Hombres y mujeres, paulatinamente, se van

¹Butler Judith, “Actos performativos y constitución del género; un ensayo sobre fenomenología y teoría feminista”, en: Sue-Ellen Case (Editoras), *Performing feminits critical theory and theatre*, Jonhs Hopkins University Press, 1990, p.297.

sacudiendo viejas creencias y limitaciones impuestas por rígidas reglas. *El deber ser* se transforma entonces en “¿*Qué quiero ser?*” según esta nueva visión. De acuerdo con esta, las expectativas y posibilidades que las nuevas generaciones tienen en relación con su pensamiento y conductas no están basadas en “encajar” en los moldes tradicionales. Ahora es “normal” ver mujeres trabajadoras y “amos de casa”. Sin embargo, aún persisten una serie de conflictos causados por la reticencia al cambio, y ciertas prácticas perpetúan la desigualdad y el ejercicio del dominio a través de instituciones patriarcales arraigadas en la sociedad.

Al interior de las sociedades regidas por estructuras patriarcales, una de las principales herramientas para la diferenciación social del género ha sido la división del trabajo. La subordinación de ciertas actividades realizadas por mujeres, frente a las realizadas por hombres, es muestra de esa orientación desigual. Anzorena Claudia, retoma la referencia de Ana María Fernández al explicar que esta división puede ser entendida, en términos de Lévi-Strauss, como “prohibición de tareas según sexo” e indica que “los procesos históricos-culturales por los cuales los varones prohibieron a las mujeres su participación en las tareas de mayor prestigio en cada sociedad fue precisamente porque no había nada en ellas que les impidiera hacerlo, más que la necesidad de mantenerlas en una relación de subordinación”.² Es decir, que las sociedades asignan, y en el mismo movimiento prohíben, funciones diferentes a mujeres y varones fundamentalmente en el ámbito de la producción y de la reproducción.

En los pueblos indígenas de México se encuentran también estructuras tradicionales en las cuales los atributos de género y su participación en la división del trabajo responden a determinadas reglas surgidas de esas estructuras rectoras. El tipo de actividades, oficios y trabajos específicos que desempeñan hombres y mujeres son en muchos casos justificados por un marco de creencias avaladas, y lo que se asume como “tradición” es lo que funciona y se percibe de acuerdo con una idea de ancestralidad. La ancestralidad, entonces, puede ser entendida como un concepto con el cual se busca recuperar una historicidad en el seno de la etnicidad indígena,

² Anzorena Claudia, “Estado y división sexual del trabajo: las relaciones de género en las nuevas condiciones del mercado laboral”, *Utopía y praxis Latinoamericana*, vol. 13, núm. 41, Maracaibo, junio del 2008, visto en línea por última vez 17 de 2016 en: http://www.scielo.org.ve/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1315-52162008000200003.

explican que el lugar de origen, la vida comunitaria y la lengua son factores que definen cómo la idea de “ancestralidad” se elabora en los grupos sociales.³ Las creencias tradicionales que son formuladas en las comunidades indígenas se modifican o interactúan por influencia también de otros fenómenos sociales, como son la marginalidad, la migración y la transculturación.

La elaboración de productos textiles, o el bordado manual de distintas prendas de vestir o para adorno, se ha considerado, de manera estereotípica y ancestralmente, parte de las labores femeninas “tradicionales”, e incluso se relaciona con ello con una idea común de “ser mujer”. Sin embargo, también hay hombres que se dedican a este oficio. La reciente “flexibilización” de las normatividades culturales, junto a una mayor demanda de productos textiles en el mercado local y extra regional, ha propiciado que una mayor cantidad de hombres participe activamente en este campo de trabajo en las comunidades purépechas. La inclusión de estos hombres en el área de producción del textil artesanal y otros oficios similares ha ocurrido junto al crecimiento económico de estas áreas productivas. La creación de organismos locales y descentralizados en el país impulsaron el trabajo artesanal en áreas específicas del país con la intención de comercializar dichos productos. En otros mercados y difundir el trabajo artesanas y artesanos. En ese entorno de crecimiento productivo local, una reciente crisis económica en Estados Unidos causó el retorno de muchos hombres p'urhepechas a sus comunidades de origen, quienes en búsqueda de fuentes alternativas de ingresos económicos accedieron a nuevas fuentes de trabajo, antes considerada no tradicionales o “identificadas” con su género.

Este estudio, que enfoca las concepciones de género asociadas al trabajo textil y el uso de una prenda de uso popular como es el rebozo, partió de varias interrogantes. Un punto inicial fue el entendido que varios hombres de las comunidades p'urhepechas participan en el trabajo textil. Bajo el supuesto de que el trabajo textil dentro de los contextos p'urhepechas había sido visto como algo

³ Hernández Morales María Eugenia, Velazco Ortiz Laura, “La etnicidad cuestionada: Ancestralidad en las hijas e hijos de inmigrantes indígenas oaxaqueños en Estados Unidos”, en, *Migraciones Internacionales*, vol.8, núm.2, Tijuana Julio-Diciembre 2015, consultado en línea por última vez el 18 de Agosto de 2016, en: http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1665-89062015000200005.

predominantemente “femenino”, surgió la pregunta: ¿con qué criterios se rige la división del trabajo en relación con las ideas de género al interior de las comunidades p'urhepechas? De ahí se derivaron otras interrogantes como las siguientes: ¿cuáles son las restricciones que un hombre puede tener al dedicarse al trabajo textil?; ¿cómo han sido los procesos de inclusión de los varones en la elaboración del rebozo, una prenda de notable predilección en la producción regional de textiles?; ¿existe algún tipo de “estigmatización” para estos hombres?

Para obtener información que permitiera responder a las preguntas mencionadas, se eligieron algunas comunidades de la región michoacana donde pudiera observarse la participación masculina así como femenina en la producción textil. El marco temporal previsto para el trabajo de análisis en esta investigación comprende, principalmente, desde 1970 con la fundación de Casa de Artesanías de Michoacán⁴ y el Fondo Nacional para el Fomento de las Artesanías FONART en 1974.⁵ A partir de la década de 1970 hasta la actualidad se observa la consolidación de varios grupos de artesanos, mismos que han sido impulsados por estas instituciones. Un dato relevante a destacar es el migratorio. Se observa que en la década de 1970 hay un importante flujo migratorio de población indígena purépecha que sale de sus comunidades hacia las principales ciudades del país. Según Casimiro Leco, en el censo de 1980, los 6 estados fronterizos con Estados Unidos se contabilizan alrededor de 229 264 personas, de ellas el grupo indígena más numeroso es el P'urhepecha, concentrados principalmente en Tijuana con 4692 personas y Mexicali con 4440.⁶ Para el año 2000, la población procedente de Michoacán que se encontraban residiendo en Estados Unidos ascendía a 21,399 personas.⁷ Estos flujos migratorios sumados al aumento en los niveles de escolaridad dentro de la región P'urhepecha son indicadores importantes para analizar cambios en las dinámicas laborales y de género dentro de las comunidades. Se incluyen también, algunas

⁴González Galván Manuel, “El templo de San Francisco y Casa de las Artesanías, urdimbre plateresca-manierista” (primera parte), en: *Ukata, revista de arte popular*, año VI, núm. 33, noviembre-diciembre 2000, p. 21.

⁵ “¿Qué es fonart?” Consultado en línea el 25 de Octubre del 2016, en: <https://www.fonart.gob.mx/web/index.php/conoce-fonart/que-es-fonart>

⁶Leco Tomas Casimiro, *Migración indígena a Estados Unidos*, p.70.

⁷ INEGI Censo de Población y Vivienda 2000, consultado en línea por última vez el 7 de Noviembre de 2016 en: <http://www3.inegi.org.mx/sistemas/tabuladosbasicos/tabentidad.aspx?c=33145&s=est>

referencias a otros momentos históricos, según su relevancia, para completar lo observado. Los registros y testimonios que también forman parte de esta investigación fueron recopilados por medio de trabajo etnográfico de campo, además de una revisión fuentes históricas

Importancia y significados del rebozo en la región

El rebozo es considerado una prenda esencial de la indumentaria tradicional mexicana. Tras su aparición, como resultado de una conjunción de las tradiciones textiles europeas, mesoamericanas y asiáticas durante la época colonial mexicana, esta prenda empezó a adquirir importancia en aspectos íntimos y la vida cotidiana de parte de la población, primero novohispana y luego mexicana. La elaboración y uso del rebozo están asociados, además, a ciertas creencias, mitos, rituales y prácticas de la vida diaria de las poblaciones tanto indígenas como no indígenas del país, como analizaremos a fondo más adelante.

El rebozo es una prenda que durante diferentes etapas de la historia de México se ha vinculado como parte de la identidad femenina. Desde su aparición en la época colonial se convirtió en una prenda de uso extendido, que no diferenciaba etnia o posición social en su uso. Emma Yanes afirma que el uso generalizado del rebozo fue, mucho antes de la independencia, “un primer grito de libertad y de derecho social”. Su producción, enfatiza, “fue el triunfo de la cultura mestiza, que conjugó voluntades, ideas y técnicas para arropar a las mujeres”.⁸ Sin embargo tras la independencia, a lo largo del siglo XIX y principios del XX, el uso del rebozo represento también el doble discurso del nacionalismo mexicano. De ser una prenda de uso extendido, al asociarse a estratos populares, para la segunda mitad del siglo XX el rebozo como prenda de uso diario comenzó a menguar. Amalia Ramírez define el rebozo como una prenda que conjuga varios aspectos característicos del nacionalismo mexicano.

⁸ Yanes Emma, “Manos tradicionales de Tenancingo”, en: *Artes de México, El rebozo*, núm. 90, Julio-Agosto 2008, p-25.

Masculinidades, trabajo textil y usos simbólicos del rebozo en la región P'urhepecha de Michoacán

*Una prenda de vestir [que] sintetiza un sistema indumentario variado y complejo, simboliza una idea de lo nacional, del campo, de lo auténtico nuestro, de lo que nos sentimos orgullosos pero también, en un sentido opuesto, refleja por sí solo o como parte de un conjunto de simbologías la cultura de los otros, los rancheros, los indios, los incultos es que representa lo ajeno a lo urbano en México.*⁹

Precisamente esta confrontación entre lo rural y lo urbano que menciona Amalia Ramírez, ha generado que el rebozo contemporáneamente se vea restringido a zonas rurales y su uso sea muy limitado en las ciudades. La misma autora, subraya que se ha consolidado como un símbolo de la *otredad*, es decir lo rural, lo indígena, y por lo tanto de lo nacional, fomentando una renovada apreciación de esta prenda por parte de ciertos sectores urbanos.

El uso mayoritario del rebozo entre las mujeres p'urhepechas de Michoacán se asocia con diferentes etapas de su vida, desde que son niñas, contraen matrimonio e incluso cuando mueren. Sin embargo, el uso de esta prenda de vestir, así como su fabricación, no son exclusivos de las mujeres en los contextos comunitarios p'urhepechas. Esta investigación explora el proceso de inclusión de los hombres en los procesos de elaboración del rebozo tradicional p'urhepecha, así como las circunstancias en que estos también portan el rebozo y de qué modo ello forma parte de la ritualidad y simbolismo de ciertas costumbres y tradiciones comunitarias.

Para el análisis y comparación de los procesos de elaboración de rebozos, cuatro comunidades p'urhepechas han sido elegidas: Ahuirán y Aranza, en el municipio de Paracho; Angahuan, del municipio de Uruapan, y Turícuaro, localizado en Nahuatzen. En estas comunidades se trabaja con telar de cintura y se elabora el rebozo p'urhepecha con ciertas variaciones de estilo, las técnicas empleadas al tejer y en la calidad percibida del producto. Otra comunidad en la que se buscó observar el trabajo textil fue San Francisco Uricho, en el municipio de Erongaricuaró, donde se promueve una actividad de “rescate” de técnicas de elaboración del rebozo en la que participan varios hombres. Sin embargo, actualmente la producción de rebozos no es regular en esa comunidad. Algunas personas informaron que en algún

⁹ Ramírez Garayzar Amalia, *Tejiendo la identidad, el rebozo entre las mujeres purépechas de Michoacán*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Dirección General de Culturas Populares, 2014, p. 151.

Masculinidades, trabajo textil y usos simbólicos del rebozo en la región P'urhepecha de Michoacán

momento la rebocería era una industria muy activa, y hay incluso rastros de una técnica antigua de empuntado de servilletas y rebozos, con aspectos característicos y exclusivos de esta comunidad, como el llamado entorchado, práctica a la que al parecer incurrieran indistintamente hombres y mujeres, aunque esta fue extinguiéndose con el tiempo.

En cuanto al estudio de los aspectos técnicos de elaboración y la presencia histórica del rebozo como prenda importante del acervo indumentario mexicano, uno de los trabajos pioneros es el realizado por Teresa Castello Yturbe, en 1971. En el libro titulado *El rebozo*, editado por Artes de México, la investigadora analiza la historia de esta prenda, y muestra las regiones productoras de rebozos en *El rebozo y el zarape*, de 1987, obra que realizó en colaboración con Virginia Armella de Aspe.¹⁰ Otras menciones del rebozo como una prenda mexicana aparecen en obras como son *El traje indígena de México*, escrito por Ruth D. Lechuga.¹¹

El rebozo mexicano ha sido muy estudiado a partir de la fascinación por sus cualidades estéticas y las singularidades técnicas de su elaboración, de ahí que haya meticulosos estudios sobre las colecciones de rebozos antiguos que datan del siglo XVIII, XIX y principios del XX, como en *Amarres, texturas y flecos: técnicas del rebozo*, de la colección Robert Everts, resguardada por el Museo Franz Mayer.¹² En estas obras se analizan las continuidades y rupturas entre los estilos de creación de los rebozos contemporáneos en comparación con las manufacturas textiles más antiguas. Otras investigaciones centran la atención en la producción local de rebozos, identificando las diferentes variantes regionales, y hacen un recuento histórico del trabajo realizado en los pueblos reboceros de diferentes estados. Un ejemplo es la publicación *El rebozo en el Estado de México*, de Gustavo G. Velázquez,¹³ que hace un recuento de la producción rebocera en lugares como Sultepec, Temascaltepec, Valle de Bravo, Tenancingo y Toluca, representativos del auge de la rebocería mexiquense. Otra publicación que aporta al tema es *Santa*

¹⁰ Carlos Sánchez Luis, "Fallece Castello Yturbe, una apasionada de México", en: *Excélsior*, publicación diaria del 21 de Enero de 2015.

¹¹ Véase Lechuga Ruth, *El traje indígena de México, su evolución, desde la época Prehispánica hasta la actualidad*, 3ª edición en español, México, Panorama Editorial, 1986.

¹² Véase Johnson Witlaner Irmgard, *Amarres, texturas y flecos: técnicas del rebozo*, en Rebozos de la colección Robert Everts, Museo Franz Mayer, Artes de México, 1994.

¹³ Velázquez G. Gustavo, *El rebozo en el Estado de México*, México, Instituto Mexiquense de Cultura, 2002.

Masculinidades, trabajo textil y usos simbólicos del rebozo en la región P'urhepecha de Michoacán

María del Río, Un pueblo de artesanos, trabajo coordinado por Paloma Quijano y Alberto Cue, donde se explica la historia, técnicas y procesos de la producción rebocera en ese pueblo de San Luis Potosí.¹⁴

Los trabajos especializados en la elaboración de rebozos en Michoacán son relativamente recientes, a pesar de que en este estado existieron y hay importantes centros de producción de esa prenda. En algunas de las obras citadas se hace mención de la rebocería michoacana. La Casa de Artesanías de Michoacán, hoy llamada Instituto del Artesano Michoacano, ha publicado, en conjunto con el gobierno del Estado de Michoacán, varios textos sobre el trabajo artesanal del estado. Uno de ellos es *El quehacer de un pueblo* (2002), texto donde se habla de la producción de rebozos en La Piedad, Tangancicuaro y Zamora, siendo estos los principales centros no indígenas de producción de rebozos de jaspe.¹⁵ Aunque en esta obra se aborda el trabajo textil michoacano de forma muy general, y se enfoca especialmente a los centros de producción rebocera no indígenas, se presenta una completa recopilación de información acerca del trabajo textil en las comunidades p'urhepechas, donde se hacen rebozos en telar de cintura.

Con respecto al rebozo p'urhepecha, una de las investigadoras que más se ha acercado a las comunidades productoras y artesanales es Amalia Ramírez, quien se ha referido con detalle a los procesos y técnicas usadas en la elaboración de este textil en la región. Una de sus primeras aportaciones en este campo de estudio fue “El rebozo purhepecha”, texto que forma parte de una compilación coordinada por Verónica Oikión, titulada *Manos michoacanas*.¹⁶ En este artículo, Ramírez expone las particularidades técnicas y las diferencias que existen en el trabajo realizado en las comunidades de Ahuiran, Angahuan y Aranza. En una siguiente obra, la investigadora retoma esta temática y aborda de manera más profunda las características de la rebocería p'urhepecha, desde un punto de vista histórico y sociológico. Se trata de su libro *Tejiendo la identidad: el rebozo entre las mujeres*

¹⁴ Quijano Castillo Paloma y Cue Alberto (Coordinadores), *Santa María del Río un pueblo de artesanos*, México, Fondo Cultural BANCEN, 1990.

¹⁵ *El quehacer de un pueblo*, 3° edición, Morelia, Casa de las Artesanías del Estado de Michoacán, Gobierno del Estado de Michoacán, 2002, p.103.

¹⁶ Verónica Oikión Solano (1997) (Coord.), *Manos michoacanas*, México, El Colegio de Michoacán, Gobierno del Estado de Michoacán, Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.

Masculinidades, trabajo textil y usos simbólicos del rebozo en la región P'urhepecha de Michoacán

purépechas de Michoacán.¹⁷ Las aportaciones de Ramírez son relevantes en el área ya que es una de las pocas investigadoras que ha profundizado en la indagación acerca de la indumentaria tradicional p'urhepecha, y sobre todo el rebozo, desarrollando un cuidadoso trabajo de campo en las diferentes comunidades de producción de rebozos.

La producción y uso del rebozo son temas que han sido abordados en relación con la importancia que esta prenda tiene con aspectos identitarios y vitales de la mujer mexicana en diferentes contextos. Esto es bastante justificado, ya que la imagen del rebozo, prenda de vestir que es considerada generalmente de uso femenino, guarda por ende una estrecha relación con las construcciones históricas de la femineidad en México, a pesar de las aportaciones masculinas al oficio de su elaboración y, sobre todo, las posibles relaciones, sobre todo recientes, entre el rebozo y la identidad masculina, desde los aspectos prácticos de su uso hasta los simbólicos. De ahí nuestro interés en abordar los significados percibidos en las comunidades, concernientes a esta prenda, tomando como caso la producción de esta en la región p'urhepecha, y la inclusión de los hombres en esta actividad.

El estudio de la identidad masculina

Las tareas de investigación se centran, de acuerdo con lo dicho, en el análisis de la construcción de género a través de la participación de los hombres en una actividad que generalmente se asocia de forma mayoritaria con las mujeres. Para ello se observan algunas de las características identitarias asociadas al trabajo de los hombres en la elaboración del rebozo en comunidades específicas, y la emergencia de su uso en estas. Un tema central del trabajo y concepto por analizar es, entonces, el de la masculinidad. Martin Sara citando a Connell, nos dice que la

¹⁷Ramírez Garayzar, Amalia (2014). *Tejiendo la identidad: el rebozo entre las mujeres purhepechas de Michoacán*, México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Dirección General de Culturas Populares.

masculinidad es “una conducta que se construye y ejerce bajo distintos grados de presión social y no como algo intrínseco al cuerpo masculino”.¹⁸

Entendiendo la masculinidad como una construcción, misma que está asociada con otras categorías como: clase social, identidad étnica, edad, orientación sexual, entre otras. Estas *masculinidades*, por lo general se contraponen a la llamada masculinidad hegemónica y, según Parrini es “un elemento estructurador de las identidades individuales y colectiva”.¹⁹ Este mismo autor, menciona que la masculinidad hegemónica “otorga materiales simbólicos e imaginarios que permiten la conformación de una subjetividad, prescribe ciertos límites, procesos de constitución y pruebas confirmatorias”.²⁰ Con ello podemos deducir que las masculinidades son todas aquellas vivencias que se confrontan o simplemente no entran dentro de los parámetros tradicionales o convencionales de la masculinidad hegemónica.

Los estudios de la masculinidad forman parte de una corriente de análisis derivada de los estudios feministas, en los que se plantea la existencia de una masculinidad opresiva llamada patriarcado, que funciona como una estructura que subordina a las mujeres en todos los ámbitos sociales.²¹ Estudios pro feministas que enfatizan que hay condiciones de privilegio de los hombres han reconocido también, sin embargo, las propias limitaciones de las que estos son objeto. El análisis de la construcción de la identidad de los hombres, tanto como de las mujeres como seres humanos, es planteado desde la sociabilización y los papeles que la sociedad “impone”²².

De ahí que el hecho de hablar de *masculinidades*, o *identidades masculinas*, es un intento de dar cabida a diferentes expresiones, en diferentes contextos, del ser humano y el ser hombre, y de alejarse de un “modelo hegemónico”, que bajo ciertos

¹⁸ Sara Martín, “Los estudios de masculinidad”, en: Meri Torras (Editor), *Cuerpo e identidad*, Barcelona, Editores UAB, 2007, p.94.

¹⁹ Parrini R. Rodrigo, “Apuntes acerca de los estudios de masculinidad. De la hegemonía a la pluralidad”, consultado en línea el 17 de marzo de 2016, en: www.eurosur.org/FLACSO/apuntesmasc.htm

²⁰ Parrini R. Rodrigo, “Apuntes acerca de los estudios de masculinidad”, consultado en línea el 17 de marzo de 2016, en: www.eurosur.org/FLACSO/apuntesmasc.htm.

²¹ Ramírez Juan Carlos, “¿Y eso de la masculinidad? Apuntes para una discusión”, en: Segarra Marta, Ángeles Carabi (Editoras), *Nuevas Masculinidades*, España, Icaria Editorial, 2000, pp. 33-34.

²² Careaga Gloria, Cruz Sierra Salvador (Coordinadores), *Debates sobre la masculinidades, poder, desarrollo, políticas públicas y ciudadanía*, México, Universidad Autónoma de México, Programa Universitario de Estudios de Género, 2006, p. 12.

criterios “estandariza” una sola masculinidad delimitada en el discurso por los términos existentes y usuales al abordarse el tema de género.

El interés principal de este estudio es analizar la situación de los hombres p'urhepechas que desempeñan un oficio, el del trabajo textil, que no es “común” según la idea tradicional de labores de su género, o que participan de alguna manera en el ámbito de este trabajo. Por ello es que en la orientación de esta investigación es adecuado utilizar, como herramienta teórica, el concepto de género planteado por Judith Butler.

*El género no es, de ninguna manera, una identidad estable; es una identidad débilmente constituida en el tiempo: una identidad instituida por una repetición esterilizada de actos. Más aún, el género, al ser instituido por la esterilización del cuerpo, debe entenderse como la manera mundana en que los gestos corporales, los movimientos y las normas de todo tipo construyen la ilusión de un Yo generalizado permanentemente.*²³

Judith Butler incorpora a la definición de género la corporalidad, es decir, la proyección de una identidad genérica como imagen generada con el apoyo de medios como son la gesticulación, el comportamiento, sonidos y apariencias. Incluso cabe, en esta constitución, la forma en la que a una persona se le dice y admite cómo interpretar su papel como hombre o como mujer. En esta definición de la imagen de sí mismos, los individuos pueden adoptar entonces las propiedades de esa creación. Agrega Judith Butler, “el género es instituido por actos internamente discontinuos; la apariencia de sustancia es entonces eso, una identidad construida, un resultado performativos llevado a cabo, que la audiencia social mundana, incluyendo los propios actores, ha venido a creer y actuar como creencia”.²⁴

Esta investigación se enriquece de aportaciones de investigadores, sociólogos y antropólogos que han teorizado sobre el concepto de género y “las masculinidades”. Incluye también los resultados de un arduo trabajo etnohistórico, apoyado en la consulta de fuentes documentales y entrevistas de campo, además de

²³ Butler Judith, “Actos per formativos y constitución del género; un ensayo sobre fenomenología y teoría feminista”, en: Sue-Ellen Case (Editoras), *Performing feminits critical theory and theatre*, Jonhs Hopkins University Press, 1990, p. 297.

²⁴ Butler Judith, “Actos per formativos y constitución del género”, p. 297.

Masculinidades, trabajo textil y usos simbólicos del rebozo en la región P'urhepecha de Michoacán

conversaciones informales y observación, en diferentes ámbitos, localidades, talleres y mercados.

El contenido del presente texto se divide en tres partes principales: en la primera se abordan los aspectos teóricos de base sobre el género y la masculinidad, y se observan algunas diferencias discursivas, en relación sobre estos conceptos, en contextos indígenas y otros ámbitos dentro de la esfera del llamado pensamiento occidental. En las comunidades p'urhepecha, estos discursos conviven y se complementan. En algunos casos, se observará si hay tensiones entre el discurso y actitudes o las percepciones identificadas con diferencias laborales y de género.

En la segunda parte del texto se profundiza en la revisión de aspectos históricos y técnicos de la producción de rebozos en México, y de la rebocería p'urhepecha específicamente, y por qué el tejido de rebozos se considera “algo femenino” dentro de la tradición de esta cultura en la región. Para conocer más acerca de cómo ha sido para los hombres involucrarse de manera activa en este oficio, se recurre además a las historias de vida de diferentes informantes que se han incorporado a la rebocería en sus comunidades.

Finalmente, en la tercera parte del texto se hace una comparación entre prácticas antiguas y contemporáneas en el uso y creación del rebozo, para identificar algunos de los rasgos distintivos en la construcción de un lenguaje del género dentro de las comunidades p'urhepechas, e identificar las reinterpretaciones generacionales en el tema, como en el caso de hombres y mujeres jóvenes que usan el rebozo en celebraciones y eventos como recurso en su contacto afectivo.

El objetivo es observar el proceso de inclusión y familiarización de los hombres p'urhepecha en la elaboración y uso de rebozos en la región. Para ello, se describirá el significado y la importancia del rebozo en la vida comunitaria, identidad étnica y celebraciones públicas. Se analizará, asimismo, cómo se desarrollan las relaciones de género entre hombres y mujeres con respecto al trabajo y los posibles factores que han contribuido en la inclusión de hombres y mujeres en oficios no vistos como tradicionales según la concepción de género, como en el caso es la producción textil del rebozo.

Masculinidades, trabajo textil y usos simbólicos del rebozo en la región P'urhepecha de Michoacán

En la investigación se parte de la hipótesis de que dentro de las comunidades p'urhepechas existe un discurso de género que se confronta y complementa con los discursos occidentales, produciéndose visiones interiorizadas de lo masculino y femenino que responden a parámetros dados por el contexto histórico y cultural local. En estas visiones se comparten valores en torno de “cómo debe ser y actuar un hombre” desde el concepto de discurso patriarcal occidental. Sin embargo, estas visiones se adaptan a las realidades comunitarias y por ello se obtienen matices particulares. Este discurso que aparentemente es rígido y estático, permite a la vez espacios de permisividad y se flexibiliza para que tanto hombres como mujeres participen en actividades no tradicionales a su género.

Capítulo 1. Ser hombre, ser mujer y la estructura patriarcal

El término “patriarcado” ha sido empleado para referirse a un tipo de organización social primitiva, en la cual la autoridad es ejercida por “el varón jefe de familia, dueño del patrimonio”, organización de la cual también formaban parte los hijos, la esposa, los esclavos y los bienes. La familia, en esos términos, es entendida como una institución básica de ese sistema.²⁵ El patriarcado se caracteriza por plantear un conjunto de normas y regulaciones que prescriben la manera en la que los individuos deben conducirse para el funcionamiento de la sociedad así establecida. La base primordial de ese sistema es la diferenciación de las personas según su sexo, y a partir de nociones biológicas, la configuración de un cuerpo “macho” y un cuerpo “hembra”, con los cuales se desarrollan atributos intrínsecos a uno u otro sexo. Con esos principios se producen un conjunto de ideas compartidas sobre lo masculino y lo femenino, a partir de las diferencias sexuales que son determinadas social y culturalmente, creándose estereotipos de género. Marta Fontenla retoma la definición de Gerda Lerner del patriarcado, como “la manifestación e institucionalización del dominio masculino sobre las mujeres y niños/as de la familia y la ampliación de ese dominio sobre las mujeres en la sociedad en general”.

Engels, desde la postura clásica del positivismo, planteó el patriarcado como un sistema que es producto de la acumulación de capital y por ello del posterior capitalismo, una especie de estadio o etapa que es resultado de la construcción de sociedades más complejas donde se sustituye el derecho materno, el *matriarcado*, por el dominio del padre. Esto debido, sobre todo, a que ante la nueva posesión de bienes y riquezas, el padre entonces tenía la capacidad de heredar dichos bienes a su descendencia, y con ello debía asegurarse de que estos hijos fueran los suyos. De ahí el surgimiento de la familia monógama heterosexual, como base de este

²⁵ Marta Fontenla, en, “¿Qué es el patriarcado?”, *Diccionario de estudios feministas*, Editorial Biblos 2008, consultado en línea por última vez el 19 de octubre de 2015, en *Mujeres en red, el periódico feminista*: <http://mujeresenred.net/spip.php?article1396>.

sistema. Citando al Engels, él mismo dice: *“el derrocamiento del derecho materno fue la gran derrota histórica del sexo femenino en todo el mundo. El hombre empuñó las riendas de la casa; la mujer se vio degradada, convertida en la servidora, en la esclava de la lujuria del hombre, en un simple instrumento de reproducción”*.²⁶

Engels también plantea, como aspectos que forman parte fundamental del sistema patriarcal, la familia monógama, la reproducción, las condiciones de dominio y el ejercicio del poder. Desde su surgimiento, y con su posterior desarrollo, el patriarcado se ha visto instituido como base de las sociedades occidentales. El discurso patriarcal, que se nos ha planteado como “natural”, se erige como un conjunto de creencias hegemónicas; sin embargo, resulta incongruente e insostenible en la práctica, debido principalmente al rechazo que implica de todo posicionamiento y vivencias alternas en contra de su inherente y restrictiva normatividad.

Con las ideas preestablecidas desde el patriarcado, no solo se produjo una jerarquización de los atributos asociados a cada sexo, lo que ha sido difícil de contrarrestar hasta la actualidad, sino también una dinámica de dominación de los hombres hacia las mujeres, como hacia otros hombres. Al ser la familia una de las instituciones fundamentales del patriarcado, esta se sustenta en un modelo heterosexual, centrado en la reproducción, dejando fuera las vivencias subjetivas de la sexualidad humana, excluyendo la homosexualidad o construcciones de género alternativas. Judith Butler citando a Foucault nos dice que “la asociación de un sexo natural con un género distinto y con una ostensiblemente “natural atracción” por el sexo género opuesto, es un conjunto natural de construcciones culturales al servicio de intereses reproductivos”.²⁷

En México, como en otras partes del mundo, el ser hombre o mujer es una condición que se encuentra además matizada según el contexto, usualmente por categorías definidas según la identidad étnica, las creencias religiosas, el habitar en un medio urbano o rural o el estrato socioeconómico en el que se enmarcan las personas o tipifican las familias, entre otros factores. En estos diversos contextos geográficos y

²⁶ Engels Federico, *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, 2º edición, México, Quinto sol, 2007, p. 33.

²⁷ Butler Judith, “Actos performativos y constitución del género”, p. 303.

sociales hay diferentes formas de interpretación del género y subjetividades que en muchas ocasiones contrastan con la rigidez del discurso patriarcal y la masculinidad hegemónica. Como analizaremos a fondo más adelante, aunque en la mayoría de los casos los individuos se encuentran regulados bajo estas estructuras, existen pequeños espacios de confrontación y negociación, donde el discurso patriarcal se flexibiliza para adaptarse a diferentes circunstancias.

1.1 Sexo, género y la construcción de lo masculino y lo femenino

Desde la perspectiva patriarcal tradicional, la manera en la que las personas asumimos nuestro rol dentro de una colectividad está influida por el sexo. Es así que las actividades que desempeñamos, la forma en la que nos relacionamos, los aspectos simbólicos asociados a nosotros mismos, e incluso el estatus que ocupamos o al que podemos aspirar dentro de dicho grupo, son parte de nuestras formas de vida de acuerdo con determinadas fijaciones inconscientes en algunos casos.

El conjunto de atributos diferenciadores de hombres y mujeres, planteados como aspectos intrínsecos a la anatomía del cuerpo, lleva a pensar que los gustos, aptitudes y capacidades, intelectuales y físicas, así como la afectividad y la sexualidad, son percibidos como parte natural de la biología humana. De esta manera, de la percepción visual o física de los genitales y el encuadramiento de estos dentro de un sexo biológico, se derivan un conjunto de creencias, prescripciones y reglas en torno a cómo debe ser “sociabilizado” un individuo. Esto presupone la tendencia de que al nacer con genitales de “niño” o “niña”, la persona es asumida de cierto modo por una sociedad, y al mismo tiempo nosotros mismo nos asumimos a partir de una serie de criterios predeterminados, y con ello crecemos predispuestos para realizar cierto tipo de actividades, tener ciertos gustos o poner en práctica capacidades diferenciadas. Es a partir de esta predisposición que se establecen distinciones basadas en el sexo, y al afirmarse que las características de cada sexo son asignadas incluso desde antes de nacer, esto ha servido de argumento y justificación ideológica para la jerarquización de atributos

asociados a hombres y mujeres.²⁸ Así, históricamente se crearon y reforzaron ideas y estereotipos como las de que los varones son “racionales, fuertes, proveedores, sexualmente más activos”, y de que “ejercen el liderazgo de las instituciones sociales como la familia”; mientras que las mujeres “tienden a ser emocionales, débiles, deben estar al resguardo de un hombre ya sea este el padre, los hermanos o la pareja, deben ocuparse del hogar y los hijos y siempre ocupan un lugar de substitución frente al hombre”.

Por una parte, con el patriarcado, como se mencionaba, se plantearon entonces diferencias entre hombres y mujeres, como aspectos objetivos intrínsecos a la biología de los cuerpos, acentuados en una rígida dualidad; sin embargo, tanto el activismo social que empezó a clamar por el reconocimiento de los derechos humanos en la súper diversidad así como las aportaciones académicas y en el campo de investigación social, han demostrado que la cuestión de sexo, como la de género y sus aspectos relacionados no es algo tan simple. Hablar del sexo como una parte constitutiva de cómo las personas se asumen y son asumidas resulta algo muy complejo, y conlleva, inevitablemente, a reflexionar en todas las construcciones culturales que se hacen a partir de la diferenciación de los cuerpos a través de sus órganos físicos, principalmente los genitales. Además, acerca de las variadas relaciones y características que nos definen socialmente y como personas, que no solamente están regidas por la apariencia, sino por otros factores y hechos sociales.

Marta Lamas afirma que gracias a la crítica feminista, en su momento se ampliaron las formas en las que el cuerpo es percibido, planteándose así el concepto de *género* “como el conjunto de ideas, representaciones sociales, prácticas y prescripciones sociales que una cultura desarrolla desde la diferenciación, para simbolizar y construir lo masculino y lo femenino”.²⁹

El género estructura la vida material y simbólica teniendo como uno de sus aspectos fundamentales la complementariedad reproductiva. Esta complementariedad

²⁸ Patricia Ponce, “Sexualidades costeñas”, en: *Desacatos. Revista de Antropología Social*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, CIESAS, Primavera-Verano 2001, *Saberes y razones*, pp. 271-272.

²⁹ Lamas Marta, “Diferencias de sexo, género y diferencia sexual”, en: *Cuicui*, enero-abril, año/vol. 7, núm. 18, Escuela Nacional de Antropología e Historia, Distrito Federal, México, 2000, p. 2.

refuerza la naturalización de la heterosexualidad.³⁰ Guillermo Núñez explica que a partir de la visión reproductivista y heterocentrista patriarcal, el género queda sin embargo constreñido a dos vertientes únicas, lo *masculino* y lo *femenino*, a partir de la idea de la existencia de dos sexos biológicos.³¹ De esta forma, del dualismo sexual, se deriva un dualismo de género, donde la noción de un cuerpo *macho* y un cuerpo *hembra*, provoca disposiciones diferenciadas de sentir, percibir, pensar y actuar. Donde los *machos biológicos* están predispuestos naturalmente a disposiciones masculinas y las *hembras biológicas* lo están a disposiciones femeninas. Sin embargo, después Guillermo Núñez aclara: “No hay nada intrínsecamente masculino ni femenino. Las significaciones de género atribuidas a los objetos y colores y a lo que sea, son siempre convenciones sociales y como tales sujetas a disputa y cambio.”³²

La rigidez del sistema binario macho-hembra y el propio discurso patriarcal han sido duramente cuestionados. Con la participación de grupos disidentes a la rigidez normativa de las instituciones patriarcales, se ha permitido la deconstrucción conceptual acerca del género. Gracias a la crítica feminista aparece este concepto. Hacia 1972, Ann Oakley lo introduce por primera vez en las ciencias sociales; a partir de ahí, la distinción entre sexo y género fue usada por el movimiento feminista como argumento válido para explicar la subordinación de la mujer como algo social y no biológico.³³

Patricia Ponce explica que gracias a la incorporación del sistema sexo-genérico en las discusiones académicas del feminismo pudo percibirse la sexualidad como un sistema diferenciado del género. Junto con ello, el feminismo y la lucha lésbico-gay ayudaron a modificar las visiones y prejuicios acerca de la vida sexual y la sexualidad al cuestionar las relaciones de poder y dominación existentes en las prácticas, elecciones e identidades sexuales, al exigir el derecho a su autodefinición

³⁰ Lamas Marta, “Diferencias de sexo, género y diferencia sexual”, p. 15.

³¹ Núñez Noriega Guillermo, *¿Qué es la diversidad sexual? Reflexiones desde la academia y el movimiento ciudadano*, Quito, Ecuador, Ediciones Abya-Yala, 2011, p. 42

³² Núñez Noriega Guillermo, *¿Qué es la diversidad sexual?*, pp. 48-49.

³³ Facio Alda, Lorena Fries, “Feminismo, género y patriarcado”, en: *Academia. Revista sobre enseñanza en Derecho de Buenos Aires*, año 3, número, 6 primavera 2005, pp. 269.

y autodeterminación.³⁴ Al reclamar el derecho a la autodefinición y a vivirse más allá de los sistemas normativos patriarcales, las experiencias lésbico, gay, bisexuales, transgénero, transexuales y travestis brindaron un nuevo panorama que pese a la inconformidad de grupos antagónicos más conservadores, evidenciaron la existencia de más de dos formas de vivir y explicar lo masculino y lo femenino.

El género, como un elemento diferenciado del sexo y como concepto de análisis, brindó nuevas posibilidades de tratamiento de este y otros temas antes abordados de manera más restrictiva, dando la oportunidad de plantear discursos alternos y diferentes de los promovidos desde la hegemonía patriarcal. Con respecto a la “teorización” del género, junto a la reflexión feminista durante la década de los setenta aparecieron también dos escuelas psicoanalíticas, una que por su parte trabajó con el estudio del género y la Teoría de las relaciones de objeto, y otra fue la escuela lacaniana, que prefirió usar el término psicoanalítico de “diferenciación sexual”.³⁵ Marta Lamas relata que las feministas influenciadas por las aportaciones teóricas del movimiento psicoanalítico lacaniano, consideraban que lo femenino y lo masculino no son elementos intrínsecos de la biología de un individuo. Planteaban que el sexo se encuentra y construye en el inconsciente, y que este es fundamental en la formación de la identidad sexual, así como en su inestabilidad, ante la imposición de una identidad unitaria o contrapuesta a un sujeto fundamentalmente bisexual.³⁶

A este tipo de conceptualizaciones del género se sumaron otras que lo planteaban como una construcción, más no como una prescripción rígida del patriarcado como solía conocerse. En los años setenta y hasta la década de los noventa, en el ámbito académico aparecieron nuevas y más ricas definiciones del género. Como en el caso de Judith Butler y lo que ella llamó *Performance*. Esta investigadora plantea el género como una serie de “actos performativos”, instituidos en un tiempo determinado, afirmando que la identidad de género está constituida en la repetición

³⁴ Ponce Patricia, “Sexualidades costeñas”, en: *Desacatos. Revista de Antropología Social*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, CIESAS, Primavera-Verano 2001, México, p. 114.

³⁵ Lamas Marta, “Diferencias de sexo, género y diferencia sexual”, p. 5.

³⁶ Lamas Marta, “Diferencias de sexo, género y diferencia sexual”, p. 6.

de estos actos.³⁷ Con actos performativos, Judith Butler se refiere a la forma en la que los individuos entendemos lo masculino y lo femenino, y sobre todo la forma en cómo vivimos, experimentando el resultado de la repetición e institucionalización de acciones, gustos y comportamientos asociados a uno u otro sexo a lo largo del tiempo, los cuales son admitidos y recreados por los individuos. Es decir, para ser hombre debes actuar como hombre. Sin embargo, ¿qué significa “actuar como hombre”? ¿Dónde está escrito cómo debe actuar un hombre o cómo una mujer? Esto se encuentra regulado y sociabilizado, y existe una idea generalizada acerca de cómo debe comportarse un hombre en un tiempo y en un grupo determinado. La autora vincula su concepto de *Performance* con el del teatro.

El acto que uno hace, el acto que uno ejecuta, en cierto sentido es un acto que ya fue llevado a cabo antes, el género es un acto que ya estuvo ensayado, muy parecido a un libreto que sobrevive a los actores particulares que lo han utilizado, pero que requiere actores individuales para ser actualizado una vez más como realidad.³⁸

Dentro del *Performance* de Judith Butler entran en juego aspectos como la coerción y el conflicto, debido a que a fin de cuentas los roles o guiones preestablecidos que son sobrepuestos a cuerpos sexuados terminan siendo una implosión normada y regulada, donde hombres y mujeres son guiados y rigurosamente vigilados para que esos sean seguidos. Sin embargo, dentro de estos guiones preestablecidos, Judith Butler indica que se abre la posibilidad de invasiones, y plantea la reflexión acerca de hasta dónde los individuos podemos construir nuestra propia identidad sexo-genérica, a partir de lo que ya conocemos.

Otra de las aportaciones de Judith Butler es la considerar la temporalidad histórica, y las subjetividades culturales, dentro de la estructuración de lo masculino y femenino, es decir, entender el género sociocultural implica considerar que cada cultura aporta visiones subjetivas y particulares en cómo se entiende lo que debe ser y hacer un hombre o una mujer.

³⁷ Butler Judith, “Actos per formativos y constitución del género; un ensayo sobre fenomenología y teoría feminista”, en: Sue-Ellen Case (Editoras), *Performing feminits critical theory and theatre*, Jonhs Hopkins University Press, 1990, p. 297.

³⁸ Butler Judith, “Actos per formativos y constitución del género”, pp. 306-307.

Judith Butler plantea el género como una serie de actos repetidos en el tiempo, que son simbolizados por una sociedad o cultura. Previamente, también autores franceses como Mauss y Bourdieu discutieron el concepto y compartían la idea de que el género es algo construido a partir de la corporalidad, de forma casi involuntaria, puesto que dicha construcción está arraigada profundamente en discursos previos.³⁹

La manera en cómo se construye el género, parte entonces de la asignación de un lugar en la sociedad a partir del sexo biológico, una vez hecho esto, se establecen roles bien definidos para cada miembro. La manera en como los individuos asumen el rol que les es asignado parte del reforzamiento de estereotipos preestablecidos, que son interiorizados en la cotidianidad. Marta Lamas citando a Bourdieu menciona que todo conocimiento al respecto descansa en una división, “la oposición entre lo femenino y masculino. La manera en como las personas aprenden esa división es mediante las actividades cotidianas imbuidas de sentido simbólico”.⁴⁰ Entender este aspecto es muy importante, ya que dentro del discurso tradicional patriarcal, la vida está organizada alrededor de categorizar lo masculino y lo femenino, y con ello se generan una serie de referencias y asociaciones de lo que significa ser hombre o mujer, mismas que son prescritas para cada sexo.

Retomando lo dicho por Guillermo Núñez, del patriarcado surge la idea del género binario, es decir dos formas únicas de género derivadas de dos sexos únicos, cuya función primordial es la reproducción humana. Tomando en cuenta que la familia es uno de los pilares fundamentales del sistema patriarcal, esta conceptualización de lo masculino y lo femenino funciona como una herramienta para la perpetuación de dicho sistema. En palabras de Judith Butler:

Para garantizar la reproducción de una cultura dada, varios requerimientos bien establecidos por la literatura antropológica del parentesco han dispuesto la reproducción sexual dentro de los confines de un sistema matrimonial heterosexual fundado, que requiere la reproducción de los seres humanos en ciertos modos de género que en efecto garantizan la reproducción final de ese sistema de parentesco.⁴¹

³⁹ Lamas Marta, “Diferencia de sexo, género y diferencia sexual”, p. 8.

⁴⁰ Lamas Marta, “Diferencia de sexo, género y diferencia sexual”, p. 10.

⁴¹ Butler Judith, “Actos performativos y constitución del género”, p. 303.

Junto a la “naturalización” de esta complementariedad de los géneros, y la prescripción de la heterosexualidad, se ha formalizado la jerarquización de lo masculino por encima de lo femenino, propiciando las relaciones desiguales y de dominación. Según Bourdieu, como refiere Marta Lamas, el orden social masculino se encuentra tan profundamente arraigado, que se impone a sí mismo como evidente y “natural”, sustentado gracias a estructuras sociales tales como la organización social de espacio y tiempo, la división del trabajo por sexos y por estructuras cognitivas intrínsecas en los cuerpos y mentes. Estas estructuras se entienden como “esquemas no pensados de pensamiento”, en el concepto de *Habitus*, mediante la oposición binaria. Estos *habitus* son el resultado de las relaciones de poder que llevan a presuponer la relación dominante/dominado como algo natural.⁴²

Stoller plantea que el “género” se refiere a “grandes áreas de la conducta humana, sentimientos, pensamientos y fantasías que se relacionan con los sexos pero no tienen una base biológica”.⁴³ Este psiquiatra, según refiere Alda Facio, describe cómo varios infantes fueron “socializados” como niñas o niños, como su identidad asignada, aunque biológica o médicamente sus genitales no eran igualmente correspondientes. De ahí que la distinción entre los conceptos de “sexo” y “género” fueron también clínicamente discutidos. Conceptos que en cierto modo se complementan, pues el sexo es considerado también una base natural del género, aunque sin la misma “unicidad”. El género es considerado una categoría social como lo son *clase, etnia o edad*, indica Facio.

Revisando las propuestas de Judith Butler y Bourdieu, el género, más que la proyección de las características biológicas y atribuciones predeterminadas por la distinción de dos sexos y funciones restrictivas asignadas ideológica o socialmente y según intereses autoritarios, podría verse como la construcción conceptual alterna planteada en respuesta a la imposición de un discurso moldeado a través de la visión de la cultura y estructuras hegemónicas que la condicionan, reforzando estereotipos.

⁴² Lamas Marta, “Diferencia de sexo, género y diferenciación sexual”, p. 11.

⁴³ Facio Alda, Lorena Fries, “Feminismo, género y patriarcado”, p.268.

1.2 “Masculinidad hegemónica” y “masculinidades”

Entendiendo género como una construcción socio-cultural asociada a una serie de actos performativos, las experiencias de género individuales y visiones colectivas en torno de lo femenino y lo masculino se reinterpretan constantemente, con lo que se experimentan el conflicto y resistencias en relación con las expectativas en la interacción. En el caso de los varones, nuevas interpretaciones acerca de la masculinidad se contraponen a un conjunto de creencias, aportando así, en la construcción de sociedades más democráticas, las visiones hechas desde las especificidades que representa el ser hombre en un proceso de cambio social.

La masculinidad hegemónica plantea la existencia de una visión dominante acerca de ‘cómo debe ser asumida’ y ‘cómo debe vivirse el ser varón’. Esta idea de masculinidad se erige como modelo que estandariza los atributos, gustos y capacidades de un hombre, y al mismo tiempo impone y restringe lo que no puede hacer. Al mismo tiempo perpetua las prácticas de dominio propias del patriarcado y justifica la posición de privilegio de los hombres en las sociedades. Al respecto Rafael L. y Víctor Toro dicen.

“Es la masculinidad que ocupa la posición hegemónica en el sistema de relaciones de género dominantes en determinado momento histórico. Es la masculinidad que se convierte en norma. Es la guía de procesos sociales formales e informales que apoyan su reproducción. Es la masculinidad que se ensalza y destaca. Es aquella que se expone como la forma “natural” de los masculino y se estructuran dispositivos para perpetuar su dominación”.⁴⁴

Para Parrini, la masculinidad hegemónica dentro del patriarcado, se expresa en un estatus simbólico que un individuo adquiere por el hecho de ser hombre y lo expone así: “*el modelo hegemónico se experimenta por un orgullo de ser hombre con una sensación de importancia*”.⁴⁵ Desde esta masculinidad hegemónica, la heterosexualidad se prescribe como algo obligatorio, quedando excluidos así todos aquellos hombres homosexuales, quienes son “feminizados” y simbólicamente

⁴⁴ L. Ramírez Rafael, García Toro Víctor, “Masculinidad hegemónica, sexualidad y transgresión”, *Centro Journal*, vol. XIV, núm. 1, 2002, p. 8.

⁴⁵ Parrini R. Rodrigo, “Apuntes acerca de los estudios de masculinidad.

expulsados como parte de la identidad masculina; así la heterosexualidad se convierte en un referente identitario que brinda fundamento a dicho modelo, y los hombres gays y las mujeres se convierten en el “otro” contra los cuales los varones heterosexuales proyectan su identidad.⁴⁶ De esta manera, como observa Patricia Ponce, un androcentrismo misógino afecta en gran medida a las mujeres y también a los varones que no cumplen el ideal social de masculinidad desde tal perspectiva, y los varones calificados como “afeminados” se enfrentan a un desprecio homofóbico.⁴⁷

La heterosexualidad, como uno de los ejes rectores de la hegemonía masculina, puede entenderse desde la importancia dada a la familia como núcleo central del patriarcado. La denominada masculinidad hegemónica no solo resulta excluyente, al dejar fuera de sí a todos aquellos varones que no cumplen con una heterosexualidad “obligatoria”, cuya función es la reproducción. Retomando el término *Performance*, de Judith Butler, si la construcción del género se efectúa a través de la repetición de ciertos modos de actuar, la masculinidad hegemónica por su lado otorga un estatus simbólico a los varones, y este estatus es una posición que constantemente tiene que ser defendida. Es decir, preservada. Con ello, para que un hombre pueda ser considerado como tal, en el escenario de hegemonía masculina, debe demostrar que es digno de ser llamado “hombre” y ganarse dicho estatus. La masculinidad se traduce entonces en las reafirmaciones constantes de “hombría” según las imágenes predefinidas, y está ligada a la competitividad; reafirmación en la cual no se descartan el ejercicio del dominio simbólico y las relaciones de poder entre los mismos varones. De aquí que el “hombre” que no cumpla con los estándares de masculinidad impuestos por el patriarcado y ratificados por la sociedad, es señalado como alguien ajeno a esa expectativa y cualidad.

Históricamente, se han ido asociando trabajos, oficios o intereses para uno u otro género, contra lo que muchos varones y mujeres se desarrollan o viven en realidades vistas como “no tradicionales”. A estos casos se refiere Guillermo Núñez. Los llama *disidencia sexual* y *disidencia de género*, es decir, aquellos individuos o

⁴⁶ Parrini R. Rodrigo, “Apuntes acerca de los estudios de masculinidad”.

⁴⁷ Núñez Noriega Guillermo, *¿Qué es la diversidad sexual?*, p. 50.

Masculinidades, trabajo textil y usos simbólicos del rebozo en la región P'urhepecha de Michoacán

realidades sexuales y de género disidentes que no cumplen con el modelo sexual y de género dominante, heterosexista y androcéntrico.⁴⁸

El ser hombre y la masculinidad, como hemos visto, no están exentas de sus propios sistemas normativos, exigencias y prescripciones sociales creando el dilema del “tener que ser” en contra de otras opciones. Esta situación es explicada por Patricia Ponce:

En una sociedad donde se menosprecian los atributos “femeninos” y se enaltecen los “masculinos” es necesario que los “hombres”, para poder ser reconocidos y valorizados, demuestren de manera permanente, incluso obsesiva, que en contraposición con las mujeres son racionales, agresivos, valientes, activos, fuertes, atrevidos, aguantadores, independientes, pero sobre todo tienen que demostrar el control sobre sus emociones y afectos, lo que supuestamente le permite protegerse y ejercer dominio sobre las “mujeres”.⁴⁹

La masculinidad en México se construye alrededor de una serie de presiones sociales en torno a la demostración de “hombría”, en tanto los sistemas sociales de vigilancia y coerción coexisten, que en este caso se centran en que el varón “cumpla” con los estándares de masculinidad que “la sociedad” le impone. Al respecto, dice Carlos Monsiváis,

El análisis de la masculinidad pasa necesariamente por su vertiente más estentórea, el machismo, simultáneamente la obligación inevitable, el orgullo nacional, la exigencia de la vida en común, el espectáculo auto paródico, la pesadilla familiar, el peligro social, la sucesión de abismos del impulso, el espejo a donde acuden sólo positivamente la imagen ideal de las generaciones anteriores.⁵⁰

El machismo se entiende entonces como la sobredimensión de actos performativos de la masculinidad, en donde los aspectos ligados a la masculinidad se llevan al límite y el ser hombre deja ver una de sus facetas más tóxicas. Parrini señalaba que la masculinidad hegemónica funciona como una identidad que los varones,

⁴⁸ Núñez Noriega Guillermo, *¿Qué es la diversidad sexual?*, p. 77.

⁴⁹ Ponce Patricia, “Masculinidades diversas”, en: *Desacatos. Revista de Antropología Social*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, CIESAS, núm. 16, Otoño-Invierno, 2004, México, p. 8.

⁵⁰ Monsiváis Carlos, “Crónica de aspectos, aspiraciones, cambios, arquetipos y estereotipos de la masculinidad”, en: *Desacatos*, núm. 15-16, otoño-invierno 2004, p. 91.

Masculinidades, trabajo textil y usos simbólicos del rebozo en la región P'urhepecha de Michoacán

asumiéndose como heterosexuales, proyectan hacia las mujeres y hacia los hombres que no se consideran heterosexuales en la misma forma como son los primeros identificados a sí mismos o en la colectividad, y considera a los que salen de esos esquemas la *otredad*, contra la cual los mencionados primero pueden referenciar su hombría, de la cual excluyen a los otros.

Guillermo Núñez explica que en México, la experiencia de ser tratado como “sospechoso de falta de hombría”, o ser objeto del estigma “joto” es una experiencia con la cual pueden ser objeto de ataque todos los hombres, independientemente de su identificación genérica o sexual, pues ello se esgrime automáticamente como un tratamiento ofensivo. Ante el temor de ser acusados de ser o parecer “jotos”, por no demostrar valor, competitividad, por no ganar, por dudar, por no mostrar temeridad, por no mostrarse ventajoso o abusivo, o por mostrar compasión, ternura o amor, se aplica esa forma de violencia dirigida a los varones especialmente en las etapas de la niñez y la adolescencia. Esta violencia es producto de la lógica homofóbica que es incluso utilizada como estrategia “pedagógica” para coaccionar el comportamiento de los varones en etapas tempranas; la violencia en contra de los varones afeminados, o que en algún momento no lograron “cumplir” con el ideal de masculinidad que se convierte en un ejemplo para otros hombres y marca los “rigurosos estándares de hombría”.⁵¹

Cuando se habla de *ser hombre*, de ese modo se plantea un estereotipo de masculinidad, y con ello sistemas de vigilancia social e institucionalización de una violencia dirigida a aquellos que no cumplan con requisitos prefijados. Pero, como hemos observado, ese discurso, aunque es hegemónico, no por ello es el único, y las vivencias, formas y percepciones de la masculinidad cambian, conforme al contexto del que se hable. Si bien el discurso patriarcal es reproducido como el más “natural” y permea todos los estratos sociales y culturales en México, muchas veces resulta demasiado rígido, contra una práctica que es más flexible.

En términos de Guillermo Núñez, la masculinidad o la hombría no es una posición de subjetividad ni una identidad del poder patriarcal estable y homogénea, sino que los hombres son todos diferentes, con diferencias internas y relaciones de poder

⁵¹ Núñez Noriega Guillermo, *¿Qué es la diversidad sexual?*, p. 87.

identificadas entre los mismos hombres, por motivos de clase, etnia o generación, nivel educativo, ocupación, origen rural o urbano, entre otros.⁵² Esto nos deja ver que la masculinidad está sujeta a muchas otras categorías y características sociales, y no se construye de forma aislada, no es homogénea y dependiendo del caso se vive de manera distinta.

El modelo hegemónico de masculinidad supone para muchos varones un ideal inalcanzable. Es un modelo que significa el sojuzgamiento de las mujeres, y a la vez para los hombres representa experimentar toda una gama de emociones, necesidades, la posibilidad de cuidar de otros, la empatía, la paternidad participativa, lo que puede representar mucho dolor.⁵³ Sara Martín expresa al respecto:

*Ser hombre, en su definición, supone el problema de estar a la altura de un modelo extremadamente exigente, porque fracasar supone el ostracismo dentro de la estructura patriarcal. Es por ello que los hombres tanto o más que las mujeres están obligados a representar siempre el papel de hombre y a ser juzgados por ello teniendo serias dificultades para vivir una identidad alternativa.*⁵⁴

Martín atribuye el surgimiento de los estudios de masculinidad a la receptividad de los estudios culturales en el medio académico estadounidense entre los años de 1960 a 1970, cuando aparecen los *African American Studies* y los *Chicano Studies*, impulsados por las conciencias de las minorías y las luchas por los derechos civiles, conjuntamente con los *Women Studies* aparecidos gracias a la lucha feminista.⁵⁵ Hacia 1970 surgen también en países anglosajones los estudios de *masculinidad*, centrando la atención en los hombres y usando el género como categoría de análisis, para desentrañar las relaciones de desigualdad entre hombres y mujeres.⁵⁶

⁵² Núñez Noriega Guillermo, "La heterogeneidad de la experiencia homoerótica, más allá de la subjetividad homosexual", en: *Disidencia sexual e identidades sexuales y genéricas*, Consejo Nacional para la Prevención de la Discriminación, México, 2006, citado por, Rufino Díaz, "La perspectiva de género en la comprensión de la masculinidad", pp. 364-365.

⁵³ Parrini R. Rodrigo, "Apuntes acerca de los estudios de masculinidad".

⁵⁴ Sara Martín, "Los estudios de Masculinidad" en: Meri Torras editora, *Cuerpo e identidad*, Barcelona, Ediciones UAB, 2007, pp. 94-95.

⁵⁵ Sara Martín, "Los estudios de Masculinidad", p. 92.

⁵⁶ Hernández Óscar Miguel, "Debates y aportes en los estudios sobre masculinidades en México", en *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, vol. XXIX, núm. 116, Zamora, Colegio de Michoacán, 2008, p.232.

Masculinidades, trabajo textil y usos simbólicos del rebozo en la región P'urhepecha de Michoacán

Parrini, citando a Kimmel, refiere que los primeros estudios sobre masculinidad se insertan dentro de un movimiento más grande, con interés en tratar las problemáticas de los hombres, distinguiéndose tres vertientes de estos estudios: la reflexión histórica y antropológica; los estudios sobre la relación de masculinidad y la teoría social, enfocados a intereses académicos; y la corriente mito poética, vinculada con el desarrollo personal de los hombres y su autoconocimiento.⁵⁷

Uno de los fundadores de los estudios de masculinidad como disciplina fue Bob Connell, al desarrollar, como se ha mencionado, el concepto de “masculinidad hegemónica”, con el cual explica la estructuración y jerarquización de los modelos de masculinidad asociados a un patriarcado predominante. Citando a Martín, “*Antes de que Judith Butler hablara sobre la performatividad del género, Connell había presentado ya la masculinidad como una conducta que se construye y ejerce bajo distintos grados de presión social, y no como algo intrínseco al cuerpo masculino*”.⁵⁸ Gracias al apoyo de la academia y del activismo, para 1991 se funda la *American Men's Studies Association*, entre otras similares en países como Australia y Gran Bretaña, la cual se esfuerza en canalizar las aportaciones que por muchos años produjo el activismo pro feminista en una práctica didáctica, académica, y clínica, que resuelva también las problemáticas de los hombres, proponiendo el rechazo al “oscurantismo patriarcal”.⁵⁹

Ya para 1990 comenzó a usarse el término de *masculinidades*, en plural, para reconocer la diversidad de experiencias y contrarrestar el riesgo de encasillar a todos los hombres en una sola identidad. Coincidiendo en que las identidades masculinas son “construcciones culturales de los significados de ser y actuar como hombre”.⁶⁰ Al hablar de *masculinidades* se intenta un alejamiento de los estereotipos y el modelo de la masculinidad hegemónica, permitiendo la visibilización de los discursos y vivencias alternas a dicho modelo. Con esto, uno a uno los discursos, cargados de subjetividades, dejan ver que el ser hombre resulta algo complejo y que no solo representa el ejercicio del poder, la reproducción, y que las prácticas de

⁵⁷ Parrini R. Rodrigo, “Apuntes acerca de los estudios de masculinidad”.

⁵⁸ Sara Martín, “Los estudios de Masculinidad”, p. 94.

⁵⁹ Sara Martín, “Los estudios de Masculinidad”, p. 95.

⁶⁰ Hernández Óscar Miguel, “Debates y aportes en los estudios sobre masculinidades en México”, pp. 234-235.

dominación y los estándares también subjetivos de la masculinidad prefijada han de flexibilizarse para dejar ver las experiencias de los hombres gays, transgénero, indígenas, migrantes, etcétera.

1.3 Deconstruyendo las *masculinidades* indígenas

Partiendo de la idea de que el género es una construcción sociocultural, y atendiendo las diversidades identitarias que esto implica en el devenir social, no es suficiente agrupar las experiencias de género en un solo modelo para intentar definirlo. En México se entrelazan, entrecruzan o intersectan las diferentes categorías sociales conformadas en el desarrollo de un individuo, las cuales orientan de uno u otro modo su participación e imagen percibida en un grupo. Los discursos del género y del ser hombre están cargados por lo tanto de subjetividades que muestran variaciones según los diferentes contextos en que se interactúa.

Como ya se dijo en el capítulo anterior, los discursos hegemónicos son matizados por las imágenes e ideas que se forman en lo concerniente a distintas realidades y aspectos socioculturales, tales como la migración, la marginación, la posición socioeconómica, el racismo, las identidades étnicas y las percepciones sobre las identidades sexuales, entre otras. Al hablar de pueblos indígenas, se produce el entrecruzamiento de factores y condiciones socioculturales, de tal modo que las construcciones de género y prácticas sociales derivadas de estas formulaciones o realizaciones atraviesan otro conjunto de categorías que conforman las características identitarias que el individuo asume.

Los procesos históricos como el colonialismo, la marginación y el racismo son algunos ejemplos de ese otro conjunto que interviene a diferentes escalas en el proceso de construcción de esas identidades personales y colectivas. En esta compleja correlación de factores y condicionamientos, las visiones externas con las que se intenta explicar ese proceso efectuado en experiencias locales, como en las comunidades indígenas, resulta un esfuerzo a veces limitado, esto por influencia también de las propias experiencias o marcos culturales que tienden a

Masculinidades, trabajo textil y usos simbólicos del rebozo en la región P'urhepecha de Michoacán

“homogeneizar” una imagen macro-colectiva, como en el caso de los observadores de la “cultura occidental”, por ejemplo.

Dentro de los contextos indígenas de México, sin embargo, podemos encontrar ejemplos de una “flexibilización” del modelo hegemónico patriarcal, es decir variantes con las que, sin dejar de lado claro las resistencias y las negociaciones que esto implica, el ejercicio de las masculinidades indígenas resulta en una construcción subjetiva en la cual el estatus simbólico, las prácticas de dominio y los “estándares” de masculinidad son distintos a los de otros contextos culturales. Las ideas acerca de esa construcción subjetiva son abordadas en el presente capítulo. Para ello tomaremos como referencia las vivencias y discursos contruidos al interior de las comunidades p'urhepechas de Michoacán, como una base que nos permitirá analizar cómo los discursos subjetivos se enfrentan, superponen o adaptan a un discurso hegemónico patriarcal.

El ser hombre al interior de un contexto indígena en México se enmarca en un escenario lleno de subjetividades. Las diversas formas en las que los diferentes grupos indígenas han construido una interpretación del género resulta difusa, y en la actualidad es evidente la influencia de la “occidentalidad” en lo que los grupos indígenas conciben como el ser hombre o mujer. Sin embargo, hay creencias y discursos preexistentes que se confrontan y superponen al del patriarcado occidental. Marcar la frontera entre uno y otro discurso es una tarea complicada, debido a los procesos sociales e históricos a los que han sido sometidos los grupos indígenas en México. Pese a ello, es necesario abordar el tema, y para esto es importante distinguir prácticas y creencias que refuerzan, atenúan o producen, en su caso, la estigmatización de formas de género alternativas dentro de un grupo determinado.

Rufino Díaz describe de la siguiente forma la influencia de la “occidentalización” entre los pueblos indígenas:

esos sistemas simbólicos han sido refinados a través de los mecanismos de homogenización, aculturación o asimilación nacionalista, que en general promueven y acentúan significados y valoraciones occidentales, forzando la emergencia de identidades indígenas, resignificando sobrevivientes bajo condiciones de fragilización

Masculinidades, trabajo textil y usos simbólicos del rebozo en la región P'urhepecha de Michoacán

económica, política cultural y ambiental las que, además, reafirman su etnización, generalización y masculinización en condiciones subalterizadas.⁶¹

A las dificultades para definir las fronteras entre esa influencia y un posible discurso indígena preexistente se suma la construcción simultánea de estereotipos que naturalizan la marginación y la violencia como elementos asociados a los varones indígenas. Si desde el discurso patriarcal se relacionaron diferentes atributos como aspectos intrínsecos a la anatomía del cuerpo, desde una visión colonialista muchas valoraciones negativas son también intrínsecas a la naturaleza indígena, al grado de alojarse como “parte de su cultura”. De esta manera se suele relacionar a hombres y en general a las comunidades indígenas con etiquetas en relación con aspectos como la violencia y alcoholismo, además de calificarlos como integrantes de una estructura machista que vulnera las oportunidades y desarrollo de las mujeres.

Desde la occidentalidad se considera que, dentro de las estructuras comunitarias indígenas, los sistemas e instituciones patriarcales se reproducen de la misma manera que en otros contextos, negando la existencia de formas alternativas de categorizar lo femenino y lo masculino, además de prácticas o conductas sexuales tipificadas como diferentes de las heterosexuales. Núñez Noriega menciona que en esta confluencia de ideologías heterosexistas y racistas, en la sociedad mexicana se considera que la única sexualidad “natural” es la heterosexual.⁶² En este sentido, así como se niega con esa tendencia la existencia de prácticas afectivas y sexuales distintas a la heterosexual, también se invisibilizan construcciones o visiones del género diferentes. En palabras de Rufino Díaz,

Estudiar los significados y prácticas de las masculinidades indígenas sugiere admitir que, al igual que en Occidente, en los pueblos indígenas existe una diversidad de experiencias y expresiones de masculinidad y de ser hombre. Sin embargo, a diferencia

⁶¹Díaz Cervantes Rufino, “La perspectiva de género en la comprensión de la masculinidad y la sobrevivencia indígena en México”, en: *Agricultura, sociedad y desarrollo*, vol. II, núm. 3, julio-septiembre de 2014, pp. 360-361.

⁶² Núñez Noriega Guillermo, “Hombres indígenas, diversidad sexual y vulnerabilidad al VIH-Sida: una exploración sobre las dificultades académicas para estudiar un tema emergente en la antropología”, en *Desacatos, Revista de Antropología Social*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, CIESAS, núm. 35, enero-abril de 2011, p. 17.

Masculinidades, trabajo textil y usos simbólicos del rebozo en la región P'urhepecha de Michoacán

de Occidente, estas se construyen bajo una etnicidad constreñida por los pesos de la colonización, las resiliencias y las significaciones de la ancestralidad originaria.⁶³

Rufino Díaz propone que al considerar que la construcción subjetiva de las masculinidades indígenas y sus prácticas se encuentran constreñidas a la subalterización occidental, su comprensión debe considerar los escenarios de supervivencia y reproducción histórica, así como las contradicciones entre los imaginarios y los estereotipos que sostiene la etnización y las propias visiones y experiencias indígenas. De la misma forma, indica que, aun cuando la construcción del género o la *generización* se entiende como un proceso educativo complejo, está sujeto al propósito instituciones occidentales que han buscado implantar el sistema patriarcal heterosexista entre los pueblos indígenas. Es decir, es visto también como producto de la implementación institucional, que delinea e impone los modelos de “ser hombre” y “ser mujer” como fundamentos convencionales de este sistema, en el cual, dentro de los componentes como la familia y la comunidad patriarcal se ha legitimado el poder masculino como autoridad.⁶⁴

Las masculinidades indígenas pueden ser vistas como los escenarios donde se encuentran y reproducen tanto el discurso hegemónico occidental así como la subalteridad indígena, descubriéndose una superposición de ambos discursos, enfatiza Díaz.⁶⁵ Esto es, aunque no podemos negar que al interior de las comunidades perduren formas de vida, creencias y valores autóctonos que igualmente fomenten la desigualdad o la subordinación, tampoco hay que obviar la clara influencia de las instituciones, creencias y valores occidentales. El estatus simbólico que los varones ocupan dentro de un grupo determinado, desempeñando su papel como parte del mismo, depende de cuáles son los estándares fijados subjetivamente también para medir la masculinidad y estos suelen reflejar las presiones sociales a las que se enfrenta un hombre dentro de un grupo indígena en relación con sus actos y predisposiciones. Si bien estos valores pueden llegar a ser compartidas por otros hombres y desarrollados incluso en un contexto no indígena,

⁶³ Rufino Díaz Cervantes, “La perspectiva de género en la comprensión de la masculinidad y la sobrevivencia indígena en México”, en: *Agricultura, sociedad y desarrollo*, vol. II, núm. 3, Julio-Septiembre 2014, Colegio de Posgraduados Texcoco, Estado de México, p”, pp. 361-362.

⁶⁴ Rufino Díaz Cervantes, “La perspectiva de género en la comprensión de la masculinidad”, p. 366-367.

⁶⁵ Rufino Díaz Cervantes, “La perspectiva de género en la comprensión de la masculinidad”, p. 363.

hay sin embargo que discernir en qué grado y de qué forma son asumidos en cada contexto. Así, lo que podría parecer irrelevante para un individuo en cierto contexto de acción podría ser fundamental para otro, o en otro ámbito.

Es conveniente analizar si hay “aperturas” y “flexibilización” del discurso al interior de las comunidades en relación con el género, además de identificar la prevalencia histórica de valores específicos que forman parte de creencias más antiguas.

1.4 Las construcciones de género en las comunidades p'urhepechas

Como ya lo hemos anotado, la construcción del género al interior de un grupo no solo depende de la imposición del discurso patriarcal, sino también de otros factores que en lo individual y colectivo van moldeando la forma en la que se determina y entiende el ser hombre y el ser mujer, las asociaciones de lo masculino y femenino, otras visiones alternativas y las funciones que cada persona cumple en una sociedad. En muchos casos, los grupos indígenas generan discursos propios con respecto al género, como reflejo de sus propios procesos históricos y necesidades locales. La superposición de creencias propias con las del discurso occidental produce discursos subjetivos, algunos aun fuertemente influenciados de la visión patriarcal, de ahí que gran parte de las creencias, formas de organización, reglas sociales y normas públicas reflejen las condiciones de desigualdad y relaciones de poder que existen entre hombres, mujeres y grupos.

En la actualidad, muchos factores han generado cambios en las comunidades del área rural en México. Por una parte, nueva infraestructura, caminos y carreteras han permitido que gran número de estas salieran de su relativo aislamiento y experimenten un mayor acceso a los programas de educación, entre otros servicios públicos. La migración a otras ciudades y países, el surgimiento de nuevos oficios son otros efectos de esos cambios, como también lo es una recomposición poblacional. Por ejemplo, para el año del 2010 en Michoacán se contabilizan un total de 352,571 personas que reciben educación media superior y 443,470 que asiste a

la educación superior.⁶⁶ Lo que contrasta en mucho con las cifras de 1980 donde el número total de personas con educación superior eran 53,100.⁶⁷ Los niveles medio superior y superior son relevantes, ya que en muchos casos los estudiantes deben trasladarse fuera de sus comunidades de origen y transitar entre la ciudad y el campo.

Según datos de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, CDI, para el año 2000 la población p'urhepecha se encontraba distribuida en 14 municipios del estado de Michoacán, de los cuales 7 están clasificados como municipios indígenas, 4 con población indígena y los 3 restantes con presencia en población dispersa. Según la CDI, para este mismo año se denota una reducción de población indígena p'urhepechas, debido a procesos como la migración, el aumento de la población no indígena o la pérdida de la identidad.⁶⁸ Esto se confirma con los datos del INEGI, ya que para el año del 2005 la población hablante del P'urhepecha mayor de 5 años en el Estado de Michoacán era de 96,966 personas.⁶⁹ Si se compara con 109,361 que se registraron en el censo del año 2000.⁷⁰ En los últimos años se registró una considerable recuperación de hablantes del P'urhepecha, ya que para el censo del 2010 se contabilizaron 117,221 hablantes mayores de 3 años en Michoacán.⁷¹

El gran conjunto de comunidades que aun preservan prácticas y creencias compartidas que los hace considerarse a sí mismos como p'urhepechas se concentran en una región llamada *P'urhepecherio* (casa o tierra de los p'urhepechas) esta región a su vez está dividida en 4 subregiones, nombradas cada una a partir de los entornos geográficos que las rodean: Ribera del Lago de Pátzcuaro o Japundarhu, La Ciénega de Zacapu o Tsakapindu, La Meseta o

⁶⁶ INEGI Censo de Población y Vivienda 2010 consultado en línea por ultima vez el 7 de noviembre de 2016 en: <http://www3.inegi.org.mx/sistemas/tabuladosbasicos/default.aspx?c=27302&s=est>

⁶⁷ INEGI Censo de Población y Vivienda 1980 consultado en línea por ultima vez el 7 de noviembre de 2016 en: <http://www3.inegi.org.mx/sistemas/tabuladosbasicos/default.aspx?c=27302&s=est>

⁶⁸ Enrique Serrato Carreto, *Regiones indígenas de México*, CDI, Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, México, 2006, p. 38.

⁶⁹ INEGI Censo de Población y Vivienda 2005, consultado en línea por ultima vez el 7 de Noviembre de 2016 en: <http://www3.inegi.org.mx/sistemas/tabuladosbasicos/tabentidad.aspx?c=33145&s=est>

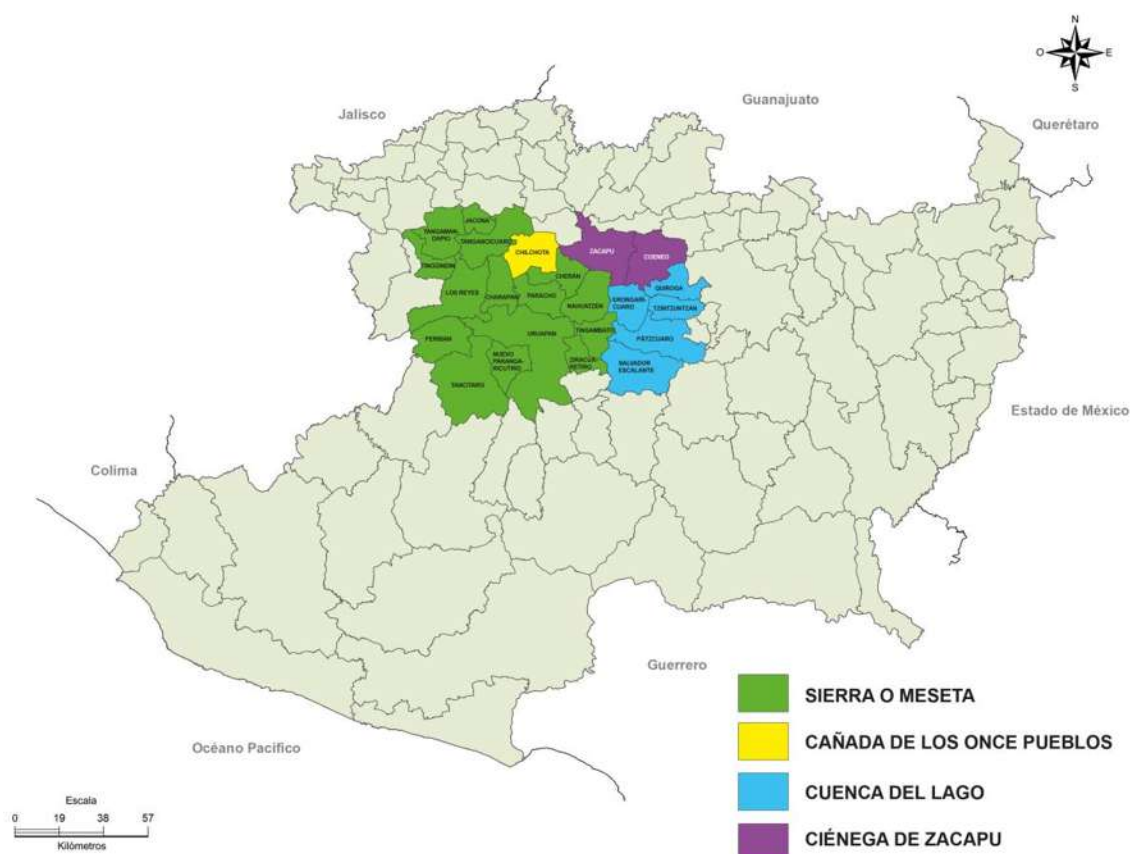
⁷⁰ INEGI Censo de Población y Vivienda 2000, consultado en línea por ultima vez el 7 de Noviembre de 2016: <http://www3.inegi.org.mx/sistemas/tabuladosbasicos/tabentidad.aspx?c=33145&s=est>

⁷¹ INEGI Censo de Población y Vivienda 2010 consultado en línea por ultima vez el 7 de Noviembre de 2016: <http://www3.inegi.org.mx/sistemas/tabuladosbasicos/tabentidad.aspx?c=33145&s=est>

Masculinidades, trabajo textil y usos simbólicos del rebozo en la región P'urhepecha de Michoacán

Juatarhu Isĩ, que es la de mayor extensión, y la Cañada de los 11 Pueblos o Eraxamani. Véase mapa 1.

Mapa 1. Municipios que conforman la región P'urhepecha en Michoacán y sus sub regiones. Mapa elaborado a partir de la Encuesta INEGI 2010. Jaime Ferreira 2016.



Esta división responde a una conformación histórica del territorio que la mayoría de las mismas poblaciones p'urhepechas que se han desarrollado en esos contextos comunitarios reconocen y utilizan como una referencia común. Esta misma regionalización ha sido adoptada por diferentes académicos, por ejemplo Calderón Molgora en *Historias, procesos políticos y cardenismo*, 2004, y Vázquez León en *Ser indio otra vez: la purhepechización de los Tarascos serranos*, 1992, para analizar procesos agrarios y de reivindicación étnica, respectivamente. También organismos públicos, entre ellos la Comisión para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas CDI,

Masculinidades, trabajo textil y usos simbólicos del rebozo en la región P'urhepecha de Michoacán

reconoce esta división geográfico-social donde se asientan las comunidades p'urhepechas.

Tomar en cuenta las construcciones de género y de las masculinidades en los pueblos p'urhepechas es relevante debido a que estos grupos han tenido un proceso de reivindicación cultural muy activo desde la década de 1980 mismo que comenzó con procesos de lucha agraria en la región. Con la aprobación de la ley Federal de la Reforma Agraria, en 1971, en México se reconoce la comunidad como forma colectiva a la que puede adjudicarse la tenencia de la tierra. Con el aumento de las demandas agrarias de varias comunidades en conflicto en Michoacán, el gobierno tendió a dar fallo judicial a favor de comunidades p'urhepechas que reclamaban ese derecho y que habían conformado un movimiento campesino en el que con ese propósito coincidieron luchadores sociales, líderes comunitarios, organizaciones independientes y autoridades locales.⁷²

Vázquez León califica la reconstitución de las comunidades en esa década como una *eclosión étnica regional*.⁷³ Los crecientes movimientos en pro de la reconstitución de la comunidad así como la defensa del territorio y de su patrimonio se convertirían en el eje rector de un movimiento más amplio. Como parte de este, en varias comunidades comenzó a permear un sentido en torno a la reivindicación cultural. La idea de una identidad colectiva proponía incluir los valores más significativos asociados a la cultura p'urhepecha, entre ellos la lengua y los valores asociados a la comunidad, mientras que prevalecía, al mismo tiempo, un deseo de rescate y preservación de tradiciones representativas como las danzas típicas y las *pirekuas* de cada comunidad.⁷⁴ Jacinto Zavala interpreta la identidad como una construcción de valores socialmente compartidos. La base de esta identidad, dentro del pensamiento europeo-norteamericano, y su influencia colonial, se sustenta en el “Yo” como una afirmación rígida de la individualidad, una entidad separada y resistente, mientras que las identidades “tradicionales” se sustentan en el “nosotros”

⁷² Jasso Martínez Ivy Jacaranda, “Las demandas de las organizaciones purhepechas y el movimiento indígena en Michoacán”, *Ra Ximhai*, mayo-agosto, año 6, núm. 2, Universidad Autónoma Indígena de México, Mochicahui, El Fuerte Sinaloa, 2010, p. 230.

⁷³ Vázquez León Luis, *Ser indio otra vez, la purhepechización de los tarascos serranos*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1992, p. 260-261.

⁷⁴ Pirekua proviene del verbo en p'urhepecha “cantar”, *pireni*, y literalmente significa “canción”. Se le llama pirekua a la música producida al interior de las comunidades, que incluye canciones tanto en p'urhepecha como en español, y reflejan diferentes aspectos de la vida de las comunidades.

como un barco que está anclado con varias cuerdas: la relación con otros elementos les brindan seguridad.⁷⁵

En varias comunidades se observó una tendencia a buscar en el pasado costumbres y tradiciones más antiguas y auténticas para que pudieran ser reproducidas como base de la identidad cultural y pudieran ser apreciadas tanto por integrantes de la colectividad p'urhepecha como por los de otras comunidades culturales. En este proceso de revitalización y promoción cultural, varios líderes étnicos empezaron a formular un discurso común que buscaba reflejar los valores más tradicionales de la cultura p'urhepecha. Como parte de este, aspectos relacionados con la sexualidad y de alguna forma con los roles de género que se proyectarían hacia el interior y exterior de comunidad, estaban basados en lo que se reconocía como formas de vida muy antiguas y que, en varios casos, no coincidían, sin embargo, con las realidades comunitarias contemporáneas. La creación y el uso político de un “discurso oficializado” de la cultura p'urhepecha, promovido por líderes étnicos con la intención de caracterizar y generalizar la idea de los diferentes rasgos asociados o identificados como propios del pueblo p'urhepecha, se han utilizado para conformar lo que se podría llamar como una relativa “identidad colectiva” pública, con la divulgación de valores y creencias que se adjudican a las diferentes comunidades. Por ejemplo, como parte de este discurso oficial, se puede identificar visiones en relación al género, mismas que en algunos casos no concuerdan con formas de vida reconocidas en la comunidad, donde las interpretaciones del género se transforman y responden a otro tipo de necesidades.

Naoki Yasumura presenta un ejemplo del contraste entre las visiones anteriores y las más recientes acerca de las expresiones corporales y las imágenes subjetivas acerca de la conducta esperada de las mujeres, al narrar su experiencia al presenciar una junta entre los *Cargueros*, previa a la celebración del año nuevo p'urhepecha en 1995, en Tarecuato.⁷⁶ Yasumura relata que en la reunión, donde estuvo presente Irineo Rojas, director a esa fecha del Centro de Estudios e

⁷⁵ Zavala Jacinto Agustín, *Mitología y modernización*, México, Colegio de Michoacán, 1988, p 77.

⁷⁶ Se le nombra *Carguero* o *Carguera* a la persona que adquiere un *Cargo* y las responsabilidades respectivas como parte de la organización de las festividades de una comunidad, . Las tareas de un carguero son equiparables las que en otras regiones realizan quienes se conocen como *Mayordomos*.

Investigación de la Cultura P'urhepecha de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, una de las cargueras de Tarecuato presentó el cartel conmemorativo del evento, donde se mostraba una mujer danzando, mirando hacia arriba, con los brazos abiertos. Ante la imagen, Irineo Rojas recriminó a la carguera, afirmando que “las mujeres p'urhepechas nunca danzaban con tal movimiento corporal. Según él, en las danzas las mujeres deberían estar con las manos juntas atrás del cuerpo, con pasos casi al ras del suelo y mirada fija en sus pies. Según Rojas, tal diseño no encajaba con la tradición, y éste debía representar la identidad cultural del grupo”.⁷⁷ De este incidente puede inferirse un fuerte deseo por parte del líder étnico, Irineo Rojas en el caso, de preservar una imagen cultural prototípica, y de que en las diversas expresiones públicas se retome tal como se interpreta, por considerarse solo así representativo de los aspectos más tradicionales y conservadores del pasado p'urhepecha como por extensión, del presente. También en un sentido conservador, algunos de los roles típicos que hombres y mujeres ocupaban según su género dentro de los contextos de la vida p'urhepecha eran que el lugar de la mujer era la cocina y la del hombre el cerro, sin tomar en cuenta los cambios y las nuevas dinámicas sociales.

Gilberto Giménez afirma que la identidad, como una frontera, es algo que nos diferencia de otros. Es el conjunto de *repertorios culturales* interiorizados y las representaciones, valores o símbolos que los sujetos, individual y colectivamente, usan para delimitar sus fronteras y distinguirse de otros en un espacio histórico específico. La identidad adquiere sentido, entonces, en su naturaleza relacional: nos referimos a su uso en un proceso de identificación para marcar estas fronteras “en relación” con otros.⁷⁸ Esto ocurre en dos sentidos; por una parte, existe una diferenciación hecha al interior de un grupo, es decir, los integrantes se diferencian unos de otros, y por otro lado la diferenciación hecha de forma externa, es decir, otras colectividades identifican al grupo como distinto del suyo. De ahí la importancia

⁷⁷ Yasumura Naoki, “Polifonía en la construcción de lo purépecha. Un caso de la política de identidad”, Carlos Paredes Martínez, Marta Terán (Coordinadores). *Autoridad y gobierno indígena en Michoacán*, Vol. II, México, El Colegio de Michoacán, Centro de Estudios Superiores en Antropología Social, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2003, p. 663.

⁷⁸ Giménez Gilberto, “Identidades étnicas y estado de la cuestión”, Reina Leticia (Coordinadora), *Los retos de la etnicidad en los estados-nación del siglo XXI*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Instituto Nacional Indigenista, 2000, p. 54.

de la expresión como estrategia de visibilización en la construcción de la identidad cultural.⁷⁹

A inicios de 1920, como efecto de la Revolución mexicana se discutía la forma del nuevo *Nacionalismo Revolucionario*, por algunos considerado de un carácter más “introspectivo” pero en medio de la percepción de la manipulación social, la demagogia y la consolidación de estereotipos “nacionales” que minaría el reconocimiento de las diferencias entre los sectores más populares, convirtiendo a esa “introspección” nacional en un discurso “hueco” o lleno de vicios para mediados del siglo XX.⁸⁰ Algo similar ocurre dentro del discurso público que emite e intenta formar una imagen única de p'urhepechidad, entendido esto como lo que líderes étnicos y comunitarios buscan caracterizar como lo p'urhepecha: si bien el esfuerzo por una introspección reivindicativa de la cultura es nueva, constantemente se hace alusión a la *autenticidad*, junto a la que surgen términos como el de “pureza”, para referirse a la conservación de elementos originarios representativos de la cultura. Esta orientación del discurso, adoptada y reproducida incluso por los jóvenes de las comunidades, en muchos casos se aleja de aspectos sincrónicos reales y algunos históricos. El énfasis en las referencias “prehispánicas”, dejan notoriamente de lado las aportaciones de procesos históricos internos y las dadas desde la multiculturalidad.⁸¹ Un ejemplo es que actualmente existen centros de población que se presentan como p'urhepechas, y si bien parte de sus habitantes son originalmente p'urhepechas, se sabe que en realidad son ciudades o barrios que no son completamente p'urhepechas, sino que intentan “reapropiarse” de lo tradicionalmente asociado esta cultura debido a su capital turístico, y la posible captación de ingresos por esta razón, más allá de una real identificación con la cultura p'urhepecha. Tales son los casos de Nahuatzen, Pátzcuaro, Paracho,

⁷⁹ Giménez Gilberto, “Identidades étnicas y estado de la cuestión”, p. 55.

⁸⁰ Pérez Monfort Ricardo, “Un nacionalismo sin nación aparente. (La fabricación de lo “típico mexicano” 1920-1950) en: *Política Cultural*, núm. 12, Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Xochimilco, México, 1999, p. 178.

⁸¹ Este tipo de comentarios se oyeron en una Sesión del Diplomado “Idioma y Cultura P'urhépecha”, organizado por la sección XVIII de la Coordinadora Nacional de Trabajadores de la Educación, CNTE, y la Organización Comuna P'urhépecha, que se llevó a cabo en Santa Fe de la Laguna el 29 de Agosto del 2015, donde un joven argumentaba que la cultura p'urhepecha se conservaba en las comunidades como producto de su resistencia a confundirse con otras, y que “había que defender su pureza”.

Masculinidades, trabajo textil y usos simbólicos del rebozo en la región P'urhepecha de Michoacán

Uruapan y Zacapu, todas ciudades con comunidades p'urhepechas alrededor de las cuales fungen como cabeceras.

Para Cristian Cros, la etnicidad construida en el seno de los grupos indígenas resulta en su mayoría una *etnicidad abierta*, es decir, permite la entrada y salida de elementos, a diferencia de las formas de comunitarismo y fundamentalismo étnico que tienden a encerrar a las comunidades en sí mismas.⁸² Dentro de las comunidades p'urhepechas, la cultura se vive de forma cotidiana y es dinámica, con transformación y adaptación de elementos. En los centros urbanos como los mencionados existe una visión más estática de lo p'urhepecha, predominando una visión folclorizada de los aspectos asociados, como son la lengua, la indumentaria, las danzas, las costumbres y la forma en la que se celebran las fiestas y ritos.

En las comunidades del P'urhepecherio son visibles los cambios en la indumentaria tradicional: a la asimilación de “modas” se muestra en nuevos diseños, materiales o estilos del traje tradicional de la mujer p'urhepecha, fáciles de identificar. La incorporación de nuevas telas y materiales, la popularización de ciertos diseños o incluso el empleo de ciertos colores en la confección forman parte de estas modas. Hoy en día, existen comunidades que se atribuyen la introducción de estos nuevos diseños en el mercado. Por ejemplo, según datos de trabajo de campo de la región que se recogieron en el período de investigación cuando hablamos de Nahuatzen, Pátzcuaro, Paracho, Uruapan y Zacapu, la indumentaria tradicional es usada solo para ciertos eventos y fiestas. A pesar de los cambios, en esas localidades muchas personas llegan a ser muy “puristas” y buscan que su vestimenta sea lo más acorde con la “tradición”, utilizando modelos antiguos o solicitando que se elabore la ropa que usarán con técnicas y materiales casi en desuso. Otro extremo, ante el desconocimiento de las formas de vestimenta, algunos pobladores p'urhepechas conforman todo el ajuar con elementos tomados de vestimenta representativa de otros grupos indígenas, e inclusive utilizando las prendas de una forma que desde la

⁸² Cros Cristian, “Ser diferente para ser moderno, o las paradojas de la identidades. Algunas reflexiones sobre la construcción de una nueva frontera étnica en América Latina”, Reina Leticia (Coordinadora), *Los retos de la etnicidad en los estados-nación del siglo XXI*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Instituto Nacional Indigenista, 2000, p. 183.

perspectiva local parecería incorrecta, como es poniéndose las naguas al revés o dejando ver prendas o parte de las prendas que normalmente van cubiertas.⁸³

El uso de cierto tipo de indumentaria en circunstancias específicas funciona como estrategia social para denotar una imagen étnica determinada. En esta dinámica de diferenciarse y ser diferenciado, suelen valerse de este recurso grupos indígenas organizados, formal o informalmente, que tienen acceso a una interlocución con funcionarios del gobierno estatal o federal. Con el uso de la indumentaria típica en eventos públicos se produce también una imagen de reconocimiento oficial de la multiculturalidad, por lo común para difundir la generación de nuevos programas que se proponen para tomar en cuenta las diferentes realidades indígenas, lo que ha resignificado lo p'urhepecha.⁸⁴ En este proceso de resignificación, cada vez hay más hombres y mujeres p'urhepechas que, siendo interlocutores indígenas con las instituciones estatales, hacen uso de indumentaria con modificaciones. Amalia Ramírez nos dice al respecto:

Se presentan a reuniones de trabajo con funcionarios o a eventos de carácter público ataviados a la usanza tradicional. Sin embargo, puede observarse que muchas de ellas... trascienden su representación comunal, es decir que no visten con las prendas características de su comunidad [...] sino que “construyen” su traje con elementos de varias comunidades. A este fenómeno se le he llamado en otra ocasión “manejo político de la indumentaria.”⁸⁵

De esta manera, la indumentaria funciona en dos ejes de conducta social: por una parte, en el sentido de vinculación con la imagen cultural y tradiciones de un pueblo, y con ello la reivindicación y reafirmación identitaria y, por otro lado, como vehículo de capital político y en algunos casos en un sentido folclórico, por su capital turístico.⁸⁶

⁸³ Esta anécdota ha sido conocida desde la propia experiencia como artesano, y en las conversaciones con diferentes personas que se dedican a hacer ropa tradicional.

⁸⁴ Ramírez Garayzar Amalia, “Indumentaria de fiesta y cotidiana de los P'urhepechas”, Francisco Martínez y Álvaro Ochoa Serrano (Editores), *Espacios y saberes en Michoacán*, México, Casa de la Cultura del Valle de Zamora, ediciones Palenque / Editorial Morevallado, 2012, p. 372.

⁸⁵ Ramírez Garayzar Amalia, “Indumentaria de fiesta y cotidiana de los P'urhepechas”, p. 373.

⁸⁶ Esto, por ejemplo, visto en varios pueblos donde se recrean danzas o festividades con fines de entretenimiento o como atracción turística, como Pátzcuaro y la “Danza de los viejitos”.

Masculinidades, trabajo textil y usos simbólicos del rebozo en la región P'urhepecha de Michoacán

En la construcción del discurso p'urhepecha, con los propósitos de reivindicación e influir en la performación de los actos de género es se refleja de manera notable el predominio de la participación de los hombres en la agenda pública de actos para transmitirlo. Con ello no se niega la participación de las mujeres; sin embargo, el hecho de que los principales líderes étnicos y académicos que gozan de una mayor visibilización en actos políticos o públicos son varones, a final de cuentas influye fuertemente en la construcción de una idea de “cómo debe ser un hombre o una mujer p'urhepecha”, al investirse como figuras simbólicas de respeto y referencia como vigilantes de la tradición p'urhepecha y de la orientación de las ideas de los otros en el ámbito de acción pública, como anteriormente podría inferirse en el caso del cartel de Tarecuato y la reacción de Irineo Rojas.

En algunas de las expresiones manifiestas por medio del discurso en las comunidades p'urhepechas se muestra cierta división entre las actividades que realiza un hombre y una mujer. Algunos de los atributos simbólicos de cada género pueden identificarse en acontecimientos sociales y familiares. Un ejemplo de ello es la forma teatralizada en la cual se desarrolla parte de la ceremonia de una boda tradicional p'urhepecha. Aun cuando en cada comunidad existen formas locales y típicas de desarrollar esta fiesta, con algunos rituales distintivos del lugar, en todas se realiza, de manera común, una representación lúdica de las actividades que tanto el varón como la mujer desempeñarán cotidianamente dentro de la estructura familiar y la vida en la comunidad. Así, un ejemplo es ver que, en tales escenas, que mientras la mujer hace el atole, el hombre va por leña.

En las comunidades p'urhepechas, el trabajo en las familias está dividido en la siembra de maíz para el autoconsumo, la actividad artesanal y el ejercicio de otros oficios, así como de profesiones relacionadas con el comercio, el transporte, la educación y la construcción. A pesar de que en teoría existe una división del trabajo en estos sectores, según el sexo/género, en la práctica suele haber variaciones. Las necesidades de las familias superan los estereotipos e imposiciones de los discursos tradicionales, de tal forma que se produce una diversificación en el trabajo. Muchas mujeres, por ejemplo, participan en las actividades que podrían considerarse “de hombres”, como parte de la cooperación familiar; es decir, si el esposo se dedica a la carpintería, en muchas ocasiones la esposa y los hijos ayudan en los acabados de

las piezas, como el lijado, esto por ejemplo en Ahuirán en el Municipio de Paracho, donde muchos varones se dedican a la fabricación de violines y guitarras, y Angahuan, en Uruapan, donde hay una rica producción forestal.⁸⁷ De la misma forma, muchas veces, antes de que los hijos puedan ayudar al padre en el trabajo, es la esposa quien ayuda a su marido, incluso en tareas muy pesadas como es cortar árboles, transportar y aserrar madera, para luego venderla en otras comunidades o transformarla en muebles, esto en Turícuaro, localidad del Municipio de Nahuatzen.⁸⁸

Otra forma de participación intermitente de mujeres se observa en algunas actividades agrícolas, en temporadas de siembra y cosecha cuando la demanda de mano de obra aumenta. En el año del 2015, en Pátzcuaro, en el transporte público, dos señoras provenientes de una comunidad vecina conversaban y una de ellas relataba cómo le enseñaba a su hijo el “chico” a calentar las tortillas. Estas debían calentarse bien y ponerse en una bolsa para que al comer todas estén calientes, decía. La otra mujer reafirmaba este punto, y comentó que “es una friega y uno por estar en el comal no come”. La otra mujer le respondía que su hijo le comentó una vez, en tono de broma: “hay ama, por qué no tuvo otra hija para que ella hiciera esto”, y su madre le respondió: “A ver, por qué cuando uno anda en el surco con ustedes no nos dicen, *anda tú y regrésate a la cocina*; hasta se ríen porque uno no puede igual y lo apuran, a ver, por qué ahí no nos dicen que eso no es pa’ mujeres”. Al terminar esta frase ella se reía junto con su compañera.

En la experiencia de campo se muestra la participación de las mujeres en varios trabajos, sin embargo, su labor no se reconoce en la misma medida que la de los varones. Las mujeres “ayudan”, no se habla de creación o conocimiento. El sistema patriarcal está presente, a pesar de que se utilizan diferentes argumentos para justificar la sumisión o sojuzgamiento de las mujeres, se coincide principalmente en tres elementos como lo menciona Janet Saltzman: una ideología y expresión en el lenguaje que explícitamente devalúa a las mujeres, dándoles a ellas, a sus roles, labores y su entorno social menos prestigio y poder que el dado a los hombres;

⁸⁷ Información obtenida en entrevistas a Ignacio Nuci originario de la comunidad de Ahuirán, y a Beatriz Bravo, de la comunidad de Angahuan el 2 de Noviembre del 2015.

⁸⁸ Conversación informal con Rick Valdez originario de Turícuaro.

Masculinidades, trabajo textil y usos simbólicos del rebozo en la región P'urhepecha de Michoacán

significados negativos atribuidos a las mujeres a través de hechos simbólicos o mitos; y estructuras que excluyen a las mujeres de la participación en el poder.⁸⁹

Un ejemplo de las visiones del género y la asimetría en los roles que ocupan hombres y mujeres en los contextos comunitarios p'urhepechas se proporciona a continuación. Se trata de un artículo sobre la ceremonia de la boda en San Andrés Tziróndaro, una comunidad cerca del Lago de Pátzcuaro, elaborado desde la visión algunos investigadores originarios de contextos P'urhepechas.

La mujer p'urhepecha contrae matrimonio a temprana edad, desde los 14 años, para tener gran capacidad de reproducción, y cuando llega a la menopausia, es cuando la sociedad permite a la mujer tomar parte en las actividades económicas. En cambio, en la sociedad urbana, la mujer es impulsada al trabajo duro para hacerla productiva en el campo de la economía, con el pretexto de liberarla del hombre, equiparándola incluso con éste, y en cuanto a los derechos y obligaciones, el resultado se ve claramente en la gran cantidad de mujeres abandonadas o divorciadas, cosa que no sucede en el pueblo p'urhepecha.⁹⁰

Durante el proceso de reivindicación cultural P'urhepecha y la construcción del discurso oficial que hemos estado mencionado, la retrospección de varios líderes y académicos P'urhepechas, generó una visión sumamente conservadora de lo que entienden por cultura P'urhepecha, llevándolos a incluso negar aspectos que resultaban evidentes, tales como las transformaciones naturales de la cultura, y en el caso de las visiones de género, incluso para el año en el que fue escrito el artículo, a anular la aportación femenina desde muy temprana edad en la economía comunitaria P'urhepecha, al igual que los casos de abandono y separación entre la parejas. El fragmento de los investigadores P'urhepechas antes citado, da cuenta de la cantidad de realidades que quedan excluidas durante la construcción de un discurso oficializado de lo P'urhepecha y la forma en la que se proyectan hacia el exterior las formas de vida dentro de las comunidades.

⁸⁹ Saltzman Janet, *Equidad y género*, Madrid, Cátedra Universidad de Valencia, Instituto de la Mujer, 1992, citado por, Facio Alda y Lorena Fries, "Feminismo, género y patriarcado", pp. 259-260.

⁹⁰ Ma. Roslaine Méndez Agustín, Felipe Chávez Cervantes. Lucas Gómez Bravo, "Fiestas y Tradiciones. El matrimonio en San Andrés Tziróndaro comunidad p'urhepecha de la región lacustre del lago de Pátzcuaro", en : *Universidad Michoacana revista trimestres de ciencia, arte y cultura*, Morelia Michoacán, Octubre-Diciembre 1991, Centro de Investigaciones sobre la Cultura P'urhepecha, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, p. 74.

Masculinidades, trabajo textil y usos simbólicos del rebozo en la región P'urhepecha de Michoacán

En el contexto actual de las comunidades P'urhepechas las exigencias económicas y sociales se anteponen a los roles asignados, así se puede observar en varios momentos de la vida cotidiana y así se observó en el trabajo de campo en los talleres textiles y mercados artesanales en la que puede mirarse una participación indistinta de hombres y mujeres en el trabajo. Es así que se puede ver una inclusión real de la mano de obra femenina a las actividades consideradas masculinas y viceversa, como se desarrollará más adelante. Es decir, las realidades locales se superponen a las constricciones hechas desde los discursos hegemónicos. Aunque no podemos negar las relaciones asimétricas entre hombres y mujeres, las prácticas de dominio y los fenómenos de violencia, tampoco se pueden generalizar, ni pensarlos como algo intrínseco al ser indígena. En los contextos comunitarios P'urhepechas, las construcciones del género resultan más complejas y cargadas de matices, donde no se puede descartar la reticencia, y negociación de los papeles que cada individuo desarrolla dentro de la comunidad.

Actualmente, es común ver que en talleres y mercados artesanales hay una participación indistinta de hombres y mujeres en el trabajo. En estos contextos comunitarios p'urhepechas, así como en otros ámbitos de la vida social, las construcciones del género, que resultan complejas y cargadas de matices, han ido cambiando, aunque no se pueda descartar la reticencia y negociación de los papeles que cada individuo desarrolla dentro de la comunidad.

Capítulo 2. Subjetividades en torno a las masculinidades p'urhepechas en el contexto del trabajo textil

Con el discurso hegemónico de la masculinidad se asocia, entre otras, una idea común de que los varones deben reafirmar y defender el papel y el estatus que ocupan en los distintos ámbitos de la comunidad. Capella indica que uno de los aspectos fundamentales que convierte a los varones en “verdaderos hombres” en algunas comunidades es el trabajo fuera de casa, considerado este un medio de provisión de bienes para la familia.⁹¹ Con ello, las actividades que se espera que realicen son representativas y referentes de virilidad, denotando independencia, fuerza, destreza, y sobre todo el dominio de herramientas. En esta asociación, muchos trabajos y oficios se vuelven intrínsecos a la masculinidad. De igual manera, el que un hombre practique o participe de tareas popularmente asociadas a las mujeres se convierte en algo impensable, y extraño.

Muchos valores asociados rígidamente a la masculinidad están relacionados con los trabajos y actividades que son desarrolladas por hombres, a diferencia de los que “se espera” que las mujeres realicen dentro de las comunidades p'urhepechas. Estas predisposiciones son parte de construcciones históricas antiguas, y el trabajo que desempeña un hombre dentro de la comunidad, según esa pauta de percepción social que asigna los roles sexuales, no solo se refiere, sin embargo, a su “hombría”, sino que también simboliza el papel que él ocupa dentro de distintos ámbitos de actividad de la organización comunitaria. El ir al cerro, el trabajar la madera, ser padre y jefe de familia, son algunos ejemplos de actividades estereotipadas en las comunidades p'urhepechas, aspectos que para muchos pobladores “pesan mucho” en la “construcción de su hombría”. ¿Qué pasa entonces con los varones que participan o desean participar en trabajos u oficios tradicionalmente vinculados a la participación mayoritaria de las mujeres, en este caso el trabajo textil? ¿Qué los motiva, en un primer momento a acercarse a ese tipo de oficios? ¿Cómo son vistos por la comunidad? ¿Qué otros factores y fenómenos sociales están vinculados con

⁹¹ Rodríguez Santiago Capella, “¿Hombres solo trabajadores/provedores?” en: Jiménez Guzmán Ma. Lucero y Tena Guerrero Olivia (Coordinadoras), *Reflexión sobre la masculinidad y el empleo*, pp. 166.

una participación más diversificada de cada persona, hombres, mujeres, niños, adultos, jóvenes y mayores de edad en actividades de uno u otro sexo/género? ¿Existe con ello la confrontación con discursos machistas? ¿Qué cambios son característicos de la situación contemporánea en la construcción de género en el contexto del trabajo textil de la región p'urhepecha? En los siguientes apartados se tratará de dar respuesta a estas preguntas.

2.1. Masculinidades, entre la tradición y el cambio

Entre las creencias locales y el discurso hegemónico occidental, los varones p'urhepechas se encuentran sujetos a un conjunto de sistemas normativos y de vigilancia, al igual que todos los demás hombres que se desarrollan en contextos no indígenas y, sin embargo, al pertenecer a una colectividad que se rige por ciertas tradiciones y una cosmovisión compartidas, adquieren las obligaciones adicionales que estas conllevan, y ciertos valores morales se perciben con una mayor o menor relevancia en comparación con los otros contextos. Estas identidades p'urhepechas se sustentan en la idea de pertenencia a una comunidad. Desde muy pequeños, los varones p'urhepechas participan en la vida social y van adquiriendo responsabilidades asociadas a su papel. Así nos lo narra Edgar Alejandro, un joven originario de Santa Fe de la Laguna, comunidad perteneciente al Municipio de Quiroga:

creo que cuando uno va determinando el rol, lo femenino, lo masculino, es a partir de la organización comunitaria; es decir, cuando eres joven se te comisiona para ser responsable de alguna fiesta, y esa responsabilidad no es hasta después de los 18 años como desde la parte occidental se conoce, es desde los 12 años 13 años, inclusive se les toma en cuenta desde que son pequeños, un hombre desde que es niño, los jóvenes ya van y le piden cooperación, de alguna manera ya están perfilando que va jugar un papel determinado en un futuro.⁹²

⁹² Entrevista a Edgar Alejandro Pérez, originario de Santa Fe de la Laguna, Municipio de Quiroga, realizada el 25 de Diciembre de 2015.

Otro de estos valores intrínsecos a la idea de masculinidad P'urhepecha y que pesan fuertemente dentro de estos contextos, es la familia como una institución base de la organización comunitaria. Dentro del discurso de la masculinidad hegemónica, la paternidad funciona como una forma de referencia a la hombría, y al ser el ejercicio de la sexualidad una condición que define la masculinidad, la paternidad se convierte en sinónimo de virilidad.⁹³ Con los hombres p'urhepechas, el matrimonio, la vida en pareja, pero sobre todo los hijos, adquieren mayor trascendencia, ya que es a partir de este hecho que verdaderamente son considerados parte de la comunidad, adquiriendo un nuevo estatus, y obligaciones hacia la misma. Entonces, cuando se casan, dejan de ser vistos como infantes y empiezan a gozar del derecho a ocupar cargos o a elegir a autoridades. De la misma forma, el tener hijos es una obligación que pesa fuertemente en el varón. La paternidad se convierte en una meta y es una de las expectativas que se crean al casarse.

Creo que lo que espera la comunidad de ti es que participes como joven, pero formes una familia, creo que eso es algo muy, muy importante, y creo que los que estamos solteros todavía rompemos con esto... hay una presión por parte de la comunidad, a lo mejor si eres exitoso en esta otra, pero finalmente tienes que formar tu familia. Para ser parte de la comunidad, tu voz y tu voto cuentan a partir de que formas tu familia, es decir, el núcleo familiar es muy muy importante; a partir del seno familiar es cuando ya tomas otras responsabilidades, eres como totalmente parte de la comunidad, independientemente de tu edad.”⁹⁴

Otro de los grandes valores en la construcción de la masculinidad hegemónica p'urhepecha es el “carácter proveedor” del hombre, es decir, el que los varones tengan la capacidad económica para afrontar diferentes gastos, en especial en el sustento del hogar. Santiago Capella explica que a partir de los cambios en los modos de producción durante los siglos XVIII, XIX y XX, en el mundo occidental se dio una división espacial basada en el género, donde la industrialización y las ideologías de las clases medias promovieron un reordenamiento y una *generización* del mundo laboral y las estructuras sociales, surgiendo así una dicotomía entre *El*

⁹³ Jiménez Guzmán Ma. Lucero y Tena Guerrero Olivia (Coordinadoras), *Reflexión sobre la masculinidad y el empleo*, Cuernavaca: UNAM, Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias, 2007, p. 135.

⁹⁴ Entrevista a Edgar Alejandro Pérez Originario de Santa Fe de la Laguna Municipio de Quiroga.

proveedor y La cuidadora del hogar.⁹⁵ De esta manera, el ser trabajador y el ser hombre se convirtieron en sinónimos, dentro de la masculinidad hegemónica: los individuos se hacen hombres a través del trabajo y su pareja debe hacerse cargo de todos los demás aspectos de la vida cotidiana, especialmente en el hogar.⁹⁶

Para los varones p'urhepechas, este aspecto es resignificado a partir de su realidad dentro de una comunidad rural, donde el trabajo no solo se convierte en sinónimo de la masculinidad, sino que también es una forma de expresar la pertenencia a una colectividad. Los varones, dentro de las comunidades, no solo deben desempeñar actividades que le provean sustento, sino que, como parte de la organización comunitaria, realizan trabajos adicionales, ya sea para la realización de una fiesta u otras actividades que contribuyan al bien común, como es el caso de reforestar el cerro, hacer guardias comunitarias, participar en las reuniones de los barrios o participar en labores similares.

Podemos decir que una de las principales subjetividades en la construcción de la masculinidad en los contextos p'urhepechas es el carácter de la sociabilización en la colectividad. La comunidad, dotada de sus propios sistemas normativos, funciona como medio de reproducción cultural y en esta se prefiguran los aspectos relacionados con el papel que los varones deben desempeñar, se da la importancia a la familia como núcleo de servicio también del trabajo comunitario, se conocen las obligaciones en las diferentes fiestas, y los integrantes van aprendiendo también cómo conducirse en los espacios que la comunidad asigna como masculinos.

Algo que se espera de todos los hombres, es que *no se rajen*, que sean *entrones*, que se arriesguen, que no le teman a nada, al mismo tiempo, el no *rajarse* tiene que ver con la capacidad proveedora implícita en la masculinidad. Las diferentes festividades que se realizan durante todo el año en las comunidades p'urhepechas tienen un sentido social muy marcado. Para que se realice la fiesta patronal existe una férrea participación comunitaria, en la que prácticamente interviene todo el pueblo. Para la gente mayor se acentúa la importancia de la fiesta como un evento

⁹⁵ Rodríguez Santiago Capella, “¿Hombres solo trabajadores/provedores?”, pp. 166-167.

⁹⁶ Rodríguez Santiago Capella, “¿Hombres solo trabajadores/provedores?”, p. 167.

Masculinidades, trabajo textil y usos simbólicos del rebozo en la región P'urhepecha de Michoacán

que ayuda a reunirse. Explica Primitivo Estrada, de Turícuaro: *“en la fiesta hay que brindar para refrendar el año y agradecer que hora estamos todos, porque hay algunos que no llegaron a la fiesta”*.⁹⁷ Véase ilustración 1.

Ilustración 1. Hombres de Pichátaro levantando el palo para la fiesta de Corpus. Jaime Ferreira, 2014.



En muchas ocasiones hay aporte económico importante de los varones, como de los migrantes que se encuentran en Estados Unidos y envían fuertes sumas de dinero para contratar bandas de música. De igual manera, los jefes de familia de cada barrio de la comunidad cooperan económicamente. El Carguero de ese año colecta las aportaciones, acompañado por otros varones. En las festividades, que se realizan durante todo el año, los hombres cumplen con actividades que son entendidas como propias de su rol, y que simbólicamente expresan su masculinidad.

Es así que, dentro del ideario comunitario, los espacios y las actividades que desarrollan los varones tienen una fuerte carga simbólica que los diferencia de las mujeres. Esta masculinidad simbólica es reafirmada por medio de los roles y funciones que desempeñan principalmente en relación con la organización las fiestas y ceremonias tradicionales, que son un reflejo de formas de vida antiguas, que hoy en día se han resignificado como una forma de convivencia comunitaria en

⁹⁷ Conversación informal con Primitivo Estrada en Turícuaro, Municipio de Nahuatzen, en la fiesta del 12 de Diciembre de 2015.

Masculinidades, trabajo textil y usos simbólicos del rebozo en la región P'urhepecha de Michoacán

la que sigue siendo dominada por hombres en la ocupación de los cargos. Véase ilustración 2.

Ilustración 2. Carguero de Turícuaro acompañado por sus hijos. Jaime Ferreira, 2015.



Así, por ejemplo, para la fiesta del Corpus, los hombres van al cerro para bajar panales y flores: en el caso de las bodas tradicionales, los parientes del novio suben también al cerro para coleccionar agujas de pino y hojas de *nurite*, una planta medicinal con la cual se decora el espacio donde se realizará la boda, esto en el caso de algunas comunidades de la Meseta.⁹⁸ En las fiestas relacionadas con el niño Dios, en diciembre, los hombres van al cerro a bajar el árbol que se convertirá en un *poste* que luego levantarán en la plaza para colgar un farol a manera de *estrella*. El cerro, entonces se convierte en un espacio simbolizado como masculino, sinónimo del carácter proveedor de los varones, fuente de recursos y espacio de convivencia. Edgar Alexandre narra:

Al ser parte de una comunidad, todo mundo se habla, hay puntos de reunión, como las esquinas, como los bares... hay puntos de reunión, como el futbol los domingos, después de ahí hay una interacción, digamos en las canchas, en el básquet... son aquellos espacios en los que también se te permite (des)inhibirte, dices groserías, y no te cohíbes

⁹⁸Conversación informal con Esperanza Valencia Mora, originaria de la comunidad de Aranza, Municipio de Paracho, el 01 de abril de 2016.

Masculinidades, trabajo textil y usos simbólicos del rebozo en la región P'urhepecha de Michoacán

*como cuando estás frente a una mujer. Es por ejemplo como cuando vas por el palo encebado, hay un juego tremendo de albur, o entre barrio y barrio. Ahí van señores desde 13 años hasta 60, y es una dinámica muy padre de juego.*⁹⁹

Así la masculinidad P'urhepecha se desarrolla en entornos propios de la comunidad, los cuales se convierten en espacios asociados a los varones, algunos en los que las mujeres no tienen acceso. Los hombres practican deportes, montan toros, tienen mayor libertad para emborracharse y pelear en medio del baile. Estos ambientes denotan rudeza y fuerza física, así como el trabajo y en algunos casos el ejercicio el dominio hacia las mujeres y otros hombres. Véase ilustración 3.

Ilustración 3. Hombres en el Toril Fiesta de San Andrés en Turícuaro. Jaime Ferreira, 2015.



Parte de los cambios dentro de los contextos comunitarios, como son un mayor acceso a la educación, la migración, la apertura de las comunidades y el empoderamiento de la mujer, sin embargo, han permitido que algunas dinámicas cambien en las comunidades, promoviendo en los varones un ejercicio de la paternidad con algunas variaciones actuales, el reconocimiento de sus debilidades sin que represente que son “menos hombres”, y la participación en relaciones más democráticas entre hombres y mujeres. Estos cambios, aún incipientes, resultan por ello bastante representativos en la dimensión de formas y modelos antes conocidos

⁹⁹Entrevista a Edgar Alejandro Pérez, originario de Santa Fe de la Laguna, Municipio de Quiroga.

de actuación e imagen social. Algunas de estas nuevas formas son descritas por Edgar Alejandro: Hasta hace unos años era impensable que un hombre fuera a las tortillas; aquí en Santa Fe hace unos años era muy mal visto; ni siquiera prepararlas, el ir a las tortillas, por lo que eso implicaba, porque todo lo de las tortillas se asociaba a la mujer”¹⁰⁰

2.2. Relación entre género, el contexto laboral y el ejercicio de los oficios artesanales

El trabajo artesanal en México resulta en la principal fuente de ingresos de varias familias. La elaboración de piezas por medio de procesos artesanales, sin temor a equivocarnos, resulta en el motor económico de muchas localidades, y en algunos casos propicio el crecimiento de las mismas como analizaremos con algunos ejemplos más adelante. Sin embargo pese a la importancia que representa la artesanía como fuente de ocupación, resulta mucho muy difícil arrojar datos precisos sobre el número real de artesanos o artesanas en México y en sus diferentes regiones, esto se debe principalmente a que la artesanía rara vez se considera como una fuente principal de ingresos, y por lo general los oficios artesanales se realizan como actividades complementarias a otras, y en los censos oficiales no existe un apartado que considere el trabajo artesanal como ocupación.

Según los datos del INEGI, en las poblaciones de Michoacán donde se habla una lengua indígena, las mujeres presentan niveles de ocupación muy por debajo de los de los hombres; sin embargo, ese mismo instituto señala que es importante tomar en cuenta que en muchas ocasiones las mujeres realizan actividades que no son consideradas como trabajo por ellas mismas o por la comunidad, que no implican horarios específico o que se trata de actividades esporádicas que no les brindan ingresos suficientes o son realizadas como labores domésticas cotidianas, como es la confección de ropa, elaboración de utensilios o cría de animales.¹⁰¹ En el mismo censo 2004, del total de la población hablante de una lengua indígena de Michoacán

¹⁰⁰ Entrevista a Edgar Alejandro Pérez originario de Santa Fe de la Laguna Municipio de Quiroga.

¹⁰¹ *La población hablante de lengua indígena de Michoacán de Ocampo*, México, INEGI, 2004, p. 77.

Masculinidades, trabajo textil y usos simbólicos del rebozo en la región P'urhepecha de Michoacán

el 37.7% se ocupa principalmente en trabajos del sector secundario. Las mujeres se ocupan principalmente en el sector secundario y terciario, mientras que los hombres en el sector primario y secundario.

En los censos realizados por el Instituto Nacional de Estadística y Geografía INEGI, desde la década de 1990 hasta el 2010, en el apartado de ocupación y empleo no aparece alguna categoría específica para el trabajo artesanal. Otra dificultad es que los censos ofrecen información global por municipios, agrupando en ellos la información obtenida de localidades más pequeñas y con ello las poblaciones y comunidades indígenas que en muchos casos se conforman en Tenencias adscritas a alguna cabecera municipal. En el caso de Michoacán, en el censo de Población y vivienda de 1990, las personas ocupadas son grupadas por medio de su actividad principal: profesionistas, técnicos, trabajadores de la educación, artesanos y obreros.

Para el año de 1990 el total de artesanos y obreros hombres y mujeres sumaban 115 776 personas, de las cuales 68 982 se encontraban dentro de la industria manufacturera.¹⁰² Desde el año 2010 Casa de Artesanías, hoy Instituto del Artesano Michoacano, comenzó con el registro de las y los artesanos de todo el estado de Michoacán. El padrón citado ofrece datos mucho más confiables con respecto a la cantidad real de personas que realizan piezas de forma artesanal. El registro tiene contabilizados a 6,478 artesanos y artesanas en todo el estado, sin embargo es necesario considerar que hay personas que no se han registrado, y en otros casos no han podido renovar su registro. Según el Subdirector del Centro de Investigación y Documentación sobre Artesanías y Arte Tradicional en Michoacán, del Instituto del Artesano Gerson Nery, las estimaciones de la cantidad de personas que trabajan en la artesanía ascendería a unos 25 mil.¹⁰³ Para el caso de la rama textil por ejemplo el número de personas registradas asciende a 2059, de las cuales solo 124 son

¹⁰² INEGI, XI Censo Genral de Población y Vivienda 1990, consultado en línea por ultima vez el 9 de Noviembre de 2016, en:

<http://www3.inegi.org.mx/sistemas/tabuladosbasicos/tabentidad.aspx?c=33141&s=est>

¹⁰³ Entrevista con L.C.I. Gerson Nery Rodríguez, Subdirector del Centro de Investigación y Documentación sobre Artesanías y Arte Tradicional en Michoacán, del Instituto del Artesano Michoacano, en Morelia, 11 de noviembre de 2016,

Masculinidades, trabajo textil y usos simbólicos del rebozo en la región P'urhepecha de Michoacán

hombres que trabajan ya sea en telar de pedal, telar de cintura, textil bordado o deshilado.¹⁰⁴

Una de las principales actividades económicas en la región p'urhepecha es la transformación de materias primas, en la cual se inserta la producción artesanal. Con el auge de esta actividad productiva hay especialización en ciertas ramas y en los talleres y casas, existe una división de actividades por género, aunque con ciertas excepciones en algunas labores. Las mujeres participan activamente en trabajos como “ayudar al esposo” en distintas labores, sembrar, “ir al cerro”, actividades asociadas de manera usual al campo de acción de los hombres y por lo tanto, centradas en su participación laboral y social y consideradas, por ello, “masculinas”. Sin embargo, los varones participan también en actividades catalogadas como “femeninas” por ser realizadas comúnmente por mujeres. Un ejemplo del cambio en las dinámicas de trabajo se ha producido en la comunidad de Ocumicho en el municipio de Charapan. Ahí la alfarería era una actividad a la que se dedicaban solo las mujeres, pero actualmente los hombres también se dedican a esta. Marcelino Vicente, originario de ese pueblo, se dedicó desde los 18 años a hacer figuras de barro, entre ellas “diablitos”. De acuerdo con algunos testimonios, en Ocumicho Marcelino vivía solo, hacía sus propias tortillas y le gustaba participar como “Maringuia”.¹⁰⁵ Se narra que Marcelino “murió en medio de un pleito de borrachos en 1968, pero heredó al pueblo sus diablos”.¹⁰⁶

La fabricación de diablitos (véase Ilustración 1) representa una “revolución creativa” en la alfarería de Ocumicho desde poco antes de 1970. Con la demanda de más piezas, la alfarería pasó a ser una actividad indistinta de hombres y mujeres, convirtiéndose en una de las principales fuente de ingresos para numerosas familias, al grado de que hoy en día gran parte de los habitantes de este pueblo se dedican a modelar diablitos, máscaras y otras figuras decorativas, siguiendo patrones estéticos

¹⁰⁴ Padron de Registro de Artesanos del Instituto del Artesano Michoacano al 11 de Noviembre de 2016.

¹⁰⁵ Se conoce como *Maringuia* a un personaje que interviene en varias danzas y ceremonias en los contextos P'urhepechas. La actuación del personaje se basa en un hombre que interpreta el papel de una mujer, vistiéndose con indumentaria femenina.

¹⁰⁶ Luft Dávalos Rafaela, “Ocumicho. Donde al diablo se le saca juego”, en: *Arqueología Mexicana*, núm. 9, vol. III, agosto-septiembre 1994, p. 56.

Masculinidades, trabajo textil y usos simbólicos del rebozo en la región P'urhepecha de Michoacán

similares, en gran medida gracias a la atracción de turistas nacionales y extranjeros, fascinados por el surrealismo de tales creaciones artesanales. Véase ilustración 4.

Ilustración 4. Figuras de barro de Ocumicho. Jaime Ferreira 2014.



El caso de Ocumicho es un ejemplo que demuestra que ante las exigencias y las demandas del mercado, la división del trabajo relacionado con el género pueden flexibilizarse. Al hablar sobre la participación de los hombres dentro de oficios tradicionales “de mujer”, se intuye que en cada comunidad existen interpretaciones propias de los roles y el trabajo en los que puede participar un hombre o una mujer, y con ello, los oficios que resultan asociados a los hombres en una comunidad pueden en cambio ser practicados por mujeres o indistintamente por hombres y mujeres en otra. Por ejemplo, en Zipiajo, municipio de Coeneo, las mujeres, además de bordar, se dedican a hacer ollas y comales, mientras que en otras comunidades alfareras, tanto hombres como mujeres trabajan a la par en esta tarea en talleres familiares, sin ninguna restricción que dependa del género.

Si hablamos de otras ramas artesanales, la cestería o la transformación de fibras naturales duras como el tejido de tules y xuspata¹⁰⁷ es un ejemplo de fabricación que

¹⁰⁷ La xuspata es un tipo de junco de hojas alargadas que crece cerca o en cuerpos de agua, con el se elaboran petates, sopladores y cestos.

Masculinidades, trabajo textil y usos simbólicos del rebozo en la región P'urhepecha de Michoacán

también goza de una amplia participación, indistinta al género, con la cual se producen petates, sopladores, *chundes* y *uansipos*.¹⁰⁸

Una de las ocupaciones que parece haber representado de forma clara la asociación de un oficio a un género determinado, por largo tiempo en México es el trabajo textil. En los pueblos mesoamericanos, la vinculación del ser mujer y la femineidad con el hilado y el tejido son una constante. En el caso de los aztecas, por ejemplo, el tejido se consideraba un “don divino otorgado a las mujeres”, e incluso las propias diosas, según la imagen popular, tenían como tarea el tejer, oficio enseñado a las niñas desde la infancia. En su juventud, se le aconsejaba a las mujeres que fueran buenas tejedoras para ser amadas y mereciesen así comer y vestido.¹⁰⁹

En las crónicas y relatos elaborados durante los primeros años coloniales de México, se pueden encontrar también varias referencias a lo anterior. Bernardino de Sahagún, en su *Historia general sobre las cosas de la Nueva España*, relata:

La hilandera tiene por oficio hacer lo siguiente: saber escarmenar y sacudir bien lo escarmenado; la que es buena hilandera sabe hilar hilo delgado y parejo, e igual, y así tiene buena mano y es diestra en el hilar; también sabe hacer buena mazorca en el uso, y sabe devanar o hacer ovillos, y sabe concertar el hilo que está en la devanadera para la urdimbre, y sabe triplicar los hilos, y sabe hilar hilo grueso y flojo; la que no es tal hace tramojos, y es floja y perezosa, y tal de pura pereza no ve la hora de dejar lo que hace.¹¹⁰

Históricamente, la actividad textil, que así se ha tipificado como una labor femenina, y a veces ha sido referida como parte de las descripciones utilizadas para denigrar a algunos hombres. Por ejemplo, en un documento de Olivier Guilhem se relata que en el México prehispánico existían hombres vestidos de mujer, que practicaban relaciones homosexuales, hacían oficios de mujeres como tejer e hilar, y que algunos nobles los “tenían para sus vicios”.¹¹¹ De igual manera, en la *Relación de Michoacán*, crónica que reúne testimonios sobre las formas de vida e historia de una

¹⁰⁸ *Chunde* es la castellanización de la palabra *chundi*, que significa canasto en purhépecha, mientras que el *uansipo* es una pieza redonda a manera de dona, hecha con hojas de milpa, tule o incluso lazo, que sirve de base para las ollas de barro.

¹⁰⁹ Rodríguez Shadow, María J. *La mujer Azteca*, México, UNAM, 4° edición, 2000, p. 115.

¹¹⁰ De Sahagún, Bernardino, *Historia general sobre las cosas de la Nueva España*, vol. III, México, editorial Porrúa, 1975, p. 128.

¹¹¹ Olivier, Guilhem, “Homosexualidad y prostitución entre los nahuas”, pp. 314-315.

Masculinidades, trabajo textil y usos simbólicos del rebozo en la región P'urhepecha de Michoacán

parte de los Tarascos prehispánicos, integrantes de la cultura que hoy se conoce como p'urhepecha, podemos encontrar testimonios que califican al tejido como una labor femenina, e indigna de un hombre considerado “valiente”. Por ejemplo, en esta crónica, Tariakuri, fundador del señorío Tarasco, al hablar sobre un grupo rival, dice:

“¿Son por ventura valientes hombres? Mejor harían de comprar sartaes para ponerse en las muñecas, y las otras insignias de valientes hombres y los máxtils que traen que no son máxtils, más sayas y fajas de mujer. Y los arcos que traen no son arcos, mas telares de mujer; y las flechas no son sino lanzaderas y husos de mujer.”¹¹²

El bordado, tejido y confección de ropa en muchas comunidades indígenas siguen siendo vistas como actividades intrínsecas o correspondientes al papel que una mujer ocupa en la comunidad. Sin embargo, la producción de prendas no solo es una forma de vinculación con las tradiciones antiguas, sino que también representa una manera de obtener ingresos complementarios por medio de la comercialización de dichas prendas y a lo largo de la cadena productiva del trabajo textil, no solo en la parte de manufactura, participan tanto mujeres como hombres. En estos casos, se ha notado la flexibilización de las prácticas como de los discursos de género asociados con actividades como la del trabajo textil, con la apertura para que los varones participen de forma más activa en oficios textiles.

Aquí es importante diferenciar las prácticas reales de ese “discurso histórico” basado en referencias documentales y ciertos pasajes descritos a través de las crónicas. Después de la carga simbólica con la que, según esas historias, se muestra cómo se ha tipificado el tejido “como algo femenino”, existen, sin embargo, labores textiles que han sido vistas desde hace tiempo ya como “masculinas”, al grado de que ciertos trabajo parecen ser prácticamente exclusivo de algunos varones, como en el caso de los textiles elaborados en telar de pedal. Antiguamente, en varias comunidades se tejían gabanes y cobijas, como ocurría en Pichátaro, Santa Clara, Cheran, Comachuen, Nahuatzen, Sevina y Charapan.¹¹³ En la actualidad, este trabajo subsiste, aunque en escala menor, en las comunidades de Pichátaro, Santa Clara y Charapan. Los hombres que se dedican a este son veteranos en el rubro, y

¹¹² Alcalá, Jerónimo, *Relación de las ceremonias y ritos y población y gobierno de los indios de Michoacán*, México, Balsas, 1977, p. 68

¹¹³ *El quehacer de un pueblo*, 3ª edición, Morelia, Casa de las Artesanías del Estado de Michoacán, Gobierno del Estado de Michoacán, 2002, p. 106.

en los talleres se nota una presencia casi exclusiva de varones, con excepción de las esposas e hijas de algunos encargados, que ayudan “en tareas menores”. Situación similar se observa en los talleres de Pátzcuaro y Uruapan, donde muchos hombres trabajan en telares de pedal haciendo manteles, servilletas y colchas.

En la práctica del trabajo textil, como podría ocurrir con otros, la corporalidad juega un papel importante. A pesar de los hilos y la producción de textiles simbolizan aún para parte de la población las labores femeninas, para otros es un trabajo, como sus materiales, que no son vistos como algo exclusivamente femenino, especialmente en relación con la práctica del trabajo. Al platicar sobre el tema con Edelmira Valdez, de Turícuaro, nos dijo: *“a lo mejor como (algunos) hacen cosas de hombre, por eso no les dicen nada, como el gabán; lo usan los hombres”*.¹¹⁴ En el caso del telar de cintura, en cambio, el trabajo sí está asociado a la participación de mujeres, e incluso a una “posición femenina”. En su mayoría, las tejedoras p'urhepechas realizan esta labor hincadas en el piso. Esta posición es usual, no solamente en este trabajo, sino también en otras actividades de la mujer p'urhepecha: mujeres que cocinan hincadas, preparan tortillas hincadas, hacen rebozos, empuntan o incluso solo “pasan el rato” hincadas. Es sumamente extraño ver a un hombre p'urhepecha en esta posición, lo que podría interpretarse como un indicio de la reticencia en general de los varones a tejer con dicho telar en cuya técnica se emplea esa postura.

Una de las prendas elaboradas en telar de cintura es el rebozo. La producción y comercialización de rebozos ha sido desde hace varias décadas la base de la economía de muchas comunidades y localidades, indígenas y no indígenas, y en cada una de ellas la rebocería adquiere algunos matices diferentes. En el caso de las comunidades p'urhepechas, la producción de rebozos queda restringida a unas cuantas poblaciones. En cada una de estas, como tradición también se ha asociado el tejido de rebozos como una actividad realizada por mujeres, pero la demanda de los mercados y el cambio de las dinámicas comunitarias han permitido la incursión de varones en este oficio

¹¹⁴ Conversación informal con Edelmira Valdez Gomes, originaria de Turícuaro

Masculinidades, trabajo textil y usos simbólicos del rebozo en la región P'urhepecha de Michoacán

Como hemos podido percatarnos en la estancia en los pueblos p'urhepechas, las mujeres participan en labores como el trabajo en el campo, que son estereotipados como actividades “de hombres”, lo cual es una especie de “barrera simbólica” en la descripción de labores de las mujeres, al no incluirse el trabajo de campo como parte correspondiente a su participación de género. Históricamente en el caso P'urhepecha existe, también, una especie de “barrera” que impide a los varones incluirse en ciertos oficios tales como el bordado o la confección de ropa –ni hablar de participar en la cocina, espacio restringido y exclusivo de la mujer en numerosos hogares–. Podríamos decir que la masculinidad necesita ser contrastada con la femineidad: se es “más hombre” en cuanto menos mujer se sea. Así, el intervenir en labores textiles, si estas son en general estereotipadas como actividad de mujeres, esto puede comprometer la percepción de “virilidad” asignada a los varones.

2.2. La confección del “rebozo p'urhepecha”

Ilustración 5. Mujeres P'urhepechas en Paracho usando rebozos tradicionales.

Jaime Ferreira, 2014.



El rebozo es una prenda indispensable de la indumentaria tradicional p'urhepecha, y es una prenda que portan principalmente las mujeres de manera cotidiana. La

Masculinidades, trabajo textil y usos simbólicos del rebozo en la región P'urhepecha de Michoacán

confección de rebozos es una actividad que de manera general e históricamente, como se refirió, es asociada a las mujeres. Véase ilustración 5.

Aunque no se conoce la fecha exacta de aparición del rebozo, según los estudios acerca de las tradiciones textiles de México, se concuerda en que la introducción de esta prenda pudo ser resultado de la hibridación de la aplicación de técnicas textiles europeas, americanas y asiáticas durante la época colonial. Una de las menciones más antiguas de lo que posiblemente pueda considerarse un rebozo, según Ruth D. Lechuga, una de las pioneras en los estudios de arte popular en México, data de 1625. Tomas Gage, al hablar de cómo se vestían las negras y mulatas en la época, menciona una “rica faja de seda” que se usaba, en vez de la mantilla española.¹¹⁵ Algo que encaja muy bien en la descripción de un rebozo actual.

Acerca de la consolidación del rebozo como parte de la indumentaria femenina en el siglo XVIII, sin distinción de clase social u origen étnico, refiere el segundo conde de Revillagigedo

Lo llevan sin exceptuar ni aun las monjas, las señoras más principales y ricas, y hasta las más infelices y pobres del bajo pueblo. Usan de ella como una mantilla, como manteleta en el estrado, en el paseo, y aún en la casa, se la tercian y se la ponen en la cabeza, se embozan con ella y la atan y anudan alrededor del cuello”.¹¹⁶

En la actualidad, popularmente se conoce como rebozo a todo paño de tela rectangular con puntas sin tejer en ambos extremos, que sirva para cubrirse, cargar al bebe o incluso algunos objetos y mercancía. Hay tal variedad de materiales y diseños, que parece surgir una invasión de prendas similares al rebozo, más sencillas y económicas que algunos ejemplares de elaboración muy sofisticada o llamativa. Esas prendas, en cierto modo una variación del rebozo, que han invadido el mercado y sitio que antes ocupaban de manera preponderante los rebozos mexicanos.

¹¹⁵ Lechuga Ruth, *El traje indígena de México, su evolución, desde la época Prehispánica hasta la actualidad*, 3° edición en español, México, Panorama Editorial, 1986, p. 166

¹¹⁶ Lechuga Ruth, *El traje indígena de México, su evolución, desde la época Prehispánica hasta la actualidad*, 3° edición en español, México, Panorama Editorial, 1986, pp. 166-167

Masculinidades, trabajo textil y usos simbólicos del rebozo en la región P'urhepecha de Michoacán

Dos grandes grupos se han distinguido en la fabricación de rebozos en México: el *clásico de jaspe*, y los *rebozos regionales indígenas*.¹¹⁷ ¿Cuál es la diferencia entre esos dos estilos? El rebozo de jaspe, popularmente llamado *rebozo de bolita*,¹¹⁸ consiste en diseños *jaspeados*, logrados por medio de una técnica llamada *ikat*. Esta técnica se realiza por medio de un conteo y separación de los hilos de la urdimbre y/o trama del tejido que después son amarrados y teñidos. Al momento de teñir, el tinte no logra penetrar en las partes anudadas, lo que generara diseños difuminados en sus bordes, una vez que los nudos son desatados. Véase ilustración 6

Ilustración 6. Proceso de desatado de un rebozo de jaspe, Jaime Ferreira 2015.



En la actualidad, la mayoría de los rebozos de jaspe se tejen en telar de pedal. Hay cuatro grandes centros productores que abastecen el mercado de rebozos de casi todo México: La Piedad, en Michoacán, Moroleón y Uriangato en Guanajuato, y Tenancingo en el Estado de México. El trabajo en estos talleres se caracteriza por

¹¹⁷ Turok, Martha, y Teran, Ana. “Rebozo regional”, visto en línea por última vez el día 18 de abril de 2016, en: <http://rebozomexicano.com/rebozo-regional/>

¹¹⁸ Hay muchas versiones del porqué se le llama rebozo de “bolita”; una de estas hace referencia al hilo usado para su fabricación, conocido como hilo de bolita. Sin embargo, desde una opinión personal, atribuimos este nombre a que como parte de los procesos artesanales del rebozo de jaspe, al momento de urdir el hilo —es decir, agrupar el hilo para que después pueda ser tejido— y luego ser desmontado, la urdimbre se separa del urdidor, formando una bola, esta bola es devanada y vuelta a enrollar en cada paso del proceso de jaspeado, hasta el punto de ser montada en el telar de pedal para ser tejida.

Masculinidades, trabajo textil y usos simbólicos del rebozo en la región P'urhepecha de Michoacán

una fuerte y casi exclusiva presencia masculina, e históricamente la rebocería en estos pueblos se ha consolidado como un trabajo de hombres. Según Martha Turok, los primeros rebozos que aparecieron durante la época colonial fueron tejidos en telar de cintura, para después comenzar a ser tejidos en telar de pedal.¹¹⁹ Siendo esto cierto, estos primeros rebozos muy probablemente fueran tejidos exclusivamente por mujeres indígenas, pero al cambiar el modo de elaboración, de telar de cintura al de pedal, con ello surge la pregunta: ¿en qué momento los hombres comenzaron a tejer rebozos, con el telar de pedal? Véase ilustración 7.

Ilustración 7. Don Temo tejiendo en un telar de pedal Moroleón. Jaime Ferreira 2016.



Desde la época colonial, el trabajo textil fue una de las mayores industrias en varios puntos del país, existiendo diferentes modalidades de producción, dependiendo del tamaño del taller o fábrica, y de acuerdo con las características de las instalaciones en que se realizaba la producción, estas recibían el nombre de obraje, trapiche u obrador y telar suelto.¹²⁰ El telar suelto es uno de los más importantes, ya que comprende una forma de trabajo que tuvo muy amplia distribución en México, y

¹¹⁹ Conversación informal con Martha Turok en Morelia, Michoacán, el 4 de diciembre de 2015.

¹²⁰ Salvucci Richard, *Textiles y capitalismo en México, una historia económica de los obrajes. 1539-1840*, México, Alianza editorial, 1987, p. 25.

Masculinidades, trabajo textil y usos simbólicos del rebozo en la región P'urhepecha de Michoacán

probablemente fue el antecedente de los talleres de rebozos y otros textiles contemporáneos. Según Salvucci:

“A finales de la época colonial en México, el concepto de telar suelto abarcaba toda una variedad de disposiciones de producción que incluía aquellas de tipo artesanal y doméstico o de venta de primera mano; los telares artesanales eran característicamente propiedad de pequeños productores que trabajaban en su casa, pero también funcionaban en pequeños talleres como los trapiches y obradores.”¹²¹

En los telares sueltos, la forma más sencilla de elaboración consistía en que un artesano y su familia trabajaran, con uno o dos telares, con lana y algodón, formando parte de un sistema centrado en la venta de primera mano, y también podía haber relación con comerciantes o empresarios, dueños de obrajes, e incluso algunos que aportaban crédito y materia prima a algunos productores.¹²² Los textiles elaborados en estos talleres se dirigían a un mercado reducido. Eran de primera mano porque el comprador (y usuario final) acudía directamente con el productor para adquirir la mercancía.

En muchas ocasiones, las comunidades indígenas permanecían ajenas a la dinámica de proveedores de insumos, debido a que en gran medida los indios producían sus propias telas. Salvucci menciona que el virrey Revillagigedo *El joven*, en 1791 comentaba que era imposible evitar que los indios hicieran lo que se les metía en la cabeza, por muchas prohibiciones que hubiese, ya que muchos elaboraban sus telas sin utilizar telares y sin equipo que en Europa era indispensable.¹²³

El hecho de que las tejedoras indígenas no necesitaran telares de pedal, o les fuera posible trabajar en cualquier forma de taller para producir sus telas, les brindaba una amplia flexibilidad en su labor, en ese tiempo en que los tejedores indígenas tenían una mayor libertad para la producción textil.

¹²¹ Salvucci Richard, *Textiles y capitalismo en México*, p. 27.

¹²² Salvucci Richard, *Textiles y capitalismo en México*, p. 28

¹²³ Salvucci Richard, *Textiles y capitalismo en México*, pp. 37-38.

Masculinidades, trabajo textil y usos simbólicos del rebozo en la región P'urhepecha de Michoacán

Al establecerse, en 1592, y por órdenes del Virrey Luis de Velazco los telares en Texcoco, la Real Audiencia no contemplaba limitaciones en las ordenanzas a los tejedores indios dentro de los lineamientos impuestos a los obrajes novohispanos, “para que libremente puedan hacer sus tejidos hasta aquí los de Texcoco, sin cuenta ni regla, por la comodidad de los precios a los que los venden y no impedirles el modo de buscar mantenimiento”.¹²⁴ Por consiguiente, las piezas producidas eran únicas y detalladas. La mayoría de los tejidos servían, inicialmente, para satisfacer las necesidades de vestimenta de los integrantes de la familia, pero muy pronto al interior de las comunidades se comenzaron a producir otros tipos de paño que gozarían de mucha popularidad y lograrían entrar en mercados bastante amplios en el México colonial: estos textiles fueron los rebozos. Salvucci menciona:

Aunque los campesinos producían telas de algodón y lana para fabricar huipiles, sarapes y otras ropas comunes, había ciertos productos textiles como los paños de rebozo que tenían un mercado mayor. Revillagigedo se convenció de que los industriales catalanes no habían sabido aprovechar el mercado potencial de los paños de rebozos... Cualquiera que fuese el grado de autarquía del consumo, los campesinos indios producían sin embargo textiles para un mercado más vasto. Al término del periodo colonial, en un cálculo conservador habría podido incluirse en este mercado cerca de la mitad de la población colonial.¹²⁵

El consumo de paños de rebozo era tal, que muy pronto las autoridades españolas vieron la posibilidad de capitalizar esos mercados desde la península. El Conde de Revillagigedo, en 1794, menciona:

Cuán grande debe ser el consumo de paños de rebozos y cuánto perderán los comerciantes por no traerlos y hacerlos fabricar en España, como se podría, con mucha utilidad, especialmente en Cataluña y Manresa, donde se tejen los paños de seda que aquí se llaman mascadas, manufactura análoga y semejante a la de los paños de rebozos, que se venden a porción y a precios más cómodos.¹²⁶

¹²⁴ Castelló Ytube Teresa, “Una geografía del rebozo”, en: *Artes de Mexico, El rebozo*, núm. 90, Agosto-Septiembre 2008, p. 11.

¹²⁵ Salvucci Richard, *Textiles y capitalismo en México*, p.38

¹²⁶ Yanes Emma, “Manos tradicionales de Tenancingo”, en: *Artes de Mexico, El rebozo*, núm. 90, Agosto-Septiembre 2008, pp. 25-26.

Masculinidades, trabajo textil y usos simbólicos del rebozo en la región P'urhepecha de Michoacán

Inclusive ya desde antes, en 1783, el Conde de Revillagigedo advertía las dificultades para que los españoles pudieran dominar el mercado de rebozos.

Es muy difícil prohibir [la fabricación de rebozos] siendo la razón que estos naturales no necesitan todas las oficinas y utensilios que regularmente se emplean en España, ni usan por lo común telares para tejer rebozos desde los ordinarios hasta los superfinos, sino que se componen con cuatro palos, con los que separan los hilos y suspenden la parte de ellos que necesitan para tramar, asegurada en un árbol, con firmeza la tela por un extremo, atándosela de su mismo cuerpo para el otro. De auxilios parecidos a éstos, usan para todas sus manufacturas que hacen; siendo más admirables que con tan malas disposiciones saquen algunas obras dignas de atención, en la firmeza del hilo, igualdad de teñido y especialidad en colores y xaspeados.¹²⁷

Es notable la importancia que adquirió la fabricación de rebozos en ciertas partes del país, y su comercialización significó en mucho un incentivo económico para muchos pueblos. Para ejemplificar como la rebocería pronto ganó terreno en mercados extra regionales, Salvucci toma como referencia los telares de Sultepec y Temascaltepec. En la intendencia de México, a finales del siglo XVIII, las minas de plata de Temascaltepec se encontraban en decadencia y los telares pronto sustituyeron la minería como principal fuente de ingresos. El paño de rebozo de Temascaltepec encontró mercados en Guanajuato y Querétaro, entre otros lugares, teniendo reputación de ser de alta calidad. Dicho paño se elaboraba con una mezcla de algodón y seda, era trabajado por mujeres que no poseían talleres ni telares, no tenían cuota fija para vender, y todo se hacía a mano. Esto producía tejidos más finos y fuertes, sin las fallas características de los telares poblanos. Por ello ese rebozo gozaba de buena fama.¹²⁸ Tomando en cuenta como el rebozo pronto ocupó el mercado textil de la Nueva España, no es raro que muchos obrajes, trapiches y telares sueltos pronto comenzaran a producir paños de rebozo para satisfacer la alta demanda. El trabajar en telar de pedal podía acelerar la producción y abaratar los costos del producto final, garantizando que el grueso de la población utilizara rebozos. Véase ilustración 8.

¹²⁷ Velázquez Gustavo G. *El rebozo en el estado de México*, 2ª Edición, México, Instituto Mexiquense de la Cultura, 2002, pp. 80-81.

¹²⁸ Salvucci Richard, *Textiles y capitalismo en México*, p.38-39.

Ilustración 8. Rebozos de jaspe tejidos en Moroleón. Jaime Ferreira. 2016.



En la actualidad solo quedan pocos centros reboceros con una producción cuantiosa en México, como son La Piedad, Moroleón, Uriangato y Tenancingo. En otros lugares como Zamora, en Michoacán, y Chilapa, en Guerrero, la producción de rebozos de jaspe subsiste, pero está en decadencia.¹²⁹ Otro de los centros importantes en la producción rebocera, que se ha autodenominado como la *Capital del rebozo*, es Santa María del Río, en San Luis Potosí. Algo peculiar de este pueblo es que sus rebozos se producen exclusivamente en telar de cintura, lo que les ha dado mucho renombre, y el tejido de rebozos es realizado indistintamente por hombres y mujeres.

En la región p'urhepecha, los rebozos de jaspe gozan de mucha popularidad, siendo una opción barata y de fácil acceso, ya que son comercializados en las propias comunidades. Sin embargo, entre los estilos tradicionales del rebozo, existe un tipo que se ha constituido como simbólico de la cultura p'urhepecha y es considerado como una prenda endémica ya que es producida exclusivamente en ciertas comunidades aunque abastece mercados regionales muy amplios. El rebozo tradicional p'urhepecha se incluye en el la segunda gran grupo de los dos que se han mencionado en la elaboración de los rebozos regionales indígenas. Según Teresa Castello Iturbe, pionera en la investigación sobre el rebozo mexicano, la

¹²⁹ Turok, Martha, y Terán, Ana

“Rebozo clásico”, visto en línea por última vez el día 18 de abril de 2016 en: <http://rebozomexicano.com/rebozo-clasico/>

Masculinidades, trabajo textil y usos simbólicos del rebozo en la región P'urhepecha de Michoacán

principal característica de los rebozos regionales es la ausencia de la técnica de ikat, siendo paños de telas lisas o rayadas que pueden estar decoradas con bordados, deshilados, brocados u otras técnicas.¹³⁰

Lo más interesante de este tipo de rebozos es que en muchas ocasiones resultan ser adaptaciones de otros lienzos, ya sean hechos en telar de pedal, cintura, o con telas industriales y producidos en comunidades tejedoras donde tradicionalmente no se fabricaban rebozos. De esta manera podemos ver lienzos que originalmente pertenecían a huipiles y fajas en formatos de rebozo. En el caso de Michoacán, por ejemplo, existe una comunidad que tradicionalmente no fabrica rebozos, pero se especializa en tejer fajas y morrales de lana, algodón y otros materiales en telar de cintura. Se trata de Cuanajo, una comunidad cercana a Pátzcuaro. En ese lugar, ante una renovada demanda de rebozos en concursos locales y nacionales, muchas mujeres han adaptado sus telares para hacer lienzos más anchos y largos. A este tipo de rebozos, Martha Turok los ha llamado *rebozos nacientes*, debido a que son una innovación en la rebocería tradicional, y tienen características particulares, dependiendo del grupo que lo produce, usándose incluso con carácter ceremonial.¹³¹

Actualmente solo cuatro comunidades, ubicadas en diferentes municipios de la meseta p'urhepecha, producen el que Amalia Ramírez ha clasificado como *rebozo tradicional p'urhepecha*. Cada comunidad desarrolla una variante distinta de este trabajo, las que ayudan a diferenciarlos. Amalia Ramírez señala principalmente tres comunidades en las que se distinguen claramente algunos estilos: Aranza, en el municipio de Paracho, donde se hacen rebozos en técnica de gasa que son conocidos como rebozos de "Patakua"; en Ahuirán, también en Paracho, se elaboran los rebozos más finos de todo el P'urhepecherio, algunos con mechas de artícela en las puntas o añadiduras de plumas; y en Angahuan, Uruapan, se hace un trabajo de brocado o labrado con trama suplementaria en combinaciones de algodón y lana.¹³² Véase mapa 2.

¹³⁰ Turok Martha, Teran Ana, "Rebozo clásico" visto en línea por última vez el día 18 de abril de 2016 en: <http://rebozomexicano.com/rebozo-regional/>

¹³¹ Turok Martha, Teran Ana, "Rebozo clásico".

¹³² Véase: Ramírez Garayzar Amalia, "El rebozo Purhépecha", en: Verónica Oikión Solano Coordinadora, *Manos michoacanas*, México, El Colegio de Michoacán, Gobierno del Estado de

Mapa 2. Comunidades reboceras abordadas en la investigación. Jaime Ferreira 2016.



A estas tres comunidades reboceras añadiríamos una cuarta, Turícuaro, (Véase mapa 2) en Nahuatzen, donde se producen rebozos y servilletas de algodón en telar de cintura. En su artículo sobre el rebozo p'urhepecha, la doctora Amalia Ramírez no profundiza en esta comunidad, ya que técnicamente desarrollan tejidos lisos y rayados similares a los producidos en Angahuan.¹³³ Sin embargo, aquí se agrega ya que se realiza un rebuscado trabajo en las puntas del rebozo, y la variedad de diseños incluye vistosas figuras como pájaros, gallinitas, guajolotes, muñecas, flores, grecas, burritos, jinetes, entre otras. Otra característica importante es que para evitar que los colores de las líneas del rebozo se mezclen en las puntas, los dejan fuera, anudándolos después como pompones o borlas algo que permite tener rebozos con

Michoacán, Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 1997.

¹³³Conversación informal con Amalia Ramírez en Paracho.

Masculinidades, trabajo textil y usos simbólicos del rebozo en la región P'urhepecha de Michoacán

diseños a rayas pero con puntas de un solo color, que estéticamente genera efectos visuales muy agradables. Véase ilustración 9.

Ilustración 9. Detalle de la punta o rapacejo de un rebozo de Turícuaro. Jaime Ferreira. 2014.



Al referirnos a comunidades reboceras, se entiende que la rebocería es una actividad importante de la economía local, y que buena parte de la población conoce este oficio. Los rebozos producidos en los centros mencionados cubren un gran mercado en el país. Los rebozos p'urhepechas no se elaboran en todas las comunidades p'urhepechas, pero son usados y en todo el P'urhepecherio. Estos rebozos, que pueden ser de algodón, lana, artícela o acrílano, son siempre hechos en telar de cintura, producidos en las comunidades mencionadas e identificables por estas comunidades de origen, ya que en cada una de estas se desarrollan diferentes variantes de un mismo trabajo, con el dominio de técnicas propias y la distinción de patrones estéticos locales.

Las comunidades de Ahuirán, Angahuan y Turícuaro se encargan de abastecer mercados regionales extensos, siendo estas tres los principales centros de producción de rebozos p'urhepechas, que son usados tanto en el P'urhepecherio, como se decía, además de algunas otras localidades. Aranza, sin embargo, abastece un mercado más reducido, y los rebozos producidos en esta comunidad, al ser tan delicados por la técnica de calado que se utiliza en su elaboración, no son

muy útiles para las labores cotidianas de una comunidad. Las mujeres P'urhéchas prefieren además los rebozos rayados. Desde la experiencia personal, solo en un par de ocasiones pudo verse que estos rebozos fueron usados *in situ*, y en ambas ocasiones fue en el mercado de Paracho, donde una mujer mayor llevaba un rebozo de Patakua, hecho en acrilán.

Ni siquiera en la propia comunidad de Aranza los rebozos de Patakua son usados de forma cotidiana. Se usan en cambio en la fiesta del 30 de septiembre, cuando desfilan las muchachas que cargan a la virgen vestidas de *guarecitas*. Una parte de la procesión en esa fiesta lleva vestidos y rebozos hechos con la técnica de Patakua. Otra de las desventajas de este tipo de rebozos es que alcanzan precios que cuadriplican el costo de venta de un rebozo rayado hecho en Ahuirán, esto debido a que son piezas poco demandadas y dirigidas por lo común a un mercado extra-regional. Muchas veces los precios de las piezas no responden al tiempo y el valor real del trabajo invertido en ellas, el cual es mucho, sino más bien al valor sentimental, ya que en Aranza los rebozos de Patakua son considerados como únicos y superiores a cualquier otro. Véase Ilustración 9.

Ilustración 9. Detalle del tejido de gasa de un rebozo de Patakua. Jaime Ferreira, 2012.



Una característica importante de los rebozos P'urhepechas es que en su totalidad son elaborados en telar de cintura y de forma artesanal muy rústica. En la

Masculinidades, trabajo textil y usos simbólicos del rebozo en la región P'urhepecha de Michoacán

elaboración de cada rebozo interviene una sola persona, y en los casos donde intervienen más, por lo general pertenecen al grupo familiar cercano o se trata de gente que en el pueblo, además de su propia producción artesanal, acepta encargos, ya sea para tejer o sobre todo empuntar rebozos de otras personas. Esta actividad textil está íntimamente ligada a la vida cotidiana de las mujeres, quienes en sus propias casas urden, tejen y empuntan los rebozos.¹³⁴

En Ahuirán, Angahuan y Turícuaro, en principio los procesos para elaborar un rebozo son los mismos: el hilo es de diferentes calibres y los materiales son adquiridos en localidades como Uruapan –en la antigua fábrica de San Pedro,¹³⁵ o Pátzcuaro, donde existe una importante producción de textiles artesanales en telar de pedal. Los tejedores de estos pueblos compran grandes cantidades de hilo de algodón en fábricas ubicadas en el estado de Puebla. Este algodón se consigue en *crudo*, lo que significa que no ha pasado por ningún proceso adicional desde su hilado. Los tejedores lo lavan y tiñen con anilinas industriales, lo convierten en conos o lo dejan como madejas y las tejedoras p'urhepechas compran el excedente de estos talleres para elaborar sus rebozos. Gustavo Adame, tejedor y fabricante de mantas en Pátzcuaro, cuenta que su abuelo llevaba a vender los sobrantes de hilo de su taller a Paracho, Turícuaro y Ahuirán, y hoy en día el propio Gustavo se dedica a surtir de hilo a esas mismas comunidades, a las cuales va a vender cada fin de semana.¹³⁶

Otros centros importantes para la adquisición de materia prima para el trabajo textil son Moroleón y Uriangato, en el estado de Guanajuato. Ahí se elaboran rebozos de jaspe en telar de pedal. La diferencia con Pátzcuaro y Uruapan es que el material utilizado para elaborar los rebozos de jaspe son torzales de algodón mercerizado, lo que los convierte en hilos sumamente delgados, con bastante resistencia y un brillo muy atractivo. Al teñirse estos hilos, los resultados son colores firmes y brillantes y, sobre todo, generan texturas muy suaves al tacto. Aranza es la única comunidad que no adquiere su materia prima en esos centros. En esta comunidad se trabaja, en

¹³⁴ Es muy común que muchas personas, para acelerar sus procesos de producción, encomienden el empuntado de los rebozos a otras personas que conocen el oficio y que además de dedicarse a hacer rebozos aceptan trabajo de acabados

¹³⁵ Plática informal con Florencia Soto, habitante de Angahuan.

¹³⁶ Plática informal con Gustavo Adame, artesano en telar de pedal de Pátzcuaro.

Masculinidades, trabajo textil y usos simbólicos del rebozo en la región P'urhepecha de Michoacán

cambio, con pequeños conos de hilo de 185 gramos, los cuales son comercializados localmente en mercerías y son distribuidos por la compañía de *Hilos Omega*. Este hilo, en principio, no está pensado para la rebocería, sino más bien para coser a máquina, y a pesar de ser del mismo calibre que el que se puede encontrar en Moroleón, su valor es más elevado. En Aranza se prefiere usar este hilo debido a que muchas artesanas y artesanos lo consideran como el mejor para elaborar sus rebozos, además de que desconocen donde pueden adquirir materiales similares.

Una vez que se tiene el hilo, en Ahuirán, Angahuan y Turícuaro, este se almidona con atole hecho a base de harina de trigo. El almidonar el hilo permite que se trabaje mejor con este en el telar y no suelte *borra*.¹³⁷ A partir de aquí, los siguientes pasos de elaboración son idénticos en las cuatro comunidades. Las madejas de hilo se acomodan en una *Uiriranskua* o devanadera, que es un armazón de madera giratorio que permite devanar las madejas. Véase ilustración 10.

Ilustración 10. Nana Gloria urdiendo con la xakuarakua. Jaime Ferreira 2015.



Estas madejas de hilo se urden en la *xakuarakua*, que consiste en un carrizo o vara de madera, con un clavo o palito en cada extremo a manera de “I” latina, un urdidor muy versátil ya que permite urdir lienzos largos con bastante rapidez. Por regla general, los lienzos urdidos tendrán el doble de largo que la “I”, así que para rebozos

¹³⁷ En la jerga del rubro se le llama borra a la pelusa que el hilo desprende mientras se va tejiendo y que en muchas ocasiones genera problemas al tejer.

Masculinidades, trabajo textil y usos simbólicos del rebozo en la región P'urhepecha de Michoacán

de 2.5 metros se necesita, aproximadamente, una xakuarakua de 1.25 metros. Uno a uno, los hilos que conformarán el rebozo son urdidos, adicionando cambios de color para generar los diseños rayados. Por medio de la cantidad de hilo urdido se calcula el ancho de las piezas, y se acostumbra usar *onzas* como referencia de medida. Una onza son cuatro madejas de hilo de 100 gramos aproximadamente. Así, hay rebozos de 1, 2 o 3 onzas.

Una de los aspectos que distingue el trabajo realizado entre una comunidad y otra es el tipo de hilo y, por ende, la cantidad de este que es empleada para los rebozos. En Ahuirán es donde se usan los calibres más finos. El tipo de tejido en el lenguaje textil se conoce como *tafetán*, lo que significa que por cada hilo de urdimbre pasará un hilo de trama, y al ser tan fino, los conteos de hilo varían, desde los 3200 cuando se usa calibre 36/2, a los 4000 hilos al usarse el calibre 60/2.¹³⁸ En Angahuan y Turícuaro se usan hilos con menor torsión, conocidos como 16 y 18 *open*. Estos mismos hilos se usan, en centros reboceros como Moroleón, Uriangato, La Piedad, Zamora y Tenancingo, para tramar, ya que son mucho más económicos que los torzales.

Estos hilos tienen poca resistencia, por ello la única forma de tejerlos es urdiéndolos en dos cabos, combinado con el hecho de que se traman con 3 o 4 cabos del mismo hilo, lo cual genera tejidos más rústicos y gruesos, con rebozos de 3200 hilos tejidos en dos cabos sin torcer. En Aranza se producen rebozos calados sumamente finos y con mucha luz, para los cuales se usan calibres 36/2 de hilo mercerizado que esta comunidad conoce como “hilo del 50”, esto gracias a una pequeña confusión. Omega es la fábrica que distribuye los pequeños conos de hilo utilizados en Aranza. Los productos que esta empresa maneja vienen numerados, así dichos conos vienen con la leyenda *núm. 50*, para indicar el número de producto y no el calibre de hilo. Los rebozos de Aranza, llamados de *Patakua*, contienen un conteo muy bajo: son paños de 1000 hilos aproximadamente. La función de esto es que los calados luzcan más, permitiendo efectos traslúcidos. Véase ilustración 11.

¹³⁸ En la industria textil, el grosor de los hilos está indicado por un número o calibre; entre más alto el calibre, más delgado el hilo, ya que son el número de veces que fue estirado. En algunos casos, este calibre está acompañado de otro número, y esto indica la cantidad de hebras que conforman el núcleo del hilo. Así, al hablar de un hilo calibre 36/2 sabemos que son dos hebras de hilo que fueron estiradas 36 veces, torcidas juntas.

Ilustración 11. Oliva Hernández portando un rebozo de Patakua. Jaime Ferreira 2015.



Una vez urdido, el hilo se conoce como urdimbre, y esta pasa al telar, el telar de cintura que en p'urhepecha se llama Joparhakua. El término proviene del verbo “joni”, que significa amarrar, “parha”, que indica la espalda de una persona o el reverso de un objeto, y “kua”, que lo convierte en sustantivo. Así, “joparhakua” significa “amarradera de espalda”, y es el nombre que recibe el lazo con el cual el telar se sujeta al cuerpo. En concordancia, todas las herramientas de tejido reciben el nombre de *joparhatarakuecha*, y el verbo para referirse a “tejer” es “*joparhani*”. Todos estos aspectos relacionados con la elaboración del rebozo se constatan en el trabajo textil de Ahuirán, Angahuan y Turícuaro. En estos tres lugares se emplean estos términos para referirse a las herramientas del tejido, y en la única localidad en la que cambia la terminología es en Aranza. Atribuimos esto a que en este pueblo se dejó de hablar p'urhepecha ya hace varias décadas, y ahí se usa el nombre de Patakua tanto para referirse a una de las varas del telar como al telar completo y a la técnica de calado desarrollada en esa comunidad.

Con respecto al nombre de *Patakua*, existe una pequeña tergiversación, ya que en muchos textos editados por Casa de Artesanías de Michoacán, hoy Instituto del Artesano Michoacano, el nombre de *Patakua* es empleado para referirse al telar de cintura y a muchas otras herramientas de tejido, creyendo que este es su nombre en p'urhepecha, como puede verse en una fotografía que aparece en *Artesanía de*

Turícuaro y Tarecuato. En dicha fotografía aparece una artesana de la comunidad de Turícuaro urdiendo un rebozo, y al pie de la foto dice: “Juana Cano poniendo el hilo en la Patakua”.¹³⁹ El usar la palabra *Patakua* como sinónimo de telar de cintura fue algo que en su momento popularizó la Casa de Artesanías de Michoacán, ya que en las convocatorias a concursos existe una categoría llamada “*textil de Patakua*”, como menciona Amalia Ramírez.¹⁴⁰ Desde un punto de vista muy personal, se cree que el término está mal empleado, ya que no respeta los localismos propios de cada comunidad y podría ser resultado de trabajo de investigación con poca profundidad.

Aunque el conjunto de herramientas usadas en el trabajo textil se llama *joparatarakuecha*, cada parte tiene su nombre. El telar de cintura que se utiliza en las comunidades p'urhepechas, al igual que los empleados por otros grupos de artesanos, consta de diferentes varas de madera. Existen tres varas que reciben el nombre de *jarumuecha*, o *jarumu* en singular; una de estas irá amarrada a un pilar, clavo en la pared u otro objeto que proporcione firmeza, por medio de un lazo denominado *síndongua*, mientras que otro será el que estará sujeto al tejedor o tejedora. De este modo se conforma una especie de bastidor donde se sujetará la urdimbre, lo que la mantendrá tensa y permitirá el tejido. Además de los *jarumuecha*, se usa otro palito más delgado, llamado *tatsukua*; este es muy importante ya que con él se acciona el mecanismo que permite realizar el tejido. A esta vara se sujetan, uno a uno, los hilos de la urdimbre para generar los cruces del hilo. Al levantarse la *tatsukua* se va introduciendo un hilo adicional llamado trama, lo que da el cuerpo y ligamento al tejido, para separar las dos capas de la urdimbre que poco a poco se van cruzando entre sí. Con la trama se usa un palo grueso y pesado, llamado rodador o *ueratarakua*, y finalmente, para poder apretar los hilos de la trama que uno a uno se van introduciendo entre las capas de urdimbre, se usa la *Uangua* (o *Patakua* solo en el caso de Aranza), una madera larga y ancha, similar a un machete.

139 *Artesanía de Tarecuaro y Turícuaro. Tarecuaro ka Turikuaru ukata ambe, México, Casa de las Artesanías del Estado de Michoacán, 2004. p. 94.*

140 Ramírez Garayzar Amalia, *Tejiendo la identidad*, p. 72.

Masculinidades, trabajo textil y usos simbólicos del rebozo en la región P'urhepecha de Michoacán

En el tejido, cada comunidad desarrolla técnicas propias, como el brocado en Angahuan y la Patakua en Aranza. Los paños de rebozo, una vez terminados, pasan al empuntado. La punta de los rebozos se conocen como rapacejos o *ulrhukukata*, en p'urhepecha. Los hilos que quedan sin tejer son trenzados o anudados para generar efectos decorativos. En Ahuirán, particularmente, las puntas de los rebozos son decoradas, anudando mechas de artícela en diferentes colores para hacer diseños muy armoniosos o en otros casos, como innovación, se incorporan plumas, dando como resultado verdaderos mosaicos de arte plumario.

Aunque en la actualidad la rebocería p'urhepecha sobrevive en las cuatro comunidades ya mencionadas, con técnicas, diseños y estándares de calidad concretos, esto no significa que siempre haya sido así. Los materiales empleados, así como los diseños de los rebozos p'urhepechas no son los mismos y en antaño gozaban de mucha popularidad. Incluso las comunidades han cambiado, y algunas en donde también se tejían rebozos este trabajo está casi o totalmente extinto. Existen referencias sobre la producción de rebozos u otros textiles en telar de cintura que había en varias comunidades distintas a Ahuirán, Angahuan, Aranza y Turícuaro, como por ejemplo San Juan Parangaricutiro, Paracho o San Francisco Uricho.

San Juan Parangaricutiro o San Juan de las Colchas es una comunidad donde el tejido en telar de cintura no solo ha desaparecido, sino que la comunidad también desapareció, con la erupción del volcán Parícutini en 1943. Esta comunidad quedó enterrada bajo la lava, ceniza y arena volcánica. Se tiene referencia que en el antiguo San Juan de las Colchas se elaboraban, como su nombre lo indica, colchas, cobijas, rebozos, sarapes y gabanes en telar de cintura y de pedal, algo similar a lo que se trabaja hoy en día en Angahuan. Incluso algunas tejedoras de Angahuan dicen que la técnica de brocado que ellas emplean les vino de San Juan de las Colchas.¹⁴¹

Una de las referencias más significativas acerca del trabajo del desaparecido San Juan de las Colchas fue hecha por Lumholtz en su obra *El México Desconocido*, realizada gracias a una expedición hecha en México durante la última década del

¹⁴¹ Plática con Florencia Soto, artesana de Angahuan. Noviembre de 2015.

Masculinidades, trabajo textil y usos simbólicos del rebozo en la región P'urhepecha de Michoacán

siglo XIX y primeros años del XX. Lumholtz, al hablar sobre su estadía en San Juan, dice:

Debe su nombre San Juan de las Colchas a la abundante fabricación de las mismas, a la que se dedican sus habitantes. Dos clases de colchas tejen las mujeres en sus telares primitivos; las unas, enteramente de algodón, podrían considerarse perfecta imitación de las sobrecamas de los blancos, a no ser por los grotescos dibujos de animales y pájaros que sólo la fantasía de los indios es capaz de imaginar y sus manos de ejecutar. Las otras, que son las comunes, tienen gruesas tramas de algodón con variedad de dibujos representativos. Usándolas mucho como frazadas o zarapes en todo el estado, los indios y los mexicanos de clases trabajadoras, quienes les practican una abertura o boca por donde pasan la cabeza cuando se las ponen como ponchos.¹⁴² Véase ilustración 12.

Ilustración 12. Fotografía tomada de: Barthelemy, Ricardo, y Jean Mayer, *La casa en el bosque. Las “trojes” de Michoacán*, México, El Colegio de Michoacán, pp. 9-10



¹⁴²Lumholtz, Carl, *El México desconocido: cinco años de exploración entre las tribus de la Sierra Madre Occidental, en tierra caliente de Tepic y Jalisco y entre los Tarascos de Michoacán*, Tomo II, traducción de Balbino Dávalos, México, Ediciones Culturales de Publicaciones Herrerías, 1981, pp. 352-353.

Masculinidades, trabajo textil y usos simbólicos del rebozo en la región P'urhepecha de Michoacán

Al describir las características estéticas del trabajo de San Juan, Lumholtz revela una posible relación entre los textiles producidos en esa comunidad desaparecida y la actual Angahuan. Según testimonios de algunas tejedoras de Angahuan, como Beatriz Soto, la técnica de brocado que se hace en esa localidad es la misma con la que se decoraban las colchas en San Juan. “Dicen que este trabajo salió, este, de las ruinas del Paricutín donde se cerró la iglesia por el volcán; que de ahí viene este trabajo, que ahí se llamaba San Juan de las Colchas, y que de ahí nos vino este trabajo en telar de cintura”.¹⁴³

Esto se reafirma con una fotografía tomada por Barthelemy en la década de 1980, en la cual se ve a una mujer al lado de una colcha de San Juan, la que consta de tres lienzos con las dimensiones de un rebozo, unidos. Estos lienzos presentan brocados y diseños muy similares a los que hoy en día se hacen en Angahuan con lana. Barthelemy describe también el uso de otra fibra distinta a la lana para los brocados:

Hemos perdido el uso de la fibra llamada “huinari”. Alguna información debe existir en los libros y museos, pero todos los viejos que usaron el “huinari” han muerto. Desapareció de la cultura material una fibra que fue alguna vez muy importante, y que entraba en la confección de unas colchas tan famosas que el pueblo de San Juan Parangaricutiro era conocido como San Juan de las Colchas. Hacia 1970, tal artesanía había desaparecido por completo.¹⁴⁴

Al fotografiar una de las colchas existentes en San Juan, y al ampliar la fotografía para analizar los detalles del trabajo, Barthelemy abrió el camino para que su esposa Marguerite reviviera esa artesanía en San Juan y en Angahuan. Las colchas así elaboradas resultan ser piezas de museo y, de hecho, van a dar a los museos. Aunque estos testimonios den indicios de que la técnica de brocado fue llevada a Angahuan desde San Juan, a falta de más información no podemos especular sobre ello. Tal vez en ambas comunidades la técnica era conocida y se desarrollaba de igual manera, o tenía variaciones. Sería interesante profundizar sobre este tema a partir de los testimonios de las tejedoras. Lo que sí queda claro es que con la

¹⁴³ Entrevista a Beatriz Soto Soto, habitante de Angahuan, el 1° de Noviembre de 2014

¹⁴⁴ Barthelemy, Ricardo, y Jean Mayer, *La casa en el bosque. Las “trojes” de Michoacán*, México, El Colegio de Michoacán, pp. 9-10

Masculinidades, trabajo textil y usos simbólicos del rebozo en la región P'urhepecha de Michoacán

erupción del Parícutin, la gente de San Juan de las Colchas, al reubicarse, fundó dos nuevas comunidades, San Juan Nuevo o Parangaricutiro y Caltzontzin, conservándose un poco de la tradición textil en el nuevo San Juan. Sin embargo, con el paso del tiempo, quedó solo como un recuerdo, al igual que el uso de la indumentaria tradicional y la lengua p'urhepecha.

En Paracho, al parecer la fabricación de rebozos proviene de una tradición muy antigua, y no era algo exclusivo de las comunidades de Ahuirán y Aranza. Al parecer, en la cabecera municipal, además del trabajo de laudaría, también se hacían rebozos.¹⁴⁵ La rebocería era un oficio muy relevante para el pueblo, tanto, que incluso en la celebración del Corpus Christi, una fiesta que dentro de la tradición p'urhepecha se ha dedicado a los oficios que se desarrollan en cada pueblo, quienes abrían el desfile eran las *azuleras*. Esto según una nota publicada en *La libertad*, del 29 de Agosto de 1902.

La fiesta de Corpus Cristo en Paracho en 1902 comenzó el segundo sábado de agosto y finalizó el martes siguiente. Los distintos gremios se presentaron ante la autoridad local para *sesikia p'itani*, esto es, obtener la anuencia del presidente municipal para recorrer y bailar por las calles durante el sábado y domingo. Sucedió, por ejemplo, que las “reboceras”, también llamadas “azuleras”, se trasladaban al portal de la casa municipal y saludaban al presidente “con todo respeto” con sus huanengos y sus enaguas. Estas mujeres portaban grandes sombreros de palma; en sus manos llevaban ramas de nardos y flores silvestres, “y a sus espaldas un ayate envuelto o algún pequeño canasto o chundi”. Cuando las azuleras obtenían el permiso, se despedían del presidente municipal y luego comenzaban el recorrido por las calles principales.¹⁴⁶

Se puede observar que la rebocería era un oficio común en Paracho, y muy importante, pero ¿por qué el nombre de *azulera* para referirse a las mujeres que hacen rebozos? Esto es sumamente significativo y nos revela varias cosas: antiguamente, el único modelo de rebozo que era producido y usado por las mujeres

¹⁴⁵ Julia Ramírez, símbolo de las reboceras de Paracho; homenaje póstumo” en: *El sol de Morelia*, 31 de Marzo de 2009, consultado en línea por última vez el 22 de noviembre de 2015 en, <http://www.oem.com.mx/esto/notas/n1105030.htm>

¹⁴⁶ Cortes Máximo, Juan Carlos, y Baltazar Chávez, Gerardo, “El Corpus Cristi en un pueblo de la sierra P'urhépecha. Noticia hemerográfica de la fiesta de Paracho, 1902”, en: *TZINTZUN, Revista de Estudios Históricos*, núm. 52, julio-diciembre de 2010, p. 185.

Masculinidades, trabajo textil y usos simbólicos del rebozo en la región P'urhepecha de Michoacán

p'urhepechas era un rebozo negro con delgadas líneas azules intercaladas, que a su vez llevaba una raya blanca en medio. Este tipo de rebozo se llama, en p'urhepecha, *Kuirsi*¹⁴⁷ o “rayado”, y se ha consolidado como el rebozo clásico p'urhepecha y michoacano. Este mismo modelo se ha imitado en otros centros reboceros como Moroleón y Uriangato, en Guanajuato, y Tenancingo, en el Estado de México, recibiendo el nombre de *rebozo de guare* o *michoacano*. En la actualidad este tipo de rebozo sigue siendo usado y muy demandado, más por su valor simbólico que estético, ya que en varias comunidades los rebozos *tradicionales* –negro con azul– son reservados para ocasiones importantes o ceremonias muy tradicionales. Véase Ilustración 13.

Ilustración 13. Rebozo tradicional P'urhepecha negro y azul. Jaime Ferreira 2014.



Según Beatriz Soto Soto, artesana de Angahuan, el rebozo negro con azul era el único que antiguamente se hacía, usando puro algodón.¹⁴⁸ Con las referencias que tenemos podemos rastrear este rebozo hasta la primera mitad del siglo XIX, esto sin descartar claro, que su uso pudiera ser aún más antiguo. Madame Calderón de la Barca, durante su estancia en México y en una de sus visitas a Uruapan, menciona:

El vestido de las indias de Uruapan es bonito... Usan “naguas” que con unas rayas estrechas, blancas y azules, de hechura muy amplia y bastante largas; sobre esto cae

¹⁴⁷ Esto según los testimonios de artesanas como Beatriz Soto y Florencia Soto, de Angahuan, Uruapan, entre otras. Conversación en Pátzcuaro, noviembre del 2014.

¹⁴⁸ Entrevista a Beatriz Soto Soto, de 63 años, artesana originaria de Angahuan, Uruapan, 1° de Noviembre de 2014.

Masculinidades, trabajo textil y usos simbólicos del rebozo en la región P'urhepecha de Michoacán

una especie de camisa corta hecha de algodón blanco y áspero, bordado en sedas de varios colores. La llaman sutunuca;¹⁴⁹ cubriéndolo todo lucen un rebozo negro rayado de blanco y azul, terminado con hermosos flecos de seda, en que se repiten los mismos colores.¹⁵⁰

Interpretando lo que nos dice Madame Calderón, cuando ella menciona que los rebozos terminaban con *hermosos flecos de seda*, nos hace pensar que muy probablemente se refiere a un modelo de rebozo que actualmente se elabora solo en Ahuirán, en donde sus puntas están decoradas con mechas de artícela en sustitución de la seda.

Hablar de estos rebozos con puntas sobre-decoradas nos hace regresar a Paracho y sus azuleras de antaño. El color azul de las rayas del rebozo clásico *p'urhépecha* era obtenido con *añil*, un tinte natural muy importante en la textilería mexicana. Las mujeres que hacían rebozos, al teñir el hilo se impregnaban las manos y sobre todo las uñas de azul, de ahí el nombre de azuleras. Otra referencia importante sobre el teñido con añil en Paracho, que nos ayuda mucho a comprender la antigüedad de la rebocería tradicional p'urhepecha, es que en Paracho, aunque la gente no se considera indígena, popularmente se dice que los primeros grupos que fundaron el pueblo se llamaban *Tecos*, y curiosamente el gentilicio de *Teco* tiene mucho que ver con el uso del añil y posteriormente con la rebocería tradicional. Retomando el estudio de Lumholtz, él relata:

“Dícese que los indios de Paracho llegaron originalmente de Zamora, de donde fueron arrojados durante la conquista de Michoacán por Nuño de Guzmán. Llamaronlos tecos, palabra que según mi informante, significa uñas de los dedos (tacki), aludiendo al hecho de que tenían las uñas pintadas de añil, porque su principal industria era la tintorería. Si mi informante estaba en lo justo, hay todavía

¹⁴⁹ Aquí hacemos una pequeña traducción: “suntunuca”, desde una perspectiva muy personal, podría referirse más bien a “sundukata”. En algunos pueblos p'urhepechas de la actualidad se le llama “sununda” a la lana del borrego o a las cobijas o gabanes, y aquí podría ser “cobijado” o algo que funciona para cobijarse o cubrirse.

¹⁵⁰ Calderón de la Barca, Madame, *La vida en México durante una residencia de dos años en ese país*, México, Porrúa, 1990, p. 367.

Masculinidades, trabajo textil y usos simbólicos del rebozo en la región P'urhepecha de Michoacán

*en Zamora un barrio nombrado Teco, cuyos habitantes tienen actualmente uñas azules debido a que son tintoreros de añil.*¹⁵¹

Al parecer, los informantes de Lumholtz no estaban tan equivocados, ya que en Zamora sí existe un barrio y una plaza llamada *Teco*, considerada como una de las más antiguas, donde inclusive hoy en día hay gente que se dedica a la rebocería en telar de pedal, produciendo rebozos de bolita.

Esto se reafirma con el testimonio de otra gran artesana, Cecilia Bautista Caballero, de Ahuirán, el actual centro rebocero p'urhepecha más importante, reconocida como Gran Maestra del Arte Popular, y con una larga trayectoria, ella menciona que el rebozo también se hacía en Paracho: “antes, hace muchos años, pero no alcancé yo a ver”. De igual manera, también de Paracho era de donde las reboceras de Ahuirán obtenían el añil para el teñido de los rebozos.¹⁵²

Según lo anterior, la tintorería con añil y su posterior aplicación en la rebocería p'urhepecha fue llevada a Paracho por los Tecos. Algo muy interesante que también es relatado por Lumholtz, es acerca del tipo de rebozos elaborados en Paracho. Como describe:

“La primera parte donde los inmigrantes se pudieron detener fue en el Mal País, a tres leguas de Paracho; pero después se establecieron en la presente ciudad. Paracho es triste y sus calles parecen desiertas. La gente anda con negligencia, hablándose en voz baja y sin energía...pero como todos los tarascos, es inteligente e industriosa. Lo que particularmente fabrican son hermosos rebozos azules con bordados de seda, figurando pájaros y animales. El costo de alguno de ellos pasa de 30 pesos.”¹⁵³

Aquí nuevamente aparecen los rebozos con decorados de seda de los que se habla en descripción posterior a la hecha por Madame Calderón, lo que nos indica una continuidad en este estilo de decoración, y sobre todo una clara relación entre los rebozos hechos antiguamente en Paracho y los que actualmente se elaboran en Ahuirán. Es interesante especular un poco acerca del origen de la tradición rebocera en esta zona, ya que Lumholtz relata que los *Tecos*, quienes llevaron el teñido con

¹⁵¹ Lumholtz Carl, *El México Desconocido*, p. 377.

¹⁵² Entrevista a Cecilia Bautista Caballero, artesana de 73 años, originaria de Ahuirán, Paracho, 1° de noviembre de 2014

¹⁵³ Lumholtz Carl, *El México Desconocido*, p. 377.

Masculinidades, trabajo textil y usos simbólicos del rebozo en la región P'urhepecha de Michoacán

añil a Paracho se establecieron primero a tres leguas de la ciudad, para después fundar Paracho: ¿será acaso que el *Mal País* fuera un lugar cercano al actual Ahuirán? Si esto fuera así, muy probablemente la fabricación de rebozos teñidos con añil comenzó en Ahuirán, para después pasar a Paracho, o viceversa, y al establecerse los Tecos en lo que hoy es Paracho, comenzarían a exportar el conocimiento del teñido a los pueblos vecinos. Esto se refuerza con la denominación de *azuleras* para referirse a las mujeres que hacían rebozos. Aunque todo esto es mera suposición, valdría la pena analizarlo a profundidad y corroborarlo con otras fuentes.

Con el acceso de las comunidades a la provisión de nuevos materiales, colores de hilo y sobre todo influencias estéticas, los rebozos P'urhepechas han cambiado mucho. Pese a que la rebocería ha quedado como un recuerdo en algunos sitios, la tradición perdura fuertemente en las cuatro comunidades que se han referido. En cada una, los gustos y tendencias estéticas son distintas pero definidas localmente. Hoy en día, el rebozo tradicional clásico negro y azul continúa elaborándose, sin que haya sido desplazado por las nuevas combinaciones de color y diseños. En las comunidades sigue siendo muy apreciado y, por lo general, se reserva para ocasiones o ceremonias importantes, como recuerdo de las viejas usanzas.

Capítulo 3. La participación de los varones en el trabajo textil

El trabajo textil, y sobre todo la rebocería tradicional P'urhepecha es entendido como un oficio dominado por mujeres, cultural y simbólicamente el tejido se percibe como una tarea femenina, sin embargo en la actualidad existen varones dentro de varias comunidades P'urhepechas que participan activamente en este tipo de oficios, directa o indirectamente intervienen en la realización de alguna pieza de indumentaria, y enfocándonos en la rebocería P'urhepecha cada vez son más hombres participando en esta.

Como ya se mencionó, la masculinidad hegemónica es una construcción social que constantemente es defendida, y cualquier signo de debilidad relacionado a lo femenino, es severamente estigmatizado cuando se habla de los hombres. Entonces, ¿cómo es que los varones P'urhepechas deliberadamente comprometen su virilidad al dedicarse al trabajo textil? Esto resulta en un fenómeno muy complejo lleno de confrontaciones y sobre todo de negociaciones sociales, en el que cada caso debe ser entendido en su propia subjetividad.

3.1. Los posibles factores para la incorporación de los hombres en el trabajo textil

Una mayor cantidad de jóvenes de las poblaciones p'urhepechas salen de sus comunidades, dirigiéndose a otras ciudades de México o a otros países. Las tendencias actuales de la migración, en la que la búsqueda de trabajo es un factor relevante, la demanda de un mayor acceso a la educación tanto para mujeres como para los hombres, y la ampliación de las vías de comunicación, con caminos y carreteras que sacaron a varias regiones rurales de un aislamiento relativo, son factores que influyen en la visión acerca de las estructuras de género. Las ideas actuales se confrontan de este modo con otras concepciones anteriores, mientras que las actividades comunitarias muestran la adaptación a algunas de las necesidades de la población que se acentúan con esos cambios, o algunas que surgen como nuevas características de la vida moderna.

El acceso educativo en comunidades p'urhepechas

En la transformación de las dinámicas de género al interior de las comunidades P'urhepechas, el acceso a la educación marcó “un antes y un después” en la vida comunitaria. Desde la primera mitad del siglo XX, poco después de la Revolución mexicana, el gobierno federal dio comienzo a un ambicioso proyecto cuyo fin era la aplicación de políticas efectivas de alfabetización, pero sobre todo de castellanización y *mexicanización* de la población indígena. Esto trastocó las formas de vida de muchas comunidades.

Desde 1923, por orden del secretario de Educación José Vasconcelos empezaron a crearse las “Casas del Pueblo”. El propósito era que estas fueran las escuelas rurales cuyo fin era “castellanizar” a la población indígena, de manera directa, y con ello “dar a los campesinos un espíritu rural”. Además de las Casas del Pueblo, se crearon también las llamadas “Misiones Culturales”, cuyo fin era preparar a los maestros de enseñanza rural, con adaptación de esta labor según las condiciones de las zonas y necesidades de la comunidad.¹⁵⁴

Las políticas indigenistas, durante la primera mitad del siglo XX, proponían entonces la conjunción de esfuerzos para “incorporar” a las poblaciones indígenas a la vida nacional, esto por medio, por un lado, de la pérdida de valores culturales propios de las poblaciones indígenas, en términos de la adopción de la una *cultura nacional*. Este tipo de políticas se enmarcan dentro de lo que se conoce como el *indigenismo institucionalizado*, caracterizado por integrar una serie de medidas estatales en la figura del Instituto Nacional Indigenista, que se convirtió en un referente de la política indigenista en Latinoamérica durante ese periodo a partir de su fundación en 1948.¹⁵⁵

En Michoacán, los planes incorporacioncitas, sobre todo enfocados a la zona P'urhepecha, tienen como antecedente el “Proyecto Carapan” en 1932, a cargo de

¹⁵⁴ Reyes Rocha, José, y Torres Cortes, Abelardo, *La educación indígena en Michoacán*, México, IMCED, 2012, pp. 29-30.

¹⁵⁵ Korsbaeck, Leif, y SanamoRentería, Miguel Ángel, “El indigenismo en México: Antecedentes y actualidad”, en: *Raximahi*, Enero-Abril, año/Vol. 3, núm. 001, Universidad Autónoma Indígena de México, El Fuerte, México, p. 196

Masculinidades, trabajo textil y usos simbólicos del rebozo en la región P'urhepecha de Michoacán

Moisés Sainz. Este proyecto, que consistió en un experimento para analizar cuáles serían “las mejores vías de mexicanización” de las poblaciones indígenas, tuvo solamente una duración de seis meses, sin grandes resultados.¹⁵⁶ Hacia 1939 se pone en marcha el “Proyecto Tarasco”. Este tenía como antecedente el “Proyecto Tarahumara” emprendido en 1936, a cargo del profesor José Hernández Labastida. La innovación más importante de este proyecto fue el uso de las propias lenguas indígenas como vehículo de enseñanza de lo que era “la cultura nacional”. El proyecto fue encomendado a los lingüistas y etnólogos Morris Swadesh, Max D. Lathrop y Alfredo Barrera Vázquez. La sede del proyecto fue la población de Paracho, en Michoacán, donde habían sido seleccionados para trabajar como educadores veinte jóvenes de la región, con alguna preparación académica, y hablantes tanto del P'urhépecha como del español.¹⁵⁷

Estos jóvenes bilingües, tanto hombres como mujeres, fueron capacitados para ser instructores en la enseñanza de la lecto-escritura del P'urhépecha y comisionados a varias comunidades de la región, para impartir clases a niños y adultos. La alfabetización para adultos comenzaba en p'urhépecha, e inmediatamente después se introducía la enseñanza del español. Uno de los resultados más tangibles de este programa fue el hecho de que los niños y adultos podían aprender a escribir en p'urhépecha en un lapso de treinta a cuarenta días. Sin embargo, el proyecto no pudo continuar debido a la falta de recursos, y al ser promovido a finales del cardenismo, con el cambio de administración pública federal no recibió mayor apoyo durante el gobierno de Manuel Ávila Camacho, como mencionan Reyes Rocha y Torres Cortés.¹⁵⁸ Hacia la segunda mitad del siglo XX, las políticas de corte integracionista dan un giro. Con el surgimiento de nuevas corrientes teóricas como el indianismo y el etnicismo, hubo una severa crítica al carácter etnocéntrico de las políticas del indigenismo oficial, que tomaba como modelo de desarrollo al mexicano

¹⁵⁶ Reyes Rocha, José, y Torres Cortés, Abelardo, *La educación indígena en Michoacán*, pp. 31-32.

¹⁵⁷ Reyes Rocha José, Torres Cortes Abelardo, *La educación indígena en Michoacán*, pp. 33-34.

¹⁵⁸ Reyes Rocha, José, y Torres Cortes, Abelardo, *La educación Indígena en Michoacán*, México, Instituto Michoacano de Ciencias de la Educación, 2012, pp. 34-35

mestizo.¹⁵⁹ El etnicismo planteaba que se diera la oportunidad a las poblaciones indígenas de buscar su propia liberación, dentro de sus propios sistemas socioculturales.¹⁶⁰ Esta nueva visión antropológica generó un quiebre en relación con las medidas del indigenismo estatal oficial, dando como resultado a un incipiente movimiento de reivindicación étnica que cobraría más tarde una fuerza inusitada. Para la década de 1970, en Michoacán muchos de los jóvenes que habían salido de sus comunidades para participar como instructores en los proyectos de alfabetización ya eran profesionistas, y poco a poco muchos de ellos se convirtieron en líderes comunitarios y étnicos de movimientos regionales con esa nueva visión de reconstrucción cultural y reivindicación étnica. Estos jóvenes líderes serían los autores del “discurso oficialista P'urhepecha” y rectores de los lineamientos “que la cultura P'urhepecha debía seguir”.

En contraposición al movimiento reivindicatorio P'urhepecha, existieron jóvenes que aprovecharon esta coyuntura para “distanciarse” de sus orígenes indígenas, como fueron las generaciones de maestros y profesionistas que salieron a conseguir trabajo en centros urbanos como Pátzcuaro, Paracho y Uruapan, entre otros, durante la década de 1970, y prefirieron no regresar a sus comunidades de origen. Sus hijos ya no pudieron vincularse con la cultura de sus padres de la misma manera en la que habría sido posible en dichas comunidades. Este fenómeno propició el surgimiento de una generación de jóvenes adultos, de entre 30 y 40 años, que actualmente buscan “reconectarse” con las raíces culturales de sus padres. Muchos de estos jóvenes no hablan P'urhepecha y viven intermitentemente entre las ciudades donde trabajan y las comunidades a las que se sienten vinculados, y en la mayoría de los casos es esta generación de hombres y mujeres los que se han convertido en “el motor de cambio” cultural al interior de las comunidades.

Muchos de estos jóvenes adultos se encuentran casados o forman pareja con personas de otras comunidades, que pudieron conocer, en la mayoría de casos, gracias a que no se desarrollaron dentro del entorno comunitario. Aunque se sienten íntimamente ligados a la cultura y tradición P'urhepecha, al no vivir de forma

¹⁵⁹ Aragón Andrade, Orlando, *Indigenismo. Movimiento y derechos indígenas en México. La reforma del artículo 4º constitucional de 1992*, UMSNH, División de estudios de posgrado de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales, Instituto de Investigaciones Históricas, México, 2007, pp. 58-59.

¹⁶⁰ Aragón Andrade, Orlando, *Indigenismo. Movimiento y derechos indígenas en México*, p. 60.

constante en las comunidades, no se encuentran regulados por las mismas normatividades de la comunidad, y esto ha propiciado que dichos jóvenes se permitan acciones que en su momento no fueron bien recibidas por la comunidad de origen de sus padres. Como analizaremos más adelante, la gran mayoría de varones que de alguna u otra forma interviene en el trabajo textil, han tenido la oportunidad de salir de la comunidad y luego retornar. En algunos casos, el estar fuere propicia una necesidad de revinculación identitaria, lo que genera que muchos de ellos busquen vincularse a trabajos u oficios tradicionales.

Uno de los casos es el de Edgar Alejandro, originario de Santa Fe de la Laguna, quien actualmente tiene 38 años. Su madre, maestra jubilada, desde muy joven ejerció la docencia fuera de Santa Fe, en comunidades como Turícuaro y Arantepacua, en el municipio de Nahuatzen, hasta que finalmente consiguió una plaza laboral en Uruapan, donde sus hijos crecieron. Edgar estaba muy reticente de regresar a Santa Fe: “Yo creía que ya no iba a volver; es que yo ya no quería regresar, a mí me gustaba mucho Uruapan; pero mira, aquí ya estoy”¹⁶¹ Cuando regresaron a Santa Fe, Edgar comenzó a estudiar en Morelia, por lo cual su vida transcurría entre Santa Fe y esa ciudad capital, y muy pronto comenzó a intervenir de manera activa en el fomento de actividades tradicionales y culturales.¹⁶² En la actualidad, Edgar es una persona de mucho respeto en la comunidad y participa activamente como juez en varios eventos culturales, además de haber ocupado otros cargos importantes en la vida comunitaria.

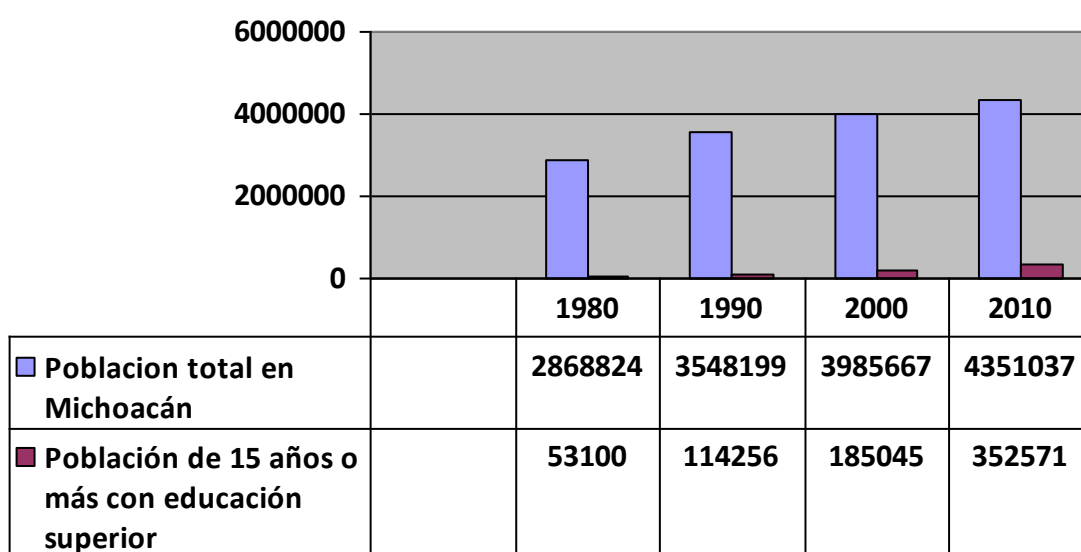
Así como Edgar, muchos jóvenes, hombres y mujeres, han salido y realizado sus estudios o actividades profesionales fuera de los entornos comunitarios p'urhepechas. En la gran mayoría de los casos, al convertirse en profesionistas y estar íntimamente ligados a las actividades de reivindicación cultural, estos jóvenes se convierten en intermediarios entre la comunidad y funcionarios de los diferentes niveles de gobierno, y en muchos casos llegan a ocupar puestos importantes tanto en instituciones estatales como académicas, además de participar activamente en el ámbito de la política local.

¹⁶¹ Conversación informal con Marciana Pérez Fabian, originaria de Santa Fe de la Laguna.

¹⁶² Conversación informal con Edgar Alejandro Pérez en Santa Fe de la Laguna.

Al tiempo que se ha observado la movilización de jóvenes a otros lugares para realizar sus estudios, se ha registrado un aumento en los índices de asistencia y permanencia escolar en México en las décadas recientes. Para el caso de Michoacán desde la década de 1970 hasta el 2010 la cantidad de personas que tienen acceso a nivel medio superior o superior ha ido en aumento.¹⁶³ Ver grafica 1.

Grafica 1. Número total de personas con educación superior en Michoacán 1980-2010.



Con respecto a las comunidades abordadas en este estudio, es notable el aumento de la asistencia a los niveles medio superior y superior, lo que podría ser un indicativo para la incorporación de los varones al trabajo textil. Las comunidades de Ahuiran y Aranza se encuentran en Paracho, mientras que Turícuaro pertenece al municipio de Nahuatzen. Ante la falta de datos más específicos, tomaremos en cuenta estas dos cabeceras municipales, ya que ambas conforman pueblos de medianas dimensiones en donde un aumento en los índices de asistencia escolar bien pueden reflejar un mayor acceso en las poblaciones citadas a los servicios educativos. En cambio Uruapan en donde se encuentra la comunidad de Angahuan,

¹⁶³ INEGI consultado en línea por ultima vez el 10 de Noviembre de 2016, en: <http://www3.inegi.org.mx/sistemas/tabuladosbasicos/tabentidad.aspx?c=16762&s=est>

Masculinidades, trabajo textil y usos simbólicos del rebozo en la región P'urhepecha de Michoacán

representa la segunda ciudad más grande de Michoacán después de Morelia, y sus estadísticas no son tan representativas de sus tenencias. Véase tabla 1.

Tabla 1. Personas con educación superior según sexo en Nahuatzen y Paracho

	Número total de personas	De 15 años o más con educación superior	
Año	Nahuatzen	Hombres	Mujeres
1990	20725	97	57
2000	23221	204	103
2010	27174	574	433
	Número total de personas	De 15 años o más con educación superior	
	Paracho	Hombres	Mujeres
1990	28632	457	366
2000	31096	765	747
2010	34721	1199	1282

Movilidad poblacional en la región P'urhepecha

La movilización poblacional y los cambios en la distribución educativa por género en el país influyen de algún modo también en la percepción de la participación social de mujeres y hombres en distintos ámbitos de la vida social, fenómenos que han contribuido en cambios en las dinámicas comunitarias p'urhepechas. Los flujos de migración hacia Estados Unidos es otro aspecto notorio e incluso se identifican algunas regiones de origen de México y de destino de Estados Unidos, ya que algunos de los habitantes que emigran establecen una red de contacto que se incrementa con la movilización de otros jóvenes connacionales.

Con la segunda guerra mundial y la participación de Estados Unidos en el conflicto, la escases de trabajadores agrarios en este país, propicio que en 1942 se firmara un convenio de colaboración para la contratación de trabajadores temporales de origen mexicano. El convenio citado se conoció como Programa Bracero, mismo que concluyó hasta 1964. Se estima que en este período entraron alrededor de 4.5

millones de trabajadores legales a Estados Unidos.¹⁶⁴ A partir del Programa Bracero, la cantidad de migrantes fue en aumento, según el Consejo Nacional de Población CONAPO, para la década de 1960 hasta 1970 la población de origen mexicano en Estados Unidos ascendía a 800 mil personas. Después del Programa Bracero, el flujo migratorio se caracterizó por estancias temporales de varones indocumentados de origen rural, cuyos principales destinos eran los estados de California, Texas e Illinois.¹⁶⁵ Según Casimiro Leco, desde mediados de la década de 1970, muchos indígenas comenzaron a emigrar a las principales ciudades del país, siendo Tijuana uno de los principales polos de atracción para poblaciones Mixtecas, Zapotecas, Nahuas, Triques y P'urhepechas, las cuales posteriormente comenzaron a cruzar la frontera hacia Estados Unidos. Según el censo registrado en 1980, en los seis estados fronterizos del norte del país había 2'291,764 habitantes indígenas, de los cuales los P'urhepechas contratados para trabajar en Tijuana y Mexicali eran el grupo más numeroso.¹⁶⁶

Continuando con los datos de CONAPO, en una siguiente etapa del fenómeno migratorio durante la década de 1980, con la crisis económica de México, y la puesta en marcha en Estados Unidos de la Ley de Control y Reforma de la Inmigración en 1986, las estancias temporales de los migrantes pasaron a un establecimiento permanente, ya que la ley permitió la regularización de 2.3 millones de mexicanos. Para 1990 la población de origen mexicano en Estados Unidos sumaba 4.4 millones de personas.¹⁶⁷ A partir de esta década el crecimiento de migrantes fue sostenido llegando a 4.6 millones de personas para inicios del 2000, esto a pesar de la implementación de medidas de control fronterizo por parte de Estados Unidos, como: la operación Bloqueo en la zona de El Paso-Ciudad Juárez en 1993; Operación Guardia en la zona de Tijuana-San Diego en 1994; y la operación Rio

¹⁶⁴ CONAPO, Índices de Intenciadad Migratoria México-Estados Unidos 2010, consultado en línea el 11 de noviembre de 2016 en:

http://www.conapo.gob.mx/work/models/CONAPO/intensidad_migratoria/pdf/Migracion_Mex_EU.pdf

¹⁶⁵ CONAPO, Índices de Intenciadad Migratoria México-Estados Unidos 2010, consultado en línea el 11 de noviembre de 2016.

¹⁶⁶ Leco Tomás Casimiro, *Migración indígena a Estados Unidos. Purhépechas de Burnsville, Norte Carolina*, México, UMSNH, Instituto de Investigaciones México-Estados Unidos, Coordinación de la Investigación Científica, Secretaría del Migrante Michoacán, Facultad de Historia de la UMSNH, 2009, p. 70

¹⁶⁷ CONAPO, Índices de Intenciadad Migratoria México-Estados Unidos 2010, consultado en línea el 11 de noviembre de 2016.

Masculinidades, trabajo textil y usos simbólicos del rebozo en la región P'urhepecha de Michoacán

Grande en 1997, militarizando la frontera México-Estados Unidos, y desviando las zonas de paso a puntos más arriesgados y peligrosos.¹⁶⁸

En Ahuirán –una de las comunidades cuya actividad textil se analiza en este texto–, según datos de Casimiro Leco, los emigrantes se dirigen principalmente a California, siendo en un primer momento mayoritariamente varones; sin embargo, con la Ley de Amnistía de 1986, familias completas comenzaron a emigrar, siendo una de las principales causas la falta de empleo en la región.¹⁶⁹ Las circunstancias en que se produce el flujo migratorio es diverso: según varios testimonios proporcionados en la región P'urhepecha, algunos de los habitantes ya estando en Estados Unidos desempeñan todo tipo de trabajos a los que tienen acceso y, en algunos casos, la estancia se prolonga por varios años. Algunas personas regresan, visitando esporádicamente la comunidad, o por periodos cortos, pero otras vienen y van, viviendo intermitentemente y con estancias un poco más prolongadas en cada lugar de ambos lados de la frontera. También existen muchos otros casos de ex migrantes, quienes tras trabajar en “el otro lado”, por diversos motivos deciden o se ven obligados a retornar y posteriormente se asientan de nuevo en su comunidad de origen.

Según la Encuesta de Migración en las Fronteras Norte y Sur (EMIF), En el Norte mientras que para los años de 1995 al 2000 se contabilizaron 1 millón 209 mil mexicanos que habían cruzado hacia Estados Unidos y permanecían ahí para el año de la encuesta, en el quinquenio de 2005 a 2010, el número se redujo a 683 mil. Para el caso de Michoacán la disminución del flujo migratoria a partir de la década del 2000 es palpable en la disminución del porcentaje de hogares en la entidad que recibieron remesas. Durante los años del 2000 el porcentaje de casas que recibieron remesas de Estados Unidos equivalía al 11.8% mientras que para el año 2010 este se redujo al 9.3%. De igual forma el número porcentual de migrantes residentes en Estados Unidos de origen michoacano se redujo, para el quinquenio 1995-2000 el

¹⁶⁸ CONAPO, Indices de Intencidad Migratoria México-Estados Unidos 2010, consultado en línea el 11 de noviembre de 2016.

¹⁶⁹ Leco Tomas Casimiro, *Migración indígena a Estados Unidos*, p. 116.

Masculinidades, trabajo textil y usos simbólicos del rebozo en la región P'urhepecha de Michoacán

porcentaje de michoacanos residentes representaba un 10.1%, cifra que se redujo al 4.4% para el quinquenio 2005-2010.¹⁷⁰

El retorno de migrantes a partir del 2005, ha generado que muchos varones retomen las actividades que desempeñaban en sus lugares de origen antes de trabajar en Estados Unidos. El sector artesanal se ha revitalizado gracias a este fenómeno. En una conversación informal con un artesano rebocero de Moroleón Guanajuato, el comentaba que cuando ya no pudo cruzar a Estados Unidos mejor se quedó en México, y retomo la producción de chalinas de artícela en el taller que había pertenecido a su familia.¹⁷¹ En el caso P'urhepecha ocurre algo similar, muchos de los emigrantes, quienes antes de salir de sus comunidades desempeñaban algún oficio, al regresar cuentan con los medios necesarios para volver a abrir sus talleres.

La migración hacia Estados Unidos por trabajo es un fenómeno que ha impactado de manera considerable a varias regiones de México, el envío de remesas y el intercambio cultural son los elementos más visibles que ha dejado el flujo de trabajadores mexicanos hacia Estados Unidos.

Amalia Ramírez, en su libro *Tejiendo la identidad, el rebozo entre las mujeres purépechas de Michoacán*, dedica un apartado para explicar el proceso de sustitución de prendas de indumentaria tradicional entre los P'urhepechas, hombres y mujeres.¹⁷² Aunque esta investigadora no lo menciona de manera específica, es oportuno mencionar que, entre los estilos diferentes de vestir que se observan en la actualidad en los pueblos y ciudades, se proyecta la influencia de esa movilización poblacional, así como de un mayor contacto con la gente de otras comunidades debido a las actividades turísticas y el acceso a los medios de información global. Es interesante comprobar cómo el fenómeno migratorio ha fomentado este proceso de cambio visual, de la indumentaria y de la imagen de la población de manera más notoria desde la década de 1990. En el trabajo de campo y siendo residente en esta

¹⁷⁰ CONAPO, Índices de Intenciación Migratoria México-Estados Unidos 2010, consultado en línea el 11 de noviembre de 2016.

¹⁷¹ Conversación informal con un artesano rebocero de Moroleón Guanajuato, el 3 de noviembre de 2016.

¹⁷² Para conocer más del tema, véase Ramírez Garayzar Amalia, *Tejiendo la identidad, el rebozo entre las mujeres purépechas de Michoacán*, pp. 130-131.

Masculinidades, trabajo textil y usos simbólicos del rebozo en la región P'urhepecha de Michoacán

región se observa el flujo de gran cantidad de prendas de vestir: pantalones, camisas, zapatos, faldas, chamarras, entre otras, que son recibidos en numerosas localidades. Estos artículos en algunos casos son enviados para ser usados en eventos locales como las fiestas patronales, o en su defecto se envía dinero para que artículos similares sean comprados.¹⁷³

El impulso de la actividad artesanal desde las instituciones gubernamentales

La actividad artesanal, incluida en el trabajo textil, funciona en México con la participación de creadores, organizaciones e instituciones de gobierno. En 1974, con el propósito de apoyar la labor de los artesanos mexicanos que viven en condiciones de pobreza y para preservar las técnicas y diseños tradicionales, se creó el Fondo Nacional para el Fomento de las Artesanías, FONART. Este organismo, inició como un Fideicomiso de Nacional Financiera, el cual quedó sectorizado en 1995 como parte de la Secretaría de Desarrollo Social SEDESOL. Entre las actividades principales de este organismo se encuentra la provisión de financiamiento, asistencia técnica y asesoría para el desarrollo de estrategias comerciales para la venta de piezas.¹⁷⁴

En Michoacán, por decreto del Congreso del Estado creó en 1970 la Casa de las Artesanías de Michoacán.¹⁷⁵ En este tiempo, el ex convento de San Francisco, en la ciudad de Morelia comenzó a ser renovado desde 1968 para ser la sede de ese organismo. Para la creación de este, el edificio contiguo situado en el antiguo mercado fue demolido, y en lo que fue el atrio y el cementerio del ex convento se construyó la *Plaza Valladolid*. La portería del ex convento y el claustro se liberaron

¹⁷³ Este fenómeno se observa en varias ocasiones entre conocidos y amigos originarios de una comunidad. En una ocasión, Rick Valdez, un joven P'urhepecha estudiante de la carrera de Derecho en Morelia, dijo haber recibido dinero de su hermano para comprar el traje para su graduación, entre otras anécdotas.

¹⁷⁴ Acuerdo por el que se modifican las Reglas de Operación del Programa Nacional para el Fomento a las Artesanías (FONART), para el ejercicio fiscal 2006", Secretaría de Desarrollo Social, Diario Oficial de la Federación 17 de Febrero de 2006, primera sección, p. 98.

¹⁷⁵ Acevedo Valeriano Víctor Antonio, *Retrospectiva histórica de la comunidad indígena en Michoacán*, México, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 1994, p. 165.

Masculinidades, trabajo textil y usos simbólicos del rebozo en la región P'urhepecha de Michoacán

de los comercios y vecindades que ahí había, y se adecuaron para quedar como hoy se conoce.¹⁷⁶

La Casa de las Artesanías cambió su nombre en 2015 a “Instituto del Artesano Michoacano”, por decreto del Congreso del Estado y como parte de los cambios establecidos en la Ley de Fomento y Desarrollo Artesanal de Michoacán.¹⁷⁷

Desde sus comienzos, la Casa de Artesanías tenía la función de fomentar el trabajo artesanal en la entidad por medio de la organización de grupos de artesanos y cooperativas. A través de esta institución, en 1970 se crea la Unión de Artesanos de Sevina, Patamban y Zacapu, otorgando créditos los cuales podían ser cubiertos por los artesanos con la venta de sus artículos. En 1973, 14 grupos solidarios de artesanos se constituyeron en 9 diferentes comunidades entre ellas se identifica a Quinceo, Turícuaro, Aranza, Angahuan y Tanaco.¹⁷⁸

Con Casa de Artesanías se comenzó una labor importante y se emprendió un gran esfuerzo para la investigación del trabajo artesanal en las diferentes regiones del estado. Con ello se realizaron censos de artesanos, se indagó sobre las diferentes técnicas artesanales empleadas en la región y trabajos de rescate de algunas de estas técnicas, así como la documentación acerca de los procesos y confección de diseños. La organización de concursos y ferias permitieron abrir nuevos mercados para que los artesanos vendieran sus piezas. También empezaron a instalarse el tianguis de Domingo de Ramos en Uruapan y el de noche de muertos en Pátzcuaro. La difusión del trabajo artesanal michoacano propició que en algunas comunidades la demanda de piezas aumentara.

Como consecuencia, en algunas comunidades se comenzaron a adecuar los diseños de sus productos para abastecer un mercado extraregional. Esto ocurrió con los rebozos P'urhepechas, ante un aumento considerable en su demanda por los nuevos compradores. En Angahuan; Juana Bravo, tejedora originaria de esta

¹⁷⁶ González Galván Manuel, “El templo de San Francisco y Casa de las Artesanías, urdimbre plateresca-manierista” (primera parte), en: *Ukata, revista de arte popular*, año VI, núm. 33, noviembre-diciembre 2000, p. 21.

¹⁷⁷ Ley de Fomento y Desarrollo Artesanal del Estado de Michoacán de Ocampo, Decreto núm. 492 del Congreso de Michoacán de Ocampo, *Periódico Oficial del Gobierno Constitucional del Estado de Michoacán de Ocampo*, núm. 11, Morelia Michoacán, 21 de Mayo de 2015, p. 3.

¹⁷⁸ Acevedo Valeriano, Víctor Antonio, *Retrospectiva histórica de la comunidad indígena en Michoacán*, pp. 165-166.

Masculinidades, trabajo textil y usos simbólicos del rebozo en la región P'urhepecha de Michoacán

comunidad, menciona algunos de los detalles en la confección de rebozos que empezaron a acentuarse, como lo relata en una entrevista hecha por Amalia Ramírez:

Yo me acuerdo que mi abuelita hacía toda su ropa en el telar, hacía su rollo, su huanengo, su faja en el telar. La enagua que se hacía tenía la figurita de abajo con el dibujo. Se la ponía en hilaza negra, porque ya estaba viuda. Luego después es que empezaron a pedir de Morelia que hiciéramos rebozo así, con figura, y ya es que empezaron unas a hacer.¹⁷⁹ Véase ilustración 14.

Ilustración 14. Detalle de la técnica de brocado de Angahuan. Jaime Ferreira 2014.



Por experiencia propia, se sabe que en Angahuan es muy raro ver a una mujer usar los pesados rebozos brocados con lana que usualmente son llevados para ser vendidos en Uruapan al tianguis de Domingo de Ramos, o a Pátzcuaro el 1° y 2 de noviembre. Son rebozos que tampoco son gustados por la población local en otras comunidades, pero externamente tienen buena demanda. Las mujeres de Angahuan prefieren usar rebozos rayados de acrilán o algodón producidos localmente, o incluso los rebozos de *bolita* de Moroleón y Uriangato, o los de Tenancingo, son muy usados, esto debido a que resultan mucho más baratos. Las artesanas prefieren

¹⁷⁹ Entrevista a Juana Bravo Lázaro, originaria de Angahuan, en: Oikión Solano, Verónica (Coordinadora), *Manos Michoacas*, El Colegio de Michoacán, Gobierno del Estado de Michoacán, Instituto de Investigaciones Históricas UMSNH, México, 1997, p. 111.

Masculinidades, trabajo textil y usos simbólicos del rebozo en la región P'urhepecha de Michoacán

reservar los rebozos que ellas tejen, con mayores detalles en su acabado, para la venta. Florencia Soto de Angahuan dice al respecto: “pasa que es como un carpintero que en su casa no tiene sillas; hay veces que yo me hago un rebozo para mí, pero luego ven que le estoy haciendo la punta y me preguntan qué cuándo lo termino y pus ya mejor lo vendo”.¹⁸⁰

Al parecer, en otras comunidades reboceras ocurre algo similar. Por otra parte, los rebozos actuales distan mucho de parecer los que en antaño se fabricaban, como en el caso de Turícuaro. Según testimonio de Josefina Ramírez, tejedora de esta comunidad, principalmente se hacían servilletas y manteles de algodón, tejidos en telar de cintura, pero debido a la demanda de Casa de Artesanías fue que comenzaron a hacerse rebozos ahí.¹⁸¹

En Ahuirán, los rebozos, que ya de por sí eran muy finos, comenzaron a ser trabajados de manera más meticulosa, y con puntas cada vez más largas. Según Cecilia Bautista, de Ahuirán, antes la punta de los rebozos era más corta y eran vendidos en Paracho y otros pueblos cercanos, como Uruapan y la Cañada, en 150 pesos, debido a que el algodón no era tan caro.¹⁸² Otra innovación de los rebozos de Ahuirán fue el hecho de incorporar plumas al rapacejo. Esta fue una aportación de la propia Cecilia Bautista, la primera artesana de la comunidad en decorar los rebozos con plumas, técnica de decoración que ha pasado a ser prácticamente exclusiva de su familia.

Casa de Artesanías de Michoacán incentivó en mucho la creatividad de los artesanos por medio de concursos y las categorías de *nuevos diseños*. Al mismo tiempo impuso estándares de calidad muchos más altos. En las comunidades reboceras, actualmente se elaboran rebozos para uso local, otras comunidades y prendas de lujo para venderse en las ferias o para participar en los concursos locales, estatales o nacionales de creación artesanal. Sin embargo, pese a las

¹⁸⁰ Participación de Florencia Soto Soto, artesana en telar de cintura de Angahuan, pronunciada el 30 de mayo de 2015, en *El rebozo Purhepecha*, una sesión de trabajo del grupo académico kw'anískuyarhani, en el Centro Cultural Antiguo Colegio Jesuita, Pátzcuaro Michoacán.

¹⁸¹ Entrevista a Josefina Ramírez, originaria de Turícuaro, Nahuatzen, el 15 de diciembre de 2015.

¹⁸² Entrevista a Cecilia Bautista Caballero, de 73 años, artesana originaria de Ahuirán, Paracho, 1° de noviembre de 2014.

buenas intenciones con la creación de Casa de Artesanías, esta institución comenzó a mostrar serias fallas. A continuación detallo:

Una de las principales críticas a ese organismo ha sido por el alejamiento que ha tenido en la relación con los artesanos. Una fuerte polémica se produjo a partir de la aprobación de la Ley de Fomento y Desarrollo Artesanal del estado que oficialmente la transformó de Casa de Artesanías a Instituto del Artesano Michoacano en el año 2015. Muchos artesanos reclamaron que en ningún momento se les consultó sobre esta ley y que desconocían los beneficios o perjuicios que esto les traía.¹⁸³ Esta falta de comunicación y/o vinculación del nuevo instituto se ha considerado también problemática por la consolidación de grupos reducidos de artesanos en cada comunidad, lo cual muestra oportunidades para unos cuantos y, por ello, mayor desigualdad. Se comentaba que, en sus inicios, Casa de Artesanías realizó censos y listas de artesanos que eran invitados a ferias y concursos. Sin embargo, estas listas no se actualizan año con año. Es decir, desde sus comienzos como Casa de Artesanías, se sigue apoyando a los mismos grupos en cada comunidad. Estos artesanos se han visto muy beneficiados debido a que cuando se realiza algún evento o exposición a nivel estatal son contactados por el Instituto, y de igual forma, cuando se realiza un evento importante fuera de Michoacán, a cargo de FONART.

Los artesanos que tuvieron ese tipo de promoción institucional consolidaron sus actividades y se dieron a conocer entre académicos, coleccionistas y aficionados al arte popular. En muchos casos, se convirtieron en verdaderos veteranos que participaban en los eventos especializados, y en algunas ocasiones, cuando no podían participar a causa de su edad, enviaban a sus hermanos, hijos, yernos o nietos. Este tipo de dinámicas terminaron por formar un gremio de artesanos mucho muy cercanos a al organismo, lo que no ha permitido que más caras nuevas o artesanos jóvenes ajenos a estos círculos familiares gocen de este tipo de beneficios.

En el caso de las comunidades reboceras, estos pequeños grupos consolidados se encontraron con un mercado estable en la forma de eventos especializados donde

¹⁸³ Reunión de consulta entre artesanos y representantes del Instituto del Artesano Michoacano, llevada a cabo el día 2 de Mayo en Morelia.

tendrían ventas seguras, además del contacto con académicos y un nutrido número de extranjeros residentes en México, aficionados al arte popular. Gracias a las ventas aseguradas durante ciertas temporadas al año, estos grupos familiares se vieron en la necesidad de aumentar la cantidad de rebozos que podían llevar a las ferias y exposiciones, para lo cual era necesario aumentar la mano de obra empleada, y en estos casos incluyeron a más miembros de la familia cercana, tanto hombres como mujeres, en la elaboración de rebozos, quienes en mucho se vieron atraídos al oficio al ver las ganancias que este podía generar. En este momento empezó a ser más visible la incorporación de los hombres a la rebocería, una actividad que, es importante subrayar, goza de prestigio y reconocimiento ante las instituciones. Aquí entra en juego un concepto de clara relevancia, que es la *descentralización* del trabajo artesanal. Este es un concepto que Patricia Moctezuma utiliza para explicar la división del trabajo en el área de elaboración artesanal, y usa como ejemplos la forma en que operan los talleres alfareros de Zipiajo y Patamban, en Michoacán, y en Tonalá, Jalisco. Según ella, la descentralización es una *“estrategia en la que los o más artesanos se involucran en la coproducción de un objeto artesanal, y uno delega la ejecución de ciertas fases del proceso productivo en otro que las llevará a cabo a cambio de una remuneración económica”*.¹⁸⁴ La descentralización para el caso de la elaboración de rebozos en las comunidades purépechas se refiere no solo a la distribución del trabajo familiar al interior, sino al empleo de mano de obra para terminar un producto o delegar ciertas fases del proceso productivo.

A diferencia de la región, en los centros reboceros no indígenas, como Moroleón y Uriangato, en Guanajuato, o Tenancingo, en el estado de México, cada fase del proceso de producción de los rebozos se encuentra dividida, de tal manera que de cada una se encargan artesanos especialistas en su rubro. Estos trabajan en talleres propios y ofrecen sus servicios a otros artesanos, generando una cadena de producción que abarata el costo de las piezas finales. Esta sectorización ha propiciado, sin embargo, la “vulnerabilidad” de la rebocería en estos centros, ya que poco a poco los especialistas de cada fase van envejeciendo, sin legar el

184 Moctezuma Yana Patricia, *Artesanos y artesanías frente a la globalización: Zipiajo, Patamban y Tonalá*, México, El Colegio de San Luis, 2002, p.19.

Masculinidades, trabajo textil y usos simbólicos del rebozo en la región P'urhepecha de Michoacán

conocimiento adquirido en su labor, y al desaparecer uno de estos eslabones se compromete toda la cadena productiva.

En las comunidades reboceras P'urhepechas hay una sectorización flexible de cada fase productiva, y pueden encontrarse algunos casos donde puede identificarse una *descentralización* relativa del trabajo artesanal, pero esta no es distintiva, sino que al intentar definir la organización de esta actividad en la región, se trata más bien de un modelo mixto de producción. Es así que hay artesanos que intervienen en todos los pasos para la realización de un rebozo, es decir, que realizan un trabajo personalizado de principio a fin, pero también encontramos talleres familiares donde se delegan tareas pequeñas entre sus integrantes, para acelerar de este modo la producción. Las personas que aceptan trabajo solicitado por otros artesanos, sean hombres o mujeres, se dedican sobre todo a confeccionar las puntas de los rebozos, lo que es algo común en todas las comunidades. Algunas de estas personas que son partícipes de una parte del acabado del rebozo, pueden ocuparse, además, de prendas completas que individualmente elaboran. Véase ilustración 15.

Ilustración 15. Empalmando un rebozo. Jaime Ferreira 2014.



Según lo expuesto, en ambos modelos de producción existen ventajas y desventajas. Por una parte, si un solo artesano dedica todo su tiempo y esfuerzo a una sola pieza, está muy probablemente resulte en una notable o extraordinaria obra de arte, lo que aporta mucho en calidad del trabajo, pero limita la capacidad de

producción y la actividad, que se vuelve poco rentable: el precio de venta poco reflejará la relación tiempo-esfuerzo que se invirtió. Es preferible que un artesano logre producir un número determinado de piezas de una calidad estándar, de fácil movilidad en el mercado, y que le proporcionen un buen margen de ganancia, o al menos las posibilidades de su manutención. Para aumentar la producción, es necesario que más de una persona intervenga en la elaboración de un rebozo, y en las comunidades reboceras P'urhepechas esta intervención en cada tarea se da de forma particular. Para ejemplificar esta forma de organización del trabajo, a continuación se describe cómo se realiza esta labor en tres comunidades purépechas en las que se han integrado hombres en la elaboración del rebozo.

3.2 Ahuirán

La comunidad de Ahuirán se encuentra a pocos minutos de la cabecera municipal que es Paracho. Curiosamente, la toponimia de este pueblo proviene de la palabra “Jauri” que significa “cabello” en P'urhepecha, lo que de alguna manera puede equipararse al trabajo con los hilos en el telar de cintura. En este pueblo, tradicionalmente los varones se han dedicado a elaborar violines y guitarras o algún otro trabajo en madera como máscaras, y las mujeres, a la elaboración de los rebozos de mayor demanda entre las comunidades P'urhepechas, siendo estos, como se decía, los más finos, por los materiales que se emplean en su confección, como son torzales de algodón y artícela. Una de las principales características que distingue el trabajo de esta comunidad del de otras, es el acabado en las puntas: los rebozos de Ahuirán, además de llevar el rapacejo tradicional, llamado *empalmado* o *urhukukata* en P'urhepecha, también son decorados con mechales de artícela en diferentes diseños o plumas, lo que les ha dado mucha fama en mercados extraregionales.

Desde la primera mitad del siglo XIX, Madame Calderón de la Barca mencionaba que las indias de Uruapan “lucen un rebozo negro rayado de blanco y azul,

terminado con hermosos flecos de seda, en que se repiten los mismos colores”.¹⁸⁵ Posiblemente Calderón de la Barca se refería a los precursores de los rebozos que hoy en día se hacen en Ahuirán; es probable que, desde esa época, de Ahuirán fueran llevados rebozos para vender en Uruapan, esto debido a que no se tiene registro de que ahí se elaboraban los rebozos. Cecilia Bautista Caballero, también conocida como nana Cecilia, menciona que en antaño la gente tardaba entre cuatro y cinco días para llegar caminando a Uruapan, pasando por Paracho.¹⁸⁶ De esto se deduce que desde hace mucho tiempo se llevaban a vender distintos productos, entre ellos los rebozos, a otras localidades. Nana Cecilia cuenta que desde que era niña iba con su abuela, caminando, desde Ahuirán hasta Uruapan para vender rebozos. Véase ilustración 16.

Ilustración 16. Rebozos de Ahuirán. Jaime Ferreira. 2014.



Algo similar pasa en Tarecuato, una comunidad en el municipio de Tangamandapio, pueblo en el que no se elaboran rebozos, pero como parte de la indumentaria tradicional se usa un tipo de rebozos con mechas de artícela en las puntas, que son comprados a mujeres de Ahuirán. En Ahuirán también se elabora un tipo de rebozo

¹⁸⁵ Calderón de la Barca Madame, *La vida en México durante una residencia de dos años en ese país*, México, Porrúa, 1990, p. 367.

¹⁸⁶ Entrevista a Cecilia Bautista Caballero, originaria de Ahuirán, 1° de noviembre de 2014.

Masculinidades, trabajo textil y usos simbólicos del rebozo en la región P'urhepecha de Michoacán

negro, especialmente para vender en Tarecuato, el cual es usado por las cargueras en la fiesta del Corpus¹⁸⁷

Los rebozos de Ahuirán surten un mercado regional muy amplio, ya que son comercializados en varias comunidades, y por lo general son adquiridos para ocasiones especiales. Cecilia Bautista menciona que “se usaban para la fiesta de Corpus y pa’ cuando se casan nada más, era de uso ceremonial”.¹⁸⁸ Este tipo de rebozos son de un valor más elevado a los de otros rebozos que también se comercializan en dichos pueblos. Otra de las innovaciones que hacen únicos a los rebozos de Ahuirán son las puntas con *arte plumario*. Al parecer no existe referencia en otros lugares de este tipo de decoración iniciada por Cecilia Bautista, artesana reconocida, que participa en varios eventos especializados en ese trabajo artesanal y es frecuentada por investigadores y estudiosos del arte popular como Amalia Ramírez o Martha Turok. Según Martha Turok, muy probablemente las sedas con las que antiguamente se decoraban los rebozos hayan sido un antecedente de las plumas, con lo cual Cecilia Bautista buscó posiblemente recrear esa técnica.¹⁸⁹

Algunos hombres que se han incorporado al oficio se dedican especialmente al trabajo en las puntas de los rebozos. En la comunidad de Ahuirán, sin embargo, el trabajo de los rebozos es realizado casi exclusivamente por las mujeres, y está catalogado como una labor femenina. Muchas de las mujeres del pueblo se dedican a hacer los rebozos y los empuntan ellas mismas, aunque en algunos casos encargan esa parte de la labor a otras artesanas.

Aun cuando el trabajo relacionado con los rebozos ha estado asociado a las mujeres, hay también hombres que se dedican a decorar con plumas y artícela las puntas de los rebozos, estos en su mayoría estrechamente relacionados con las mujeres de la familia Bautista, quienes han acumulado mucho prestigio dentro de la comunidad. Esto se puede observar desde hace algunos años, aproximadamente

¹⁸⁷ Ver imágenes en el anexo.

¹⁸⁸ Entrevista a Cecilia Bautista Caballero, originaria de Ahuirán, 1° de noviembre de 2014.

¹⁸⁹ Turok Martha, Teran Ana, “Rebozo regional” visto en línea por última vez el día 18 de abril de 2016 en: <http://rebozomexicano.com/rebozo-regional/>

Masculinidades, trabajo textil y usos simbólicos del rebozo en la región P'urhepecha de Michoacán

desde el 2000, esto según el testimonio de Ignacio Nuci, originario de Ahuirán y uno de los pocos varones de esta comunidad que se dedica a decorar rebozos.¹⁹⁰

Casa de Artesanías, como se había expuesto, consolidó la actividad de ciertos grupos familiares, logrando impulsarlos para que atendieran la demanda del mercado extraregionales de rebozos. Este benefició a las Bautista, específicamente a la familia directa de Cecilia Bautista Caballero, originaria de Ahuirán. La estrategia de producción empleada por esta conocida artesana consistió en la generación de núcleos de producción diseminados a través de lazos familiares extensos. Sus hijas, ya casadas y fuera de la casa materna, se dedican a elaborar sus propias piezas y ellas mismas adquieren la materia prima para elaborar sus rebozos a su gusto o siguiendo patrones de lo que creen que se venderá bien. Cuando Cecilia Bautista es llamada para participar en una exposición o feria, lleva consigo no solo su pequeña producción sino también los rebozos de sus hermanas, hijas, nueras o cuñadas. La estrategia es lograr que esa variada y más abundante producción de rebozos sobresalga y estimule el interés de los compradores para adquirirlos. Es por ello que es cuantiosa la producción por cada integrante de la familia que envía su trabajo a alguna exposición, para garantizar que se ofrezca un mayor volumen en total.

Para contribuir al ingreso familiar, los varones “ayudan” en estos casos a las esposas, madres o abuelas, en alguna fase de la producción, y en Ahuirán, sobre todo en el seno de la familia Bautista, la inclusión de los varones es más notoria en la etapa de la decoración de las puntas de los rebozos, mientras las mujeres tejen el resto.

Ignacio Nuci Morales es uno de los hombres que participa en esa actividad. Durante mucho tiempo, Ignacio estuvo viviendo en los Estados Unidos. Al igual que muchos otros hombres de Ahuirán, iba y venía a Michoacán por temporadas, pero los constantes viajes cesaron debido a que el tránsito entre ambos países se fue complicando. , al tiempo que comenzó a haber mayor rigurosidad en las políticas migratorias, aumento de la inseguridad en el país y, sobre todo, con la crisis económicas que se han experimentado en Estados Unidos en distintos periodos.

¹⁹⁰Entrevista a Ignacio Nuci Morales originario de Ahuirán Municipio de Paracho, 2 de Noviembre de 2015.

Masculinidades, trabajo textil y usos simbólicos del rebozo en la región P'urhepecha de Michoacán

Esto propició que muchos migrantes retornaran a sus lugares de origen, como ocurrió con el señor Ignacio Nuci, quien cuando regresó a Ahuirán, en el año 2005, intento formar, junto con otros amigos de la comunidad, un grupo musical, antes de incursionar en la producción de los rebozos.

En varias comunidades, las *bandas* de música son bastantes solicitadas para las fiestas patronales. Estas obtienen muy buen ingreso económico por su trabajo, e incluso existen *Cargueros* cuya función es exclusivamente darle de comer a la *banda*.¹⁹¹ Pese a lo rentable que pueda parecer ese negocio, no todas las agrupaciones logran consolidarse. Don Ignacio nos dice: “*es que no salía, pues, y no dejaba para sostener una familia*”.¹⁹² Debido a que la *banda* en la que estaba no era muy solicitada, él decidió por iniciativa propia comenzar a trabajar en los rebozos, junto con su esposa. El señor Ignacio está casado con Felicitas Rodríguez Bautista, una de las hijas de Cecilia Bautista. Cuando no pudo encontrar un trabajo bien remunerado, comenzó a aprender a decorar las puntas de los rebozos con artícela y plumas. Véase ilustración 17.

Ilustración 17. Ignacio Nuci decorando las puntas de un rebozo. Jaime Ferreira 2014.



¹⁹¹ Conversación informal con Jesús Dimas, de la comunidad de Azajo, municipio de Coeneo.

¹⁹² Entrevista a Ignacio Nuci Morales, originario de Ahuirán, municipio de Paracho, el 2 de noviembre de 2015.

Masculinidades, trabajo textil y usos simbólicos del rebozo en la región P'urhepecha de Michoacán

En este tiempo, relata Ignacio, los hombres no se dedicaban a hacer “labores de mujer”, como la elaboración de rebozos. Sin embargo, él comenzó a aprender la técnica por su esposa, aunque esto no fue bien visto en la comunidad.

“Ya ve pues como son fijados en el pueblo; me decían, oye tú cómo vas a andar en eso, eso es cosa de mujeres, pero ya ve pues que en el otro lado todos los trabajos son parejos, allá los hombres hacen lo mismo que las mujeres; a mí me tocó lavar platos, y yo dije pues qué tiene de malo”.¹⁹³

Tras su experiencia como migrante, en el caso de don Ignacio su comprensión de los roles tradicionales de género se flexibilizaron. Incluso ambos, él y su esposa comparten la carga de trabajo en las tareas domésticas. Los *empuntados* de don Ignacio se han refinado con el paso del tiempo, de tal modo que junto con su esposa ha generado nuevos diseños y él se dedica a empuntar rebozos exclusivamente para los concursos.

El caso de don Nacho resulta muy interesante, ya que comenzó a trabajar en los rebozos no solo por ser una labor remunerada, sino que en el proceso desarrolló un gusto muy especial por este oficio, y es uno de los pocos hombres que se dedica de lleno al empuntado de rebozos como forma de vida. A pesar de dedicarse a hacer solo el decorado de las puntas, no duda en comenzar a tejer rebozos completos en un futuro próximo.

“La verdad es que sí me gusta mucho esto, y yo creo que poniéndome, yo puedo aprender a tejer”, afirma.¹⁹⁴ Existen otros casos similares dentro de la familia Bautista, como el de Mateo Rodríguez Estrada, nieto de Cecilia Bautista, que como don Nacho ha comenzado a participar en el trabajo de elaboración de los rebozos. Es muy joven, con poco más de 28 años, y tuvo la oportunidad de estudiar una carrera profesional —es egresado de la Facultad de Historia de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo—. Debido a la inversión de tiempo que exige la conclusión de tesis y las dificultades de hacer trabajos de tiempo completo mientras la realizaba, Mateo comenzó a participar en el trabajo familiar para

¹⁹³ Entrevista a Ignacio Nuci Morales, originario de Ahuirán, municipio de Paracho, 2 de noviembre de 2015.

¹⁹⁴ Entrevista a Ignacio Nuci Morales originario de Ahuirán Municipio de Paracho, 2 de Noviembre de 2015.

Masculinidades, trabajo textil y usos simbólicos del rebozo en la región P'urhepecha de Michoacán

combinarlo con esta tarea, y de la misma forma en que don Nacho, empezó en la decoración con artícelas y plumas en las puntas de los rebozos. Él aprendió la técnica con la ayuda de su abuela, doña Cecilia: “Mi abuela me enseñó; ya estoy aprendiendo a hacer figuras sencillas, ya sé hacer las águilas y el tejamanil”, nos dice.¹⁹⁵Véase ilustración 18.

Ilustración 18. Ignacio Nuci exiviendo sus rebozos en Pátzcuaro. Jaime Ferreira 2015.



Las mujeres Bautista en buena medida han propiciado la inclusión de los varones de su familia al trabajo de los rebozos. Doña Cecilia es “una institución” en la comunidad de Ahuirán. Como artesana experta, enseñó a todas sus hijas el oficio. Algunas de ellas, al casarse, comenzaron a su vez a transmitir parte de su conocimiento del oficio sus esposos. Don Nacho es yerno de Doña Cecilia Bautista y esposo de Ángeles Rodríguez Bautista. No todas las hijas de Cecilia que saben hacer rebozos viven en Ahuirán. Algunas de ellas se encuentran en Estados Unidos junto con sus esposos, y otra de ellas, llamada Guadalupe, vive en Santa Fe de la Laguna, esto debido a que se casó con un hombre originario de esa comunidad.

Como ya dijimos, las mujeres de Ahuirán se dedican a comercializar rebozos en varias comunidades, siendo Santa Fe de la Laguna uno de sus mejores puestos de

¹⁹⁵ Entrevista a Mateo Rodríguez Estrada originario de Ahuirán Municipio de Paracho 1° de Noviembre de 2014.

venta. Actualmente vive ahí Guadalupe Rodríguez Bautista, conocida como Lupe, junto con su esposo Víctor Lucas. *Lupe*, a pesar de que conoce bien el proceso y las técnicas, ya no se dedica a hacer rebozos, ya que en su casa de Santa Fe no cuenta con el espacio suficiente para poder tejer, pero sigue dedicándose a empuntar y decorar rebozos con artícela y plumas. También su esposo aprendió con su apoyo a hacer este tipo de trabajo en el que ella es especialista y al que ella se dedica ahora casi exclusivamente. Sobre su experiencia en esta actividad, ella recuerda: “Una vez nos encargaron como 50 rebozos, es que creo se los iban a llevar al otro lado, nombre, bien harto trabajo, y aquel como el chinito nomás mirando, por eso le dije, no mira, enséñate, tienes que ayudarme porque nomás yo no puedo”.¹⁹⁶

Don Víctor también es artesano. Desde antes se dedicaba a hacer velas y cirios de cera de forma artesanal, los cuales se venden en Santa Fe para ser encendidas en las ceremonias religiosas y algunas festividades. Nos enteramos que el hacía rebozos cuando, en una conversación, Lupe le hacía unos encargos, mientras mostraba algunos rebozos que tenía terminados. Su esposo dijo, entonces: “¿le gusta ese? Yo lo hice”. De momento no lo creímos, pero luego su esposa confirmó esto, “sí, él ya se está enseñando, compramos el rebozo en Ahuirán y ya justo lo empalmamos y él le puso la artícela y ya si no sale de una cosa sale de otra, y así nos ayudamos”.¹⁹⁷ Lo que fue posible observar es que hay un orgullo por el arte realizado por los hombres, y en cada producto terminado se muestran habilidades y una creatividad que se da a conocer de forma pública y por ello tiene reconocimiento.

Como ya vimos en el caso de los rebozos de Ahuirán, existe la inclusión de los varones a un trabajo catalogado “como femenino”. Como se ha advertido, uno de los factores que ha motivado esto ha sido la búsqueda de trabajos mejor remunerados: el “ayudar” a hacer rebozos proporciona mejores ingresos que algunos otros oficios, y se convierte en una labor que complementa los ingresos familiares.¹⁹⁸ Aunque desde 1980, como se ha relatado, hasta la actualidad se observa una mayor

¹⁹⁶ Conversación informal con Guadalupe Rodrigas Bautista originaria de Ahuirán Municipio de Paracho, en Santa Fe de la Laguna Municipio de Quiroga.

¹⁹⁷ Conversación informal con Guadalupe Rodrigas Bautista originaria de Ahuirán Municipio de Paracho, en Santa Fe de la Laguna Municipio de Quiroga

¹⁹⁸ Conversacion informal con Felicitas Rodríguez Bautista.

flexibilidad dentro de las comunidades en relación con el rol del artesano en la rebocería, este cambio podría estar asociado no con los valores tradicionales de la comunidad, sino con la iniciativa de los hombres que se educan más, salen de sus comunidades y encuentran una revalorización de oficios de prestigio y mejor remunerados.

Puede decirse que estos hombres que participan en la actividad rebocera, han transgredido los modelos y estereotipos que les fueron asignados socialmente por su sexo, porque en Ahuirán, el trabajo de los rebozos en la comunidad sigue entendiéndose como un oficio “de” mujeres, y no es bien visto que los hombres se acerquen a esta labor. Esto quiere decir que, aun cuando estos hombres están haciendo un trabajo de prestigio y con una utilidad dentro de la dinámica comunitaria, sigue existiendo cierta estigmatización de la cual estas familias de artesanos son conscientes:

“Allá no dicen que van a hacer [rebozos] porque allá dicen que son maricones... porque dicen que los hombres no deben de trabajar rebozo, que deben de trabajar guitarra y pilares... cosa de hombres, pues... ¿por qué le gustan cosa de mujeres? Porque las mujeres hacen [rebozos] en mi pueblo, los hombres no...allá [Ahuirán] la gente ve mal que un hombre lo hace”.¹⁹⁹

Una cierta “clandestinidad” es percibida junto con esa transgresión en los roles predeterminados; es decir, los hombres que trabajan en las labores reboceras en Ahuirán, cuyos casos han sido mencionados, no dan a conocer abiertamente su participación. Acerca de don Nacho, por ejemplo, mucha gente del pueblo y de fuera creen que su esposa es quien decora los rebozos. Aunque él y su esposa Ángeles trabajan juntos, poca gente sabe que algunos de los rebozos que ella comercializa fuera de Ahuirán fueron empuntados por él. Por esto rara vez es reconocida la labor que él hace. Mateo, a su vez, trabaja para ayudar a su mamá y a su abuela, y también como parte de esa organización del trabajo que caracteriza los rebozos P'urhepechas, don Virgilio Lucas de Santa Fe de la Laguna comenzó a aprender la técnica para ayudar a su esposa, pero no es algo muy divulgado en ambos casos tampoco. Es decir, el rebozo, como producto terminado, tiene reconocimiento y es

¹⁹⁹Entrevista con Feliciano Silva Bautista, originaria de Ahuirán, municipio de Paracho, 4 de diciembre de 2015.

expuesto de manera pública como algo hecho exclusivamente por las artesanas mujeres a pesar de esa participación de los hombres. De esta manera, ante la presión constante que imponen sociedades en que hay influencia de la masculinidad hegemónica patriarcal, muchos hombres deben, de una forma muy discreta, realizar labores que desde esa perspectiva son "atípicas", puesto que el ser descubiertos significaría cierto tipo de sanción social por parte de la colectividad. Con respecto a esto, por ejemplo, llegamos a conocer otro caso, el de un poblador de Santiago Azajo, comunidad perteneciente al municipio de Coeneo en Michoacán. Ahí una mujer se dedica a hacer *xirijtakuas*, que son el enredo o falda que usan las mujeres P'urhepechas. Don Jesús nos relató que en una ocasión llegó de sorpresa un cliente a la casa de esta mujer, y al entrar observó que era el esposo de la señora quien estaba planchado y haciendo las nahuas, y no ella. De inmediato este señor dejó lo que hacía y cubrió todo con una tela; sin embargo, cuando se corrió la voz de que este señor hacía nahuas, comenzó a ser mal visto en la comunidad y los pedidos de ropa de su esposa comenzaron a disminuir.²⁰⁰

En algunas circunstancias, los varones participan del trabajo textil para poder cubrir los gastos familiares, y en el proceso pueden desarrollar o no un gusto por este tipo de oficios, como fue el caso de don Nacho que realmente “se enamoró” del empuntado de rebozos y es algo que disfruta mucho hacer junto con su esposa. Los casos observados en Ahuirán son bastante interesantes, ya que ese acercamiento de estos varones a la rebocería muestra hasta qué punto los papeles de género pueden ser negociados dentro y fuera del espacio doméstico, y como son recibidos por la comunidad.

3.3 Aranza

La comunidad de Aranza, al igual que Ahuirán, se encuentra cerca de Paracho, su cabecera municipal. Esta comunidad, a diferencia de otras ya mencionadas ha perdido gran cantidad de los rasgos que la podrían calificar como indígena. La

²⁰⁰Conversación informal con Jesus Dimas, originario de Santiago Azajo.

indumentaria tradicional P'urhepecha se abandonó hace mucho tiempo y ya no se habla el P'urhepecha –según relatos, los últimos hablantes fueron personas que vivieron hace más de 50 años—. La mayor parte de las personas que habitan esta comunidad ya no se consideran a sí mismas como indígenas.²⁰¹ No obstante, este pueblo conserva parte de las antiguas formas de organización comunitaria, lo que se puede ver en las diferentes celebraciones religiosas realizadas durante el año.

Tradicionalmente, en esta comunidad se desarrollan dos tipos de trabajo artesanal: la carpintería, especialmente orientada a la manufactura de juguetes de madera y otros artefactos, y el tejido de rebozos en telar de cintura. La singularidad de los rebozos de Aranza consiste en que la técnica con la cual se elaboran, llamada *Patakua*, genera hermosos diseños calados en los lienzos del rebozo. Los resultados, estéticamente, son similares a un deshilado o encaje, siendo estos muy finos y delicados, algo que contrasta mucho con el trabajo de otras comunidades tejedoras. Pareciera que los rebozos de Aranza se pensaron únicamente para lucirse, ya que con ellos, por su diseño no pueden cumplir una función especialmente abrigadora, ya que son demasiados delgados, además de muy delicados como para poder soportar una carga: “Sirven para puro lujo, porque no sirven para abrazar, para cargar o para otra cosa”.²⁰²

Los rebozos de *Patakua* son trabajos mucho muy laboriosos. Los artesanos se demoran varios meses en concluirlos. En promedio, en cada rebozo se invierten entre dos y seis meses de trabajo, dependiendo de la complejidad de su diseño, sus proporciones y los materiales que se usan en su confección. Debido a que en Aranza el trabajo en telar de cintura estuvo casi a punto de desaparecer, muchos de los conocimientos técnicos relacionados con este probablemente se perdieron. Esta afirmación parte desde la observación de campo realizada y por medio de la comparación con las formas de trabajo y diversas hechuras de la prenda en otras comunidades tejedoras.

En Aranza se emplea un proceso para elaborar un rebozo que similar al de otras comunidades reboceras, que consiste en urdir el hilo en la *xakuarakua*, para luego

²⁰¹ Conversación informal con Guadalupe Valencia Mora, originaria de Aranza, municipio de Paracho.

²⁰² Entrevista a Oliva Hernández, originaria de Aranza, municipio de Paracho, Michoacán, 4 de diciembre de 2015.

Masculinidades, trabajo textil y usos simbólicos del rebozo en la región P'urhepecha de Michoacán

pasar al telar. Sin embargo, la forma en la que las y los tejedores de Aranza montan los hilos de la urdimbre a los *jarumos* es muy diferente: primero separan hilo por hilo en uno de los extremos de la urdimbre, tras lo cual comienzan a poner la *tatsukua*, es decir, una varita delgada a la cual se sujetan con un hilo adicional los hilos de la urdimbre, lo que permite hacer la cruz del tejido. Una vez puesta la *tatskua* comienzan a tejer un poco y luego de algunas pasadas de hilo sujetan bien la urdimbre, ya extendida a la vara del telar. Una vez hecho esto, se invierte el tejido, pasándose al otro extremo, arrastrando la *tatsukua*, con ayuda de lo que se llama *Patakua* en el lugar, y una vez del otro lado empieza el tejido. Hacer esto resultaría imposible con las cantidades de hilo que manejan otras comunidades para la urdimbre, y es al mismo tiempo arriesgado ya que en el proceso algunos hilos se revientan. Véase ilustración 19.

Ilustración 19. Telar con un rebozo de Patakua, donde se distingue la finura de los hilos. Jaime Ferreira 2014.



Los rebozos de Aranza no son comercializados de igual manera que los producidos en otras comunidades. Esos rebozos de *Patakua* no son muy gustados por las mujeres P'urhepechas para el uso cotidiano, e incluso es difícil ver a las mujeres de Aranza porten los rebozos que ahí se tejen, excepto el 30 de Septiembre que es cuando se realiza una de las fiestas más importantes del año para la comunidad de Aranza cuando las jóvenes, salen en procesión cargando la imagen de la virgen del pueblo. Solo en esta fiesta se ve a las mujeres de Aranza portando un vestido y un

Masculinidades, trabajo textil y usos simbólicos del rebozo en la región P'urhepecha de Michoacán

rebozo hechos con la técnica de Patakua. Estos rebozos en realidad se distribuyen casi exclusivamente en un mercado extra- regional muy reducido, y por lo general son vendidos a través de galerías de artesanías, tiendas o el propio Instituto del Artesano Michoacano, en las ciudades como Morelia u otras fuera de Michoacán.

Como ya dijimos, esta comunidad en su momento dejó algunas de las prácticas asociadas a la cultura P'urhepecha, e incluso el tejido en telar de cintura estuvo a punto de perderse: hace algunas décadas quedaban en el pueblo solo dos mujeres que sabían montar el telar completo, pero después de un taller realizado con recursos brindados por el Fondo Nacional para el Fomento a las Artesanías, FONART, muchas mujeres del pueblo aprendieron la técnica, lo que les permitió poder trabajar en sus casas, tejiendo, y ya no buscar empleo barnizando guitarras o de empleadas domésticas.²⁰³ Dicho curso de capacitación se efectuó durante la gubernatura de Cuauhtémoc Cárdenas en Michoacán (1980-1984), y la artesana que hizo de instructora para este proyecto fue Oliva Hernández, una de las últimas tejedoras de Aranza y una persona muy allegada al gobernador, del cual frecuentemente recibía pedidos de servilletas y manteles. Al curso de capacitación asistieron 20 personas, mayoritariamente mujeres, y algunos hombres jóvenes. Sin embargo, tras aprender a tejer muchos de ellos se fueron a Morelia para estudiar y hoy en día ejercen diferentes profesiones.²⁰⁴

Una gran diferencia entre el trabajo textil de Ahuirán y Aranza es que en Aranza hay gran cantidad de varones que saben tejer rebozos. Incluso en las escuelas primarias, además, se ha incentivado la enseñanza del oficio. Esto se debe en gran medida a que en este pueblo el tejido en telar de cintura no es visto como algo exclusivo de las mujeres, y existe una mayor apertura a que los hombres tejan y hagan rebozos, siendo algo indistinto entre hombres y mujeres. Tradicionalmente, los hombres de Aranza se dedican mayormente a la carpintería, y aunque la rebocería es un aspecto dominado por las mujeres, existen muchos varones que saben tejer rebozos de *Patakua*. No obstante, el hecho de que varios hombres conozcan la técnica y el proceso de elaboración de un rebozo en su totalidad, no

²⁰³Cárdenas María Luisa, entrevista con Rafaela Luft, Directora el FONART, "La melodía de los artesanados, en: *Alebrije Monstro de Papel*, suplemento de la revista *Artes de Mexico, El rebozo*, núm. 90, Agosto-Septiembre 2008, pp. 4-5.

²⁰⁴Entrevista a Oliva Hernández de Aranza 4 de Diciembre 2015.

Masculinidades, trabajo textil y usos simbólicos del rebozo en la región P'urhepecha de Michoacán

significa que se dediquen de lleno a desarrollar la actividad, que se convierte en complementaria de otros trabajos u oficios. En Aranza ocurre un fenómeno muy singular: a pesar de que sus habitantes no se consideran indígenas, son muy estrictos al momento de admitir quien sí y quien no pertenece a la comunidad. Las y los tejedores de Aranza tienen estrictamente prohibido enseñar la técnica de la Patakua a cualquier persona externa, y al mismo tiempo, los que son originarios de Aranza pero que ya no radican en la comunidad dejan de ser considerados como parte de esta. Transcurrido algún tiempo, y debido a estas delimitaciones sociales, muchas personas que saben tejer y hacen rebozos pero que ya no viven en Aranza quedan excluidas por la comunidad, y no se les permite participar en eventos como los concursos.²⁰⁵

Esperanza Valencia Mora, tejedora de Aranza que desde hace varios años radica en Morelia, es hija de una de las primeras artesanas que tuvo un local en Casa de Artesanías. Su madre le enseñó a ella, así como sus hermanos y hermanas, a tejer; también a Jesús, hijo de Esperanza, poco antes de morir. A pesar de que Esperanza conoce bien la técnica y se dedica a comercializar rebozos y otras artesanías en el local que le dejó su madre, no puede participar en los concursos y ha tenido algunas confrontaciones con gente de la comunidad.²⁰⁶ Véase ilustración 20.

**Ilustración 20. Jesus Valencia tejiendo en su local de Casa de Artesanías.
Jaime Ferreira 2015.**



²⁰⁵Entrevista a Jaime Manuel Equihua 24 años originario de Aranza Municipio de Paracho 12 Enero 2015.

²⁰⁶Conversación informal con Esperanza Valencia Mora originaria de Aranza Municipio de Paracho.

Masculinidades, trabajo textil y usos simbólicos del rebozo en la región P'urhepecha de Michoacán

La complicación de la técnica local de tejido, y la relación tiempo invertido-ganancia, hacen que muy pocas personas se dediquen de lleno al trabajo textil como fuente principal de ingresos, siendo en muchos casos una labor secundaria, que se combina con el ejercicio de algún otro tipo de oficio o profesión.

Una vez, al preguntarle a doña Esperanza sobre si en Aranza muchos hombres saben hacer la Patakua, ella respondió “sí, nomás que todos en Aranza son profesionistas, por eso no la hacen”.²⁰⁷ Es así que muy pocos hombres se dedican de lleno al tejido, y casi ninguno sale a vender rebozos en los mercados locales o regionales.

Jaime Equihua es uno de los tejedores activos más jóvenes de Aranza. Él aprendió a tejer a la edad de 20 años con una de sus tías, aunque solo teje y hace rebozos por encargo o para los concursos, ya que actualmente tiene un consultorio como dentista en Aranza. Véase ilustración 21.

Ilustración 21 Jaime Equihua tejiendo un rebozo de Patakua. Jiame Ferreira 2015.



El tener esa profesión y un ingreso seguro le permite dedicarse al tejido por gusto más que por necesidad económica, y participa activamente en las actividades de los

²⁰⁷ Comentario hecho en una plática informal con Doña Esperanza en Casa de Artesanías en Morelia el 16 de Julio 2015.

grupos de tejedoras que hay en la comunidad, por quienes se enteró sobre algún concurso. Jaime comenta que no sintió ningún tipo de reticencia por parte de su tía para enseñarle a tejer, y que su motivación por aprender fue el simple gusto de hacerlo: “Mi día no está completo si no tejo”, y ha mostrado mucho talento, ya que ha ganado ya algunos premios en los concursos.²⁰⁸

3.4 San Francisco Uricho

Aquí incluimos una comunidad adicional a las antes mencionadas, la de San Francisco Uricho. A pesar de que no se tejen rebozos como tal en telar de cintura en esta comunidad, existe un caso donde un trabajo textil que se consideraba casi extinto se ha logrado rescatar gracias a la constante participación de un poblador. San Francisco Uricho se localiza cerca del Lago de Pátzcuaro, y pertenece al municipio de Erongaricuaró. Antiguamente se realizaban en el lugar trabajos de decoración con canutillo y chaquiras en las puntas de servilletas y manteles ceremoniales, trabajos que se conocen como *entorchados*. Esta técnica también llega a utilizarse en la hechura de rebozos, a pesar de que durante muchos años estuvo casi en desuso, al grado de considerarse desaparecida. Por fortuna, desde el 2000 hacia la fecha, esta comunidad ha fomentado mucho su aplicación. Uno de sus principales protagonistas del rescate de esta técnica es Noé de la Luz, originario de esta comunidad y Carguero del Año Nuevo P'urhepecha, o *Kurhikaueri K'unchikua*.²⁰⁹

El Entorchado con chaquiras es una técnica por medio de la cual se generan diferentes figuras y diseños en los rapacejos de distintos textiles. Antiguamente, esta

²⁰⁸ Entrevista a Jaime Manuel Equihua, Originario de Aranza.

²⁰⁹ Se conoce *carguero* a una persona que adquiere un *Cargo* religioso o una responsabilidad de mucho respeto en la comunidad. Con respecto a la *Kurikahueri K'unchikua*, esta se traduce como Fiesta de Kurhikahueri, deidad principal de los Tarascos prehispánicos. Es una celebración creada por iniciativa de varios líderes comunitarios que busca reforzar los lazos entre las diferentes comunidades P'urhepechas, además de revitalizar la cultura y la identidad de este grupo, viene llevándose a cabo desde 1983, con sedes que van cambiando de un año a otro y que son seleccionadas por un consejo de cargueros de sedes anteriores. Principalmente la celebración consiste en una ceremonia que indica el inicio del año P'urhepecha. Cuando la constelación de Orión llega a su cenit, se enciende una hoguera que representa el fuego nuevo y da comienzo al ciclo anual agrícola

Masculinidades, trabajo textil y usos simbólicos del rebozo en la región P'urhepecha de Michoacán

técnica decorativa era solo aplicada en manteles y servilletas ceremoniales, que cubrían los cestos para llevar ofrendas al templo, teniendo la particularidad de que solo una de las puntas era decorada. Esta técnica también se ha empleado para decorar los rapacejos de los rebozos. En esta comunidad probablemente se llegó a tejer en telar de cintura, aunque esto no ha podido comprobarse con registros documentales. En la actualidad se usan telas hechas en telar de pedal o se compran rebozos y servilletas en Turícuaro para ser entorchados con chaquiras en Uricho. Véase ilustración 21.

Ilustración 21. Detalle del trabajo de entorchado de un rebozo de Uricho. Jaime Ferreira 2015.



Según relatos y evidencia física, al parecer en Uricho también se tejía con telar de cintura y a este modo de trabajar se le conocía como *Uanakata*, coincidiendo con el termino *Uangua* utilizado en otras comunidades para referirse a una pieza del telar. Los textiles que se producían en Uricho se caracterizaban por ser principalmente servilletas y manteles, con ciertas particularidades en su diseño que los distinguen de los elaborados hoy en día de los de otras comunidades.²¹⁰²¹¹ Sin embargo en algún momento en Uricho se dejó de tejer, y esto parece haber ocurrido hace mucho, ya que muy poca gente en esta comunidad tiene noción de que ahí se tejía.

²¹⁰Entrevista a Noé de la Luz originario de San Francisco Uricho Municipio de Erongaricuaru, 6 de Diciembre 2015.

²¹¹

Masculinidades, trabajo textil y usos simbólicos del rebozo en la región P'urhepecha de Michoacán

Noé, al ser Carguero de la *Kurikahueri K'unchikua*, fue uno de los mayores impulsores para el rescate de los aspectos más tradicionales de este pueblo, siendo uno de ellos el entorchado. Noé aprendió esta técnica desde muy pequeño, con su abuela, acompañándola por las tardes mientras ella empuntaba, según él lo relata. En Uricho era muy común que los hombres empuntaran rebozos o que ayudaran a sus esposas a torcer los hilos de las puntas, a lo que se le conoce como *Parakuni*, ya que para poder introducir una a una las cuentas de chaquira, los hilos del rapacejo tienen que ser contados y torcidos para formar cordones, los cuales se van trenzando y entretejiendo con las chaquiras.²¹²

El proceso de rescate de esta técnica es muy singular, ya que de creerse casi perdida, hoy en día se fomenta mucho su conservación por parte de los pobladores de esta comunidad. Una de las principales razones por la cuales esta técnica se consideró en desuso fue una confusión acerca de su origen y lugar de realización. Durante muchos años se relacionó el entorchado como una técnica endémica de la región cercana al lago de Pátzcuaro, debido a que se desconocía la procedencia exacta de las piezas que presentaban decoración con chaquira. Por ejemplo, en el acervo del Museo Textil de Oaxaca se encuentra un rebozo de seda blanco con rapacejo entorchado, fabricado alrededor de 1950, cuya única referencia sobre su procedencia es el Lago de Pátzcuaro. Este rebozo se exhibió, junto con muchas otras piezas de rebozo, en la exposición “El Rebozo Made In Mexico”, presentada en el Museo Franz Mayer en el año 2015.²¹³ Otro rebozo que presenta las mismas características se encuentra en las colecciones del Museo Nacional de Artes e Industrias Populares de México. Este también está catalogado como procedente de Pátzcuaro.²¹⁴ Finalmente, en el Museo de Artes e Industrias Populares de Pátzcuaro existen gran cantidad de servilletas entorchadas con chaquira. Véase ilustración 22.

²¹²Entrevista a Noé de la Luz originario de San Francisco Uricho Municipio de Erongaricuaru, 6 Diciembre 2015.

²¹³Esta información la corroboré al ver pieza *in situ*.

²¹⁴Romero Giordano Carlos, “Fondo reservado de la colección de textiles del Museo Nacional de Artes e Industrias Populares”, en *México en el Tiempo*, Octubre-Noviembre 1994, p. 26.

Ilustración 22. Rebozo de San Francisco Uricho, de mediados del siglo XX, perteneciente al acervo del Museo Textil de Oaxaca. Jaime Ferreira 2015.



En las zonas de Uricho y Pátzcuaro se desconocía la procedencia exacta de las piezas entorchadas. Durante muchos años se consideró a Guadalupe Martínez de Argüello como la última artesana que conocía y desarrollaba la técnica, siendo incluso reconocida por Fomento Cultural Banamex como Gran Maestra del Arte Popular Mexicano, al igual que Cecilia Bautista.²¹⁵ Ella, a pesar de no ser originaria de Pátzcuaro, vivió y trabajó ahí durante los últimos años de su vida, entorchando rebozos. Al morir ella, la técnica del entorchado llegó a verse definitivamente como perdida.

Era una verdadera artista; su labor no se podía calificar nada más como artesanal. Según se sabe, era la única persona en el estado que hacía el desaparecido entorchado, un textil increíble de ensartado de chaquira en hilos destejidos de manta. La cuenta se fija mediante anudado de hilo por hilo, haciendo figuras de gran colorido que no son copiadas de ningún muestrario. Cada prenda era diferente porque la iba creando de acuerdo con su imaginación.²¹⁶

²¹⁵Consultado en línea por última vez el día 22 de Enero de 2016 en:
<http://www.fomentoculturalbanamex.org/gmap/ramas-artesanales>

²¹⁶Entrevista realizada por Lourdes Zavala a la hija de Lupita Martínez Arguello, "Lupita Martínez de Arguello", en: *Ukata Revista de la Casa de las Artesanías de Michoacán*, núm. 53 Abril-Junio 2009, pp.20-21.

Masculinidades, trabajo textil y usos simbólicos del rebozo en la región P'urhepecha de Michoacán

Hoy en día, se sabe que el entorchado es originario de una comunidad en la ribera del lago de Pátzcuaro, llamada San Francisco Uricho, en el Municipio de Erongaricuaru. Esta comunidad, incluso, atribuye el origen de la técnica a una ancestralidad prehispánica:

Antes antes, los abuelos de los abuelos contaban la historia que aquí en Uricho se tenía como deidad a la luna y que de las mujeres su aliada era la luna y tenían que traer como parte de ellas algo de plata y de coral... el coral siempre se ha dicho que es protección para las mujeres, y dicen que más antes no cualquier persona podía subir a las pirámides a llevar ofrenda o dar gracias, que estaba como prohibido. Entonces marca la historia que había un traje de doncella, era así como un “rollo”, atrás era plisado y al frente liso como los de ahorita, y aquí traiban un rebozo pegado al pecho que les cubría los senos, y las puntas de los rebozos las traiban pa’ tras. En las manos adelante llevaban flores y esas muchachas o ireris o guananchas como les quieras llamar, ellas son las que tenían que subir llevando las peticiones de los agradecimientos, de las suplicas que le hacían a los dioses...[...] Entonces decían que ese traje era tan bonito, tan lúcido que se veía como una especie de encaje y que en ese encaje que traiban abajo en la punta de los rebozos, abajo en la falda se veía que formaban símbolos o estrellas representando el cielo y figuras humanas representando al tierra, al igual había animales, había muchas cosas plasmadas pero que no eran de chaquira, dicen que eran de concha, tenía turquesa, tenía coral, tenía oro y plata y cobre. [...] Dicen que aquí lo traiba mi gente de aquí de Uricho, que en San Bartolo Pareo estaba registrado desde la época prehispánica, se hacían los trueques más grandes en toda esta región, en donde se venía la gente de la costa y tierra caliente y venían los de la sierra y todos los de este lugar llevaban pescado. Entonces era un trueque grande donde los indígenas de aquellos años intercambiaban la concha, coral y ya con la conquista traen otros materiales, pero la técnica nunca se perdió, solo los materiales se modificaron.²¹⁷

La técnica del entorchado en San Francisco Uricho parece ser muy antigua, y muy poca gente en la actualidad la conoce y sabe trabajarla. Varias personas de la comunidad han organizado talleres para preservarla. Estos talleres comenzaron en Pátzcuaro, durante una reunión de Cargueros de la Kurhikahueri K'unchikua en donde participó Noé. En esta reunión se llegó a comentar sobre una artesanía de chaquira que llegó a elaborarse en Pátzcuaro. Noé, al principio desconocía de qué

²¹⁷Entrevista a Noé de la Luz originario de San Francisco Uricho Municipio de Erongaricuaru.

Masculinidades, trabajo textil y usos simbólicos del rebozo en la región P'urhepecha de Michoacán

tipo de trabajo se estaba hablando, pero cuando le mostraron fotos, descubrió que se trataba del entorchado. Los demás Cargueros se sorprendieron cuando Noé les dijo que ese trabajo se hacía mucho en su pueblo y que aún había personas que sabían hacerlo.

De inmediato los cargueros organizaron una visita a Uricho para conocer las piezas antiguas de entorchado, y a una de las pocas empuntadoras que quedaban, Victoria Lázaro “Doña Vicky”. Junto con ella, comenzaron a gestionarse talleres para que más personas aprendieran a entorchar. Noé asistió a las sesiones de trabajo que se organizaban cada semana para copiar los diseños antiguos que Doña Vicky tenía, y cuando a esta se le acabaron las muestras él consiguió en el pueblo otras más, hasta hacerse de una rica colección de servilletas, manteles y rebozos.

Me enseñé a torcer cuando yo empecé con la abuela; me decía, ven hijo, has p'ararukun, has p'ararukun, pero de tres hilos si no va entrar la chaquira... me decía tú de este lado y yo de este lado, ponía una sillita y una tablita y arriba la mano del metate y me decía tu tráete una piedrita, y yo le ponía una piedrita, y ella de un lado y yo del otro y me decía: ¿ya le hiciste y de tres hilos? Y decía, ya luego te compro un dulce, y nunca veía los dulces y eran meses que duraba para hacer uno”.²¹⁸

Desde el comienzo de este rescate de la técnica, Noé ha sido el varón que más se ha involucrado en su uso, a pesar de que en San Francisco Uricho muchos hombres se dedican al bordado y a otros trabajos textiles, y pese a que el entorchado desde hace siempre se ha considerado como algo indistinto entre hombres y mujeres. Él ha tomado la iniciativa de impulsar ese rescate, en gran medida por su carácter como Carguero de la Kurikahueri Kunchikua.

Mi mamá no sabía, ni mi hermana ni mis primas, y me enfoqué por ayudarlos a ellos; les dije, si la abuela lo hacía, porqué nosotros no, y un primo me dijo, a ver, enséñame, y ya yo le enseñé, le hice una servilleta y ahí visitan mucho los gringos en casa del primo y me dijo consígueme un rebozo y le conseguí un rebozo de esa medida y ya no lo pudo terminar, no le puedo hacer es que es mucho, decía”.²¹⁹

²¹⁸Entrevista a Noé de la Luz originario de San Francisco Uricho Municipio de Erongaricuaro, 6 de Diciembre 2015.

²¹⁹Entrevista a Noé de la Luz originario de San Francisco Uricho Municipio de Erongaricuaro.

Masculinidades, trabajo textil y usos simbólicos del rebozo en la región P'urhepecha de Michoacán

El entorchado es considerado como algo muy significativo para la comunidad de Uricho, debido a que no se elabora en ninguna otra comunidad. Cuando esa comunidad fue sede para la celebración del año nuevo P'urhepecha o Kurhikahueri Kunchikua, en el cartel promocional se incluyeron varias referencias al entorchado, y hoy en día Noé continúa dando talleres para que otras personas aprendan a entorchar. Véase ilustración 22.

Ilustración 22. Noé de la Luz, entorchando un rebozo. Jaime Ferreira 2015.



El entorchado que le llaman ahorita, yo digo que es lo máximo, porque la abuela que todavía me alcanzaba a ver que lo hacía, pues ella ya últimamente ya lo hacía, como un año antes de morir dejó de hacer [el entorchado] y murió de 99 años. Decía –uy, hijo ora si me puedo quedar muy contenta porque el día que yo me muera yo no me voy a morir- y yo no le entendía y le decía –¿Por qué, abuela?- y ella respondía – porque en donde quiera que tu vayas y vean lo que tú haces, que vean lo de la chaquira, lo primero que van a decir es a pus tu abuela lo hacía, porque muchos me vieron en mis mejores tiempos que yo lo hice y ahora con mayor razón que vean que tú me estás siguiendo porque tú eres mi Tsirurukua- y yo decía “Tsirururkua” y me sonaba bonito pero no sabía qué era, y ¿qué es Tsirururkua? Y como anduve yo en lo del año nuevo P'urhepecha y pues ahí si hay gente que sabe de esas cosas, le dije – oye, Nana ¿qué es Tsirurukua?- me dijo –pues Tsirurukua es la descendencia, el que

Masculinidades, trabajo textil y usos simbólicos del rebozo en la región P'urhepecha de Michoacán

sigue pues como quien dice, y si tu abuela te dijo que si tú eres su Tsurururkua, es por eso porque ella ya a ti, y tú vas a seguir con lo que ella dejó ya empezado-.”²²⁰

En las tres comunidades mencionadas, podemos observar que la forma en la que los varones participan en el trabajo textil es socialmente distinta al ser comparada con las experiencias de las mujeres. Se ha podido constatar que la participación de los hombres en la elaboración o procesos del rebozo P'urhepecha no sigue los mismos patrones y no representa una regla general tampoco en las comunidades reboceras.²²¹ Parece existir, en esa variación, una limitante de hasta dónde pueden participar los varones: existe cierto prejuicio implícito, por ejemplo, en relación con la práctica del tejido en telar de cintura, con lo que la participación de los varones queda casi restringida al trabajo de las puntas del rebozo, con excepción de Aranza, en Paracho.

²²⁰Entrevista a Noé de la Luz, originario de San Francisco Uricho, Municipio de Erongaricuaro.

²²¹Aquí no estamos incluyendo a San Francisco Uricho, debido a que como ya mencionamos antes, en la actualidad solo cuatro comunidades hacen rebozos, y en el caso de Uricho se ha rescatado la técnica de entorchado con un fin patrimonial más que comercial. Además de ello, en esta comunidad no se teje rebozo y el entorchado se aplica a rebozos comprados en otras comunidades o a telas industriales.

Capítulo 4. El rebozo en la sociabilización: lo cotidiano, los ritos y las tradiciones p'urhepechas

Ilustración 23. Banda en la fiesta de San Mateo en Ahuirán. Los músicos llevan rebozos que les han colgado sus novias. Isela Benítez Pérez. 2015.



Como parte de la performatividad que conlleva las construcciones de género, tanto varones como mujeres son sometidos a una serie de expectativas con respecto a cómo deben actuar. Estas expectativas no solo rigen cómo ambos deben desarrollarse en una sociedad determinada, sino también cómo deben comportarse en relación con otros, sea de su mismo género u otro. En este encuentro o confrontación con el otro es donde se pueden observar la sociabilización, y al experimentarse esta, puede haber jerarquización e incluso subordinación por los rasgos atribuidos a uno u otro, al mismo tiempo en que se interactúa en espacios de *permisividad y negociación*, dependiendo en gran parte de tales expectativas o las asunciones identitarias y/o socioculturales.

Cuando a estos factores relacionales, que exponen ciertos posicionamientos sociales de los individuos en la interacción, se agregan otros en el ámbito colectivo, como es la “alineación” o afiliación grupal; es así que, al pertenecer a un grupo regido por estructuras tradicionales, como es el caso de grupos indígenas en

Masculinidades, trabajo textil y usos simbólicos del rebozo en la región P'urhepecha de Michoacán

México, las maneras en las que un varón puede sociabilizar con otros hombres y con las mujeres, se encuentra influenciada por una carga cultural que se complementa y al mismo tiempo se confronta con lo que se considera como lo occidental.

En ese diálogo entre una y otra visión histórico-geográfica en la conformación y percepción social acerca de las culturas, nos encontramos con formas comunes en las que un producto material cultural, como es el rebozo, se asocia con elementos afectivos y prácticas culturales. Lo anterior es la expresión de costumbres y tradiciones antiguas, que hoy en día se reinterpretan y adaptan a las formas de vida contemporáneas. Así, en el caso de los pueblos P'urhepechas, nos damos cuenta a través de la investigación de campo, de maneras particulares de demostrar la cercanía entre un hombre y una mujer a través del uso de ciertas prendas, entre ellas el rebozo.

Hablar del rebozo es referirnos a prácticas culturales alrededor de la vida de muchas mujeres mexicanas. A su vez, este producto de la cultura material, a lo largo de los siglos de convivencia, mestizaje y sincretismo de diferentes raíces culturales, ha tenido distintos usos. Esta prenda es usada por individuos de distintas clases sociales, grupos sociales y comunidades étnicas y culturales. Para algunos, representa una prenda nacional. Los espacios del uso del rebozo, aunque se han ampliado en las urbes, se denota con mayor frecuencia en los espacios rurales y donde habitan comunidades indígenas.

El uso de esta prenda está también asociado a ciertos eventos y ceremonias y por medio de ese uso se crean distinciones. Es así que no es lo mismo usar un rebozo en alguna ciudad para alguna fiesta patria del 15 de Septiembre a la simple necesidad de cubrirse, en algunos casos por el frío, o no poder salir de casa sin antes cobijarse con el rebozo como costumbre. En las poblaciones rurales, y sobre todo en las zonas indígenas, los rebozos adquieren, más allá de un valor material, un valor simbólico. En las poblaciones P'urhepechas los rebozos son una parte importantísima de varios aspectos de la vida cultural, y un elemento indispensable dentro de la ritualidad. Son prendas que dentro de la jerarquía simbólica de este grupo cultural tienen un estatus muy alto, y podríamos atrevernos a decir que incluso son más valorados que la joyería, por todos los aspectos que rodean su uso. A

continuación se exponen los aspectos que fundamentan estas ideas sobre el uso y simbolismo del rebozo en los pueblos p'urhepecha:

Amalia Ramírez distingue cinco diferentes formas de uso del rebozo en los contextos P'urhepechas: *uso diario*, *uso festivo*, *uso de cumplimiento*, *uso curativo*, y *uso en las danzas*.²²² Prácticamente, estas categorías comprenden el uso de la prenda en todos los aspectos de la vida comunitaria p'urhepecha. Enseguida se describe cada uso y se dan algunos ejemplos.

Cuando hablamos del *uso diario*, este se refiere a todo lo relacionado con la vida cotidiana en las comunidades p'urhepechas, donde el rebozo funciona como un recurso indispensable para realizar labores diarias de la mujer dentro de la comunidad. Por ejemplo es común que la mayoría de las mujeres carguen a los niños con el rebozo, que los amamantan cubriéndose con él, y cuando tienen que salir a algún mandado, en edad temprana o adulta, fuera de sus casas, es de notoria importancia cobijarse con el rebozo. También es costumbre que, cuando van al molino o a la tienda, cubran lo que cargan con una de las puntas del rebozo; también de estas puntas se usa que cuelguen las llaves de su casa, algo que resulta muy curioso. Esto lo pudimos observar en uno de los carros que van desde la comunidad de Pátzcuaro hasta el pueblo de Erongaricuaró, donde una señora llevaba colgada unas llaves del rebozo. Al comentar esto con Rick Valdez, originario de Turícuaro, confirmó que esto es una práctica común y muy extendida entre las señoras mayores.

Ese uso cotidiano se confirma en distintos eventos y situaciones de índole variada: como pudimos ver, en una boda en Tzintzuntzan, en el año 2012, una de la madrinas llevó cervezas a la fiesta, cargándolas con ayuda del rebozo. Cuando tienen que ir a vender al mercado, también muchas mujeres cargan sus mercancías con él.

Las mujeres que usan el rebozo cobijan gran parte de su cuerpo con este, o con él envuelven la parte superior de su cabeza. Algunas, cuando están cocinando, para disminuir el vuelo de la nahua se ponen el rebozo a manera de enredo, cubriendo el delantal y la nahua para que estos no les estorben. Los rebozos son altamente

²²²Ramírez Garayzar Amalia, *Tejiendo la identidad*, p. 139.

valorados dentro del ideario comunitario, en alguna medida se convierten en una extensión simbólica de la corporalidad. También representan “cercanía” y afectividad: es común ver en las comunidades p'urhepechas a los grupos de amigas jóvenes caminar por las calles cobijadas por un mismo rebozo.

En las fiestas, como valor social, es importante que las mujeres estrenen un rebozo. He aquí que el uso “festivo” del rebozo que cita Ramírez s confirma también en los días o semanas antes de las fiestas de cada pueblo, como son las de Corpus o celebraciones Patronales: es común por esto que en las plazas lleguen reboceras de Ahuiran a vender rebozos. En ocasiones, estos rebozos de fiesta son encargados especialmente para que sean muy vistosos y resalten de entre los demás. Las comunidades reboceras continúan con esta costumbre. Es así que en pueblos como Turícuaro, las señoras que saben tejer son atiborradas de pedidos de rebozos para las fiestas de Corpus en junio, las fiestas de San Andrés el 30 de Julio y la fiesta en honor a la Virgen de Guadalupe el 12 de Diciembre, las principales celebraciones de esa localidad. Algunas reboceras salen a vender sus piezas a comunidades vecinas, como Comachuen, Quinceo o Arantepakua. En la fiesta es importante lucir los rebozos finos y nuevos, incluso más allá de que sea necesario abrigarse por el frío que pueda llegar a hacer cuando toca la banda en la noche. Las señoras y muchachas, por esa razón, llegan a usar uno o hasta dos rebozos de menor calidad debajo del rebozo nuevo.²²³

Dentro de la vida ritual de las comunidades P'urhepechas, asimismo, los rebozos son un elemento recurrente, que en muchas ocasiones el protocolo tradicional exige. La relación entre esas costumbres y formalidades corresponde al *cumplimiento* que menciona Amalia Ramírez. En algunas comunidades como Santa Fe de la Laguna, por ejemplo, las personas que adquieren el cargo de ser Padrino, ya sea de boda o incluso de graduación escolar, antes de cualquier otra cosa debe regalar rebozos a sus ahijadas.²²⁴ En Pichátaro, por ejemplo, en las bodas tradicionales, los primos del

²²³Esto lo vimos en la comunidad de Turícuaro, donde llega a hacer mucho frío e incluso llueve durante estas fiestas

²²⁴Conversación informal con Héctor Miguel Dimas, originario de Santa Fe de la Laguna el 7 de enero de 2016.

novio, como parte de sus obligaciones, deben regalar rebozos a la novia, mientras que los primos de la novia le regalan gabanes al novio.²²⁵

El rebozo, al ser una prenda tan cercana a las personas, y de uso constante, adquiere una fuerte carga simbólica. También se le llegan a atribuir poderes espirituales y capacidades energéticas o curativas. Como parte de las creencias de varias comunidades p'urhepechas, es común que las personas enfermen. Entre las causas, algunas que se atribuyen localmente es por “mal de ojo” o como resultado de “trabajos de brujería”. Algunas señoras de la comunidad, por ello, a lo largo de los años han adquirido conocimientos acerca de cómo “curar este tipo de malas energías”, y se valen de su rebozo como herramienta principal en los procesos de sanación respectiva. He aquí el uso curativo al que también se refiere Ramírez. Según nos explica un joven de Turícuaro, como ejemplo, con sus propias palabras:

Porque tiene según mal de ojo, y a veces con medicamento no se pueden curar, y porque luego si se les nota a las personas cuando tienen mal de ojo, y pues ya les hacen la limpia... Cualquier señora grande o abuelas, pues, les frotan el rebozo, le hacen nudo y acuestan al niño o la persona, o parado, y ya lo frotan y le pasan el rebozo por todo el cuerpo, y dice mi abuela que ese rebozo se desgasta más rápido, porque el rebozo absorbe las malas energías.²²⁶

Por las diversas expresiones de su significado y las diversas manifestaciones culturales en las que se observa su uso, el rebozo se vincula con la tradición e identidad comunitaria, y es un elemento sobresaliente de los movimientos de reivindicación cultural P'urhepecha, que promueven la valorización y uso recurrente de las prendas tradicionales de uso antiguo en los eventos culturales. De igual manera, es a través de la memoria de su uso que el rebozo funciona en el presente como vínculo con el pasado cercano y remoto. Edelmira Estrada Basilio, profesora de lengua P'urhepecha y originaria de la comunidad de Turícuaro, se refiere al tejido del rebozo en su comunidad como algo que proviene de hace mucho tiempo, “Esta actividad se realiza desde nuestros antepasados”... “cuando nuestros antepasados

²²⁵Rubén Nicolás Chávez, originario de Pichátaro, municipio de Tingambato, en Morelia, el 3 de mayo de 2016.

²²⁶Entrevista a Rick Valdez Nepumuceno, originario de Turícuaro, el 26 de junio de 2016, en Morelia.

Masculinidades, trabajo textil y usos simbólicos del rebozo en la región P'urhepecha de Michoacán

se dedicaron a elaborar(los), por necesidad de cubrirse del frío y para medios de subsistencia”.²²⁷

En las comunidades p'urhepechas, el rebozo marca la vida de las mujeres en todas sus diferentes etapas, y al tiempo de ser una prenda tan relevante e intrínseca dentro de los contextos femeninos, de alguna manera resulta implícito en las relaciones que se desarrollan entre hombres y mujeres, desde el momento mismo en que un varón o una mujer en su niñez es cargada por su madre o por cualquier otra mujer, con un rebozo, hasta su juventud donde el rebozo en algún momento sirvió como intermediario del afecto corporal con su pareja.

4.1 El rebozo en los ritos, ceremonias y fiestas: el rebozo entre las representaciones de la feminidad y la masculinidad

El rebozo, aun cuando se considera que es una prenda femenina, es usado por un hombre dentro de contextos y circunstancias específicas, permitidas por las tradiciones comunitarias. Los dos primeros casos que vamos a citar están asociados a los aspectos festivos de una ceremonia. Desde una perspectiva etnográfica, podemos observar que muchas de las fiestas P'urhepechas se desarrollan de forma teatralizada, representando aspectos centrales de una creencia. Al paso de los años, algunas de estas representaciones han ido perdiendo un poco de su simbolismo original, pero conservan una función social, al permitir la interacción entre los pobladores de la comunidad. En los casos que analizaremos, estas ceremonias y festividades son ahora un espacio de tolerancia y permisividad para representación de roles en el simbolismo comunitario además de la interacción entre varones y mujeres, y una sutil muestra afectiva entre ambos al compartir el rebozo en parejas.

En varias comunidades de todo el P'urhepecherio se realiza una serie de festividades en honor al culto del Niño Dios. Estas fiestas se efectúan desde mediados del mes de diciembre hasta principios de enero, en casi todas las

²²⁷Entrevista a Edelmira Estrada Basilio, originaria de Turícuaro, municipio de Nahuatzen, Michoacán, el 22 de julio de 2015.

comunidades en vez de las *posadas* se hacen distintas representaciones que son conocidas como *pastorelas*, en las que aparecen gran cantidad de personajes que recorren las calles del pueblo como *ermitaños*, *luzbeles*, *rancheros*, *pastores*, además claro de los *viejos* y *maringuías*. Los *maringuías* son hombres que portan todo el ajuar femenino, usan nahuas, delantal, blusa y rebozo, ocultando su identidad con una máscara. Dentro de la tradición P'urhepechas son personajes de mucho respeto, y por lo general son interpretados por jóvenes de la comunidad y en algunos casos, como en la comunidad de Santiago Azajo, en el municipio de Coeneo, las maringuías son interpretadas por los *cargueros* de un año anterior.²²⁸

Las mujeres son pa' los hombres, pues así lo quiso Dios.

*En este mundo hay muchas mujeres pero no hay dos como Male Francisquita
con su rebozo de bolita y su rollo me gusta más:*

Fragmento de la pirekua "Male Francisquita", de autor desconocido

Para que un hombre pueda ser *Carguero*, debe cumplir con un conjunto de requisitos, entre estos estar casado, haber cumplido con comisiones para otras fiestas y tener los recursos económicos para cubrir los gastos que conlleva el cargo, como música, comida y ofrendas al templo, y sobre todo ser una persona de respeto en la comunidad. Hoy en día, cada pueblo adopta el papel de *Maringuía* de diferente manera, existiendo interpretaciones muy locales, algunas mucho muy fieles a las costumbres de antaño y otras donde la tradición ha tenido modificaciones. En todo caso, esta manifestación de las costumbres P'urhepechas revela un trasfondo de formas muy antiguas de sociabilización entre hombres y mujeres que durante muchos años permitió mostrar afecto entre los varones y sus parejas mujeres.

4.2 Las Kulaticha de Turícuaro

En varias comunidades, las *Maringuías* son representaciones que se celebran en diciembre y enero. En este apartado solo se tomará como referencia para la descripción de estas representaciones el caso de Turícuaro, en el municipio de

²²⁸Información obtenida en entrevista a Jesús Dimas Vargas, originario de Santiago Azajo, municipio de Coeneo, el 7 de diciembre de 2015.

Masculinidades, trabajo textil y usos simbólicos del rebozo en la región P'urhepecha de Michoacán

Nahuatzen. La razón es que en esta comunidad reboceras, tal acontecimiento cultural presenta algunas peculiaridades, que resultan relevantes acerca del uso y significados del rebozo. En Turícuaro, las fiestas decembrinas se desarrollan a partir del 12 de Diciembre, después de la fiesta en honor a la Virgen de Guadalupe, siendo esta la segunda conmemoración más importante para este pueblo. Desde el 15 de Diciembre comienzan a salir en público las *kulaticha* o *momias*, “Momias” son grupos de niños pequeños que corren por las calles disfrazados de mujer, usando nahuas, delantal y rebozos que les cubren la cabeza, ocultando su identidad, los acompañan otros niños vestidos con trajes hechos de costales los cuales van forrados de lana de borrego, la tarea de estas *Kulaticha sapichu* o Momias chiquitas, es hacer reír a la gente la cual en pago les da fruta o dulces. Véase ilustración 24.

Ilustración 24. Kulaticha sapichu de Turícuaro. Jaime Ferreira 2015.



Pocos días antes del 25 de Diciembre aparecen las *maringuias*. Al igual que las momias, son varones disfrazados de mujer. Sin embargo, a los maringuias se les viste por medio de una ceremonia muy especial. En la elección de maringuias participan los tres hombres que son responsables del “cargo” del Niño Dios, quienes se reúnen afuera de la casa del Carguero Mayor, donde se organiza un pequeño baile. Ahí se le ofrece leña al Carguero Mayor, como forma simbólica de las fogatas que se harán en las calles y casas cercanas. Adentro de la casa del Carguero, las novias de los jóvenes que saldrán de maringuias los esperan, y le piden al Carguero

que vaya a llamar y traer a sus respectivos novios. Cuando los novios entran a la casa son “entregados”, cubiertos por un gabán. En ese momento, las novias comienzan a vestirlos de maringuías y no saldrán hasta que el último de los jóvenes porte las nahuas, delantal, blusa y rebozo. Una vez ataviados como tales, estos hombres, ya como maringuías, salen en compañía de los *cargueros* y seguidos por la banda de músicos van a bailar a las casas de los cargueros de los años anteriores, donde se les recibe con comida, fruta o cerveza, hasta visitar la última de las casas.²²⁹ Véase ilustración 25.

Ilustración 25. Maringuías y Cargueros de Turícuaro. Jaime Ferreira 2015.



Ya para el día 24 de Diciembre, en Turícuaro se representan las *Pastorelas*, que consisten en desfiles por las calles del pueblo, en los cuales participan diferentes personajes, como son *rancheros*, *luzbeles*, *ermitaños*, *viejos* y *pastores*. Tras las pastorelas, las celebraciones de la Natividad son cerradas desde el día 25 hasta el 27 de Diciembre, día en que nuevamente salen las *momias* y recorren las calles del pueblo. Sin embargo, esta vez toca el turno de un grupo de momias mayores en edad que en el periodo anterior, y con atuendos un poco más vistosos. En Turícuaro, es así que, a diferencia de otras comunidades, los hombres jóvenes en esos días desfilan por las calles con la indumentaria tradicional de la mujer P'urhepecha, y aparecen también portando minifaldas, tacones, vestidos entallados, ocultando su identidad con máscaras de látex y pelucas que adquieren en ciudades cercanas como Paracho. Incluso hay quienes se depilan las piernas para completar la ilusión, en conjunto con las *kulaticha sapichu*, que fueron los primeros en salir. Ambos

²²⁹Ceremonia descrita por Rick Valdez Nepumuceno originario de Turícuaro Municipio de Nahuatzen.

Masculinidades, trabajo textil y usos simbólicos del rebozo en la región P'urhepecha de Michoacán

grupos de participantes bailan por el pueblo donde reciben refrescos, cerveza, fruta o pan de los pobladores.

4.3 Los T'arhe Ambakiti de Santa Fe de la Laguna

En otra comunidad P'urhepecha, Santa Fe de la Laguna, en el municipio de Quiroga, en la ribera del Lago de Pátzcuaro, se realizan celebraciones similares, en honor al Niño Dios y para conmemorar su nacimiento. La diferencia es que aquí dichas celebraciones se extienden desde el día 24 de Diciembre hasta el 8 de Enero. Los encargados de cerrar la fiesta son un grupo de danzantes muy singulares, los *Tarhe ambakiti* o *Viejos buenos*. Estos personajes se encuentran ataviados con una larga túnica que les llega hasta los tobillos, más una pequeña boina cubierta con escarcha, y llevan la cara cubierta con una tela blanca, dejando ver solo sus ojos. De su pecho cuelga, además, una pequeña máscara de barro, que representa a un hombre barbado. Lo más relevante para el caso de esta investigación, es el hecho de que la principal característica de los Tarhe ambakiti es que del pecho llevan colgadas también gran cantidad de fajas y rebozos.

Desde el día 22 de Diciembre comienzan los preparativos para la aparición de los Tarhe Ambakiti. Es en ese día cuando el Carguero de ese año saca la imagen del Niño Dios de la iglesia y lo lleva a su casa, en donde se monta un nacimiento y un altar, ofreciendo una comida. Seguido a este evento se celebra la Noche Buena el día 24, y con la Navidad ya el 25 de Diciembre se prepara *churipo*,²³⁰ atole y *nacatamales*,²³¹ en la casa del Carguero. Su padrino de Velación, junto con otros parientes, le llevan *toritos*, es decir botellas de vino adornadas. Para el día 26 de diciembre se realiza la pastorela, ahí mismo en casa del Carguero, en donde aparecen muchas muchachas como *pastoras*. Durante la pastorela, los jóvenes que saldrán de Tarhe Ambakiti van y comienzan a pedir fajas y rebozos prestados para

²³⁰Es un caldo de carne res acompañado con verduras como zanahoria, repollo y chayotes, sazonado con chile guajillo, que resulta en una comunidad muy tradicional dentro de los contextos P'urhepechas y preparada en ocasiones importantes como bodas y fiestas.

²³¹Son un tipo de tamal también muy tradicional en los contextos P'urhepechas, en donde no se adiciona manteca a la masa y el relleno se adereza con hierbabuena.

portarlos el día 7 y 8 de enero, como parte de su traje. De igual forma, cada danzante le pide fajas y rebozos a su respectiva novia y es deber del danzante portarlos siempre al frente para que destaquen de entre los demás.²³²

Ilustración 26. Detalle del traje de Tarhe Ambakiti de Santa Fe de la Laguna.
Jaime Ferreira 2014.



*el novio siempre le tenía que pedir las cosas a la novia... entonces la novia, por ser la novia, le tenía que prestar fajas rebozos y el novio estaba obligado a utilizarlas esas fajas y esos rebozos principalmente en un área en donde se vieran vistosos pues, que la novia también se diera cuenta de que sí estaba utilizando las cosas que le había prestado porque luego también les piden fajas a las amigas, que a las primas, que a las tías, pero principalmente los rebozos de la novia eran los que iban a lucir enfrente al igual las fajas, o sea dándole más preferencia a la novia... En algunas ocasiones, las novias también se incomodaban ya al ver las cosas que no las utilizaban pues, o que no las acomodaban en un lugar que fueran visibles pues, porque en algunas ocasiones algunos compañeros checan las cosas de la novia y dicen –no está esta medio malita mejor la pongo al ladito- y les dan mayor preferencia a las de las amigas... pero eso anteriormente no se hacía: el novio estaba obligado a utilizar las cosas de la novia enfrente en donde fueran visible, pues”.*²³³

²³²Entrevista a Adrián Pérez González, originario de Santa Fe de la Laguna, municipio de Quiroga, el día 8 de enero de 2016.

²³³Entrevista a Adrián Pérez González, originario de Santa Fe de la Laguna, municipio de Quiroga, el día 8 de enero de 2016.

Masculinidades, trabajo textil y usos simbólicos del rebozo en la región P'urhepecha de Michoacán

La danza de los Tarhe Ambakiti se presenta en conjunto con otras danzas durante la noche, como la de los *tareskuecha*. A diferencia de los Tarhe Ambakiti, los Tareskuecha están conformados por varios grupos de danzantes. Año con año, varios jóvenes y señores de la comunidad forman diferentes agrupaciones a las cuales nombran de distinta manera y a gusto personal, caracterizándose de acuerdo con el nombre que eligieron. Los Tareskuas conservan varios rasgos tradicionales de esta danza, pero se permiten añadir diversos elementos en su atuendo. Dentro de los grupos de Tareskuas hay unos llamados Tata Rey, que al igual que los Tarhe Ambakiti se visten con túnicas largas y portan rebozos muy elegantemente colgados de sus trajes; sin embargo, llevan unas enormes coronas hechas de cartón y papel brillante. Lo singular de estas “coronas” es que son hechas con moldes o patrones tomados de marcas de ropa, equipos de futbol, personajes de caricaturas, escudos, y se deja ver mucha creatividad al confeccionarlas. Son de gran tamaño y los Tata Rey, al danzar con ellas, deben ayudarse a sujetarlas con una mano y en la otra portan una vara también decorada. Véase ilustración 27.

Ilustración 27. Tarheskuas de Santa Fe de la Laguna. Jaime Ferreira 2014.



Los Tata Rey son acompañados de otros danzantes, que muestran aún mayor creatividad al confeccionar sus trajes. Como ya dijimos, cada año los diferentes grupos se presentan con un nombre y se visten acorde; por ejemplo, llegamos a conocer a un grupo que se nombra *Hijos de la Luna*, y los trajes eran blanco con plateado. Los hay también más divertidos como *Los cotorros*, que iban vestidos de

Masculinidades, trabajo textil y usos simbólicos del rebozo en la región P'urhepecha de Michoacán

pájaros, o *Los Traedores de Tierra*, vestidos con costales que recuerdan la tradición alfarera de esta comunidad. Los Tareskuas representan el sincretismo cultural dentro de la tradición P'urhepecha, debido a que no temen en incorporar elementos que hoy en día son muy populares, como personajes de películas o series animadas que están de moda: así en un año pudimos ver a un grupo de ellos, llamado los “*Gudys*”, vestidos con el traje del vaquero Woody de la película de Pixar, *Toy Story*.

Los Tareskua danzan acompañados de un grupo de música de cuerdas, presentándose primero en casa del Carguero, para después ir a un escenario montado en la plaza. Ahí la comunidad realiza un concurso premiando a la agrupación que mejor dance y que haya mostrado más creatividad en el diseño de sus trajes. Las coreografías de la danza son variadas y de larga duración, lo que hace que estos eventos se prolonguen por toda la noche, hasta la madrugada o primeras horas de la mañana. Los Tarhe Ambakiti no participan de este concurso, ya que ellos son un grupo, que puede estar conformado por hasta 50 danzantes, que sigue una dinámica diferente. La característica principal de los Tarhe Ambakiti es su apego a la tradición, y ellos no se permiten muchas libertades al momento de incorporar cambios en algún elemento de la danza.

Los Tarhe Ambakiti se reúnen siempre primero en la casa del Carguero donde se encuentra el Niño Dios, donde van a danzarle a él. Los Tarhe Ambakiti son acompañados por una o dos maringuias, y al llegar a la casa del Carguero para iniciar *la presentación*, el casero, que en este caso es el Carguero, les pregunta: “¿De dónde vienen?, ¿Quiénes son?” Y los Tarhe Ambakiti le responden: “*desde muy lejos*”, especie de contraseña para ser recibidos. Una vez obtenido el permiso del Casero, se presentan con el Niño Dios y empiezan una serie de danzas, cada una marcada por ciertos tonos de una banda de música, para cerrar con *El torito*, que es cuando los Tarhe sacan a bailar a la esposa del Casero y después las maringuias bailan con el Carguero, y es en este momento cuando comienza un juego de diálogos entre los Tarhe y el Carguero, entre albures y chistes “subidos de tono”. Durante el baile, con los caseros se saca una olla de “Caliente”, que es como popularmente se le llama al ponche en los contextos P'urhepechas, así como tamales de harina y cigarros, para despedirse después con una última danza.

Masculinidades, trabajo textil y usos simbólicos del rebozo en la región P'urhepecha de Michoacán

Además de presentarse en casa del Carguero con el Niño Dios, los Tarhe Ambakiti van a bailar más tarde al *Hospital*, y luego a la plaza. Mientras danzan son invitados a diferentes casas. Los familiares de las mujeres que les prestaron las fajas y rebozos llegan con una botella o con *caliente*, y les piden que luego vayan a bailar a su casa. El ir y cumplir con cada compromiso les toma toda la noche, hasta la mañana del día 9 de enero que es cuando se termina la fiesta. véase ilustración 28.

Ilustración 28. Tarhe ambakiti y Maringuias danzando en la casa del Carguero del Niño Dios en Snata Fe. Jaime Ferreira 2016.



Los dos casos descritos, este de los Tarhe Ambakiti de Santa Fe de la Laguna y el anterior de las Kuliticha de Turícuaro, adquieren mucho sentido si los analizamos desde su perspectiva histórica, debido a que estas dos muestras de socialización y ritualización cultural revelan formas muy antiguas de interacción donde el rebozo, entre otras prendas, se convierte en una recurso central para facilitar las relaciones afectivas. Debemos recordar que muchas de las danzas, ceremonias y rituales parten esencialmente de la cotidianidad: formas de vivir que día a día se repiten, y que con el paso del tiempo van adquiriendo matices cada vez más sofisticados hasta conformarse en representaciones que de una u otra forma guardan un vínculo con costumbres muy antiguas.

En los usos rituales mencionados se muestran aspectos muy significativos del uso del rebozo entre los varones. Como ya mencionamos, el rebozo, durante siglos de

convivencia lo han usado numerosas mujeres mexicanas, y este se ha integrado a la indumentaria mexicana y las costumbres de muchos pueblos, como también está asociado a diferentes etapas y usos según distintas actividades en la vida de las mujeres. El rebozo también está inmerso en la vida de los varones, y sobre todo de los varones P'urhepechas, al ser este un grupo donde persiste el uso de esta prenda como parte importante de los rituales comunitarios y la interacción colectiva.

4.4 Afectividad, corporalidad y algunos cambios en la socialización

Las demostraciones de afecto en público a través del contacto físico entre las parejas fueron por largo tiempo prácticamente inviables en las comunidades p'urhepechas. Las parejas de novios podían conversar, pero eran vigiladas por los familiares para que no hubiera mayor intimidad entre ellos. Si acaso, entre algunas parejas se permitía un poco más de acercamiento y el novio podía tocar las puntas del rebozo de la mujer mientras platicaban.²³⁴ A algunas mujeres se les decía que si un hombre les llegaba a tocar la mano, “se les iba a pudrir”, y por eso solo se permitía que este tocara las puntas del rebozo. Esto no era, sin embargo, siempre bien visto, y muchas jóvenes tenían terminantemente prohibido permitir siquiera esta posibilidad.²³⁵

Ante esas pautas de convivencia entre las parejas, el rebozo se convertía en un medio para regular la interacción, y en muchos casos facilitaba que pudiera manifestarse el afecto, aun manteniéndose las restricciones de un acercamiento corporal mayor. Como menciona Amalia Ramírez: “El rebozo permite la cercanía, pero sin ser física”.²³⁶ No obstante, la prohibición de tocar esa prenda personal podía darse también por voluntad de la novia, lo cual podía representar cierta reticencia de ella hacia un pretendiente.

²³⁴Entrevista a Edgar Alejandro Pérez originario de Santa Fe de la Laguna Municipio de Quiroga 25 de Diciembre de 2015.

²³⁵Plática informal con Edelmira Valdez Gómez originaria de Turícuaro Municipio de Nahuatzen.

²³⁶Ramírez Garayzar Amalia, *Tejiendo la identidad*, p. 143.

Masculinidades, trabajo textil y usos simbólicos del rebozo en la región P'urhepecha de Michoacán

Para poder pedirle que sea su novia, comienza a agarrarle la punta del rebozo; cuando el caballero es aceptado por la dama o que no le es indiferente no le quita la punta del rebozo, se puede platicar con la prenda en la mano, pero cuando este no es del agrado de la dama, ella se lo quita de manera discreta, pero sigue platicando, eso quiere decir que la dama no está segura si quiere o no ser su novia (el caballero tiene una posibilidad), en otro extremo, cuando el caballero quiere platicar con una dama y ésta le rehúye, es porque tiene novio o no es de su agrado el caballero, pero si de cualquier manera toma la punta del rebozo, es arrebatado por la dama (indica que el caballero no tiene ninguna posibilidad).²³⁷

La costumbre de que los varones utilicen rebozos en diferentes danzas, o se vistan completamente con ropas femeninas, como es el caso de los Tarhe Ambakiti de Santa Fe de la Laguna y las Maringuias de Turícuaro, podría vincularse con ciertas creencias en la comunidad, en torno a la interacción de las parejas, sentido que se coteja con una anécdota contada por Nana Florencia Soto, de la comunidad de Angahuan. Esta informante comenta que antiguamente los hombres que se encontraban comprometidos con una mujer acostumbraban usar el rebozo de ella durante un tiempo antes del matrimonio, debido a que el rebozo guarda la esencia de la persona, y el hecho de que el novio usara el rebozo de su novia alrededor del cuello tenía una doble función: por una parte, al contener la fragancia de su novia, el muchacho no la extrañaría si se encontraba lejos o no podía verla, y una vez devuelto, el rebozo estaría impregnado también del olor de él, como un preámbulo de su futura unión.²³⁸

El uso del rebozo para consolidar y formalizar las relaciones de noviazgo se reafirma en la actualidad con lo que nos explica Edelmira Estrada, de Turícuaro, quien indica que, al igual que en Angahuan,

los caballeros lo utilizan, para presumirle a sus amigos que ya tienen novia, portándolo como señal de decir que alguien ya ocupa su corazón, que ya no es libre; lo presumen, adornando la grabadora cuando salen a dar la vuelta por las calles del pueblo o simplemente lo portan en el cuello, como si fuera bufanda, pero (a él) también le sirve

²³⁷Entrevista a Edelmira Estrada Basilio originaria de Turícuaro Michoacán 22 de Julio 2015.

²³⁸Participación de Florencia Soto Soto, artesana en telar de cintura de Angahuan, pronunciada el día 30 de Mayo de 2015, en *El rebozo Purhepecha*, una sesión de trabajo del grupo académico kw'anískuyarhani, en el Centro Cultural Antiguo Colegio Jesuita, Pátzcuaro, Michoacán.

Masculinidades, trabajo textil y usos simbólicos del rebozo en la región P'urhepecha de Michoacán

*para adornar su habitación, colocándolo en la pared, de tal manera que la gente que va de visita lo vea.*²³⁹

Anteriormente, la dinámica de sociabilización entre hombres y mujeres en las comunidades era muy rígida. Las oportunidades de que los integrantes de las parejas pudieran estar juntos eran pocas. De ahí que el intercambio de prendas de ropa que persiste ahora funcionara como estrategia para poder demostrarle afecto a la pareja de una manera más profunda.

Adolfo Bautista Ramírez, de Santa Fe de la Laguna, ha salido como maringüia para los Tarhe Ambakiti desde hace más de 30 años. A sus 52 años es la maringüia de mayor edad y experiencia y con mucho orgullo guarda la tradición. Al platicar con él sobre el significado de los rebozos y las fajas en el traje de los Tarhes, comenta:

*“Los Tarhe Ambakiti, al llevar los rebozos y las fajas, ah pues yo he dicho que es motivo de compromiso con la novia; yo digo que no es porque ellos no puedan comprar sus rebozos y las fajas, no, es por el compromiso que tienen con ciertas amigas o con la novia, es por eso que ellos quieren hacer participar también a ellas pidiéndoles prestado, como que es “¿Cómo le diré?”, pues un compromiso más hacia esa persona en ese momento. Yo creo que la novia los hace comprometer a que sí la visiten”.*²⁴⁰

En el caso de Turícuaro, las maringüias representan estas tácticas para permitir la convivencia y la afectividad entre una pareja, ya que es la novia quien presta su ropa para que un varón pueda aparecer de maringüia. El salir de Maringüia o Kulati en Turícuaro es muy aceptado por la comunidad, e inclusive es causa de conflicto entre los propios varones, debido a que existe algo de competitividad en la búsqueda de prendas. Hay jóvenes que reciben muchos rebozos de diferentes muchachas, lo que se interpreta como notable popularidad por parte del varón entre las mujeres, y hay casos en los que incluso los varones llegan a los golpes entre sí, cuando sus novias prestan rebozos a otros muchachos.²⁴¹

²³⁹Entrevista a Edelmira Estrada Basilio, 22 de julio de 2015.

²⁴⁰Entrevista a Adolfo Bautista Ramírez originario de Santa Fe de la Laguna Municipio de Quiroga, el 8 de enero de 2015.

²⁴¹Conversación informal con Edelmira Valdez Gómez, originaria de Turícuaro, municipio de Nahuatzen.

Masculinidades, trabajo textil y usos simbólicos del rebozo en la región P'urhepecha de Michoacán

En la actualidad, se denotan cambios en la convivencia cotidiana y la interrelación entre las parejas. Existe una mayor apertura en la interacción social en general, tanto la forma en la que los jóvenes pueden relacionarse como la manera en que los noviazgos se establecen siguen algunas de las normas familiares o comunitarias en zonas rurales o urbanas, guardando claro algunas particularidades locales.

Conclusiones

Durante mucho tiempo se han construido un conjunto de estereotipos acerca de cómo viven y se relacionan hombres y mujeres indígenas. Los prejuicios racistas, las visiones “folclorizadas” y “exotistas” sobre cómo debe comportarse una u otra persona según criterios restrictivos han generado una visión simplista de cómo se construye de manera predeterminada la idea del “género” dentro de las comunidades rurales, y sobre todo indígenas. Al realizar este trabajo de investigación, pudimos observar dos aspectos muy significativos dentro de las comunidades P'urhepechas en las que se enfoca la observación etnográfica. Por una parte, la construcción de un discurso interiorizado sobre el género que permea en las comunidades P'urhepechas. Este discurso está cargado de un conjunto de subjetividades pero al mismo tiempo se encuentra modelado desde el patriarcado. Los discursos que predominan en esos contextos, especialmente desde la perspectiva de los líderes y representantes de la reivindicación cultural purépecha, están fuertemente influenciados de una visión patriarcal, donde los roles que asumen hombres y mujeres están intrínsecamente asignados por su sexo biológico. Otras visiones y vivencias subjetivas, expresadas de manera menos visibilizada, forman discursos que muestran casos donde los paradigmas sobre la masculinidad se han adaptado a otras circunstancias, donde los viejos prejuicios sobre el género se flexibilizan.

Entre la transgresión y la clandestinidad:

Como ya vimos, las estructuras patriarcales, al plantear la existencia única de dos géneros y con ello la asociación de atributos a cada uno de ellos, resulta en una enorme limitante para el desarrollo de los individuos. Las expresiones subjetivas del género al interior de los grupos originarios, aunque claramente se encuentran influenciadas y normativizadas por el discurso patriarcal, se permiten crear sus propios espacios de apertura hacia la “disidencia” de género. Claro está, estas

Masculinidades, trabajo textil y usos simbólicos del rebozo en la región P'urhepecha de Michoacán

formas son también delineadas rigurosamente por la comunidad, donde las fronteras entre lo masculino y femenino se encuentran bien delimitadas.

Con “subjetividades”, se hace referencia a los aspectos subjetivos de la construcción de masculinidad, origen, posición socioeconómica, y en este caso etnicidad de la comunidad cultural a la que pertenece el individuo. Nos damos cuenta que la experiencia del ser hombre, dentro de un contexto indígena y sobre todo dentro de un entorno P'urhepecha, es muy distinta a las vivencias de un varón que se desarrolla en otro entorno, ya que dependiendo de los espacios donde los individuos se desarrollan socialmente, los lugares que habitan y el cómo conviven entre sí se construye su identidad. Es decir, las experiencias de ser hombre depende de los espacios culturales donde el individuo sociabiliza, crece y adquiere características de identidad, y esto también ocurre en la comunidad purépecha, donde las costumbres, esas visiones de prácticas sociales y discursos que mencionamos y las formas de adaptación personal van modelando la imagen de sí mismo dentro del grupo social, en la visión de los otros y se va conformando también la imagen colectiva.

La inclusión de los hombres en trabajos poco tradicionales a su género, como es el trabajo textil en algunas regiones, resulta algo más frecuente de lo que se podría pensar. Lo significativo para nosotros es como el discurso patriarcal y los prejuicios que este arrastra aparentemente no han permitido que los varones desempeñen este tipo de oficios de manera más abierta. Así, la participación de los varones en un trabajo tradicionalmente asociado a las mujeres ocurre en muchos casos por razones económicas, aunque también, como se comprobó con los testimonios, ese trabajo creativo artesanal puede ser realizado por gusto personal más que por la remuneración económica que puede representar. En cada una de las comunidades estudiadas, las nociones de lo masculino y femenino varían, y podemos decir que en cada comunidad existe un discurso “local”, con respecto a los roles que tanto varones como mujeres deben ocupar en ese espacio cultural, y con ello las actividades en las que pueden desarrollar sus habilidades.

En algunas comunidades los hombres ya trabajaban con la técnica de pedal en la producción textil y del rebozo p'urhepecha, pero en algunos casos, algunos han comenzado a incursionar en el tejido en telar de cintura. En ciertos casos colaboran

algunos en parte de los procesos y rara vez se involucran de forma total o la producción de una pieza completa de la rebocería. En el caso de las mujeres, suele verse como “natural” su participación predominante en esta área laboral. Estas actividades son así parte de su rol en la comunidad. Sin embargo, los hombres no tienen la misma imagen en ese campo: se han integrado por la fuerza del mercado, como se ha mencionado, o en algunos casos asociados a reivindicaciones culturales, se involucran en estas actividades con un cierto grado de “clandestinidad” y de transgresión de los roles predeterminados.

Al realizar nuestro trabajo de campo en las comunidades mencionadas en este escrito, nos dimos cuenta que en algunas comunidades el trabajo textil está restringido para los varones. Por ejemplo, en Turícuaro no encontramos ningún hombre que se dedique a tejer, o que interviniera en el trabajo de empuntado, aunque algunos varones se dedican a hacer punto de cruz en servilletas, delantales y otros textiles. En un caso que observamos, una familia completa se dedica al trabajo textil y el padre y los hijos bordan también, como complemento a sus ingresos, debido a que su sueldo como músicos no les es suficiente para subsistir. Otro caso, aunque excepcional, es un señor que se dedica a hacer delantales, él no puede comunicarse debido a que es sordo mudo, y por esta razón no logra conseguir ningún otro tipo de trabajo, ante lo cual ha encontrado su medio de vida en el bordado.²⁴² Pocas personas en Turícuaro saben que estos hombres saben bordar. Y que no es una actividad de la que le informen a otras personas, se explicó, porque en esa comunidad es muy mal visto que los hombres intervengan en este tipo de labores. Por distintas circunstancias, puede decirse, los varones tienen que superar gran cantidad de prejuicios para poder ganarse la vida por medio de este tipo de actividades estereotipadas. Esta tendencia se repite en otros casos analizados en las demás comunidades.

De manera general, se confirmó que en Cocucho, en el municipio de Charapan, tanto hombres como mujeres hacen blusas en punto de cruz llamadas huamangas o *camisas*; en Huancito e Ichan, en la Cañada cerca del municipio de Chilchota, y Janitzio en lago de Pátzcuaro, muchos hombres cosen delantales en punto de cruz. En Cuanajo, municipio de Pátzcuaro, Tirindaro en Zacapu, San Jerónimo

²⁴²Conversación informal con Edelmira Valdez Gómez originaria de Turícuaro.

Masculinidades, trabajo textil y usos simbólicos del rebozo en la región P'urhepecha de Michoacán

Purenchecuaró, y Santiago Azajó en Coheneo hay hombres que elaboran fajas en telar de cintura, mientras que en San Felipe de los Herreros otros hacen camisas, manteles o blusas deshiladas. En Uruapan y Pátzcuaro, para las fiestas de los barrios existen jóvenes que se han dedicado a hacer *xirijtakuas* (nahua o enredo muy plisado en la parte de atrás usado por la mujer P'urhepecha), y muchos hombres más elaboran algunas prendas que son parte de la indumentaria tradicional de la mujer P'urhepecha, e inclusive hay quienes se precian de saber hacer todo el traje completo.

Para el caso de la participación de los varones en el tejido de telar de cintura, resulta muy transgresor de las costumbres en algunas comunidades, porque el tejido es algo que está tan íntimamente vinculado a lo femenino, y a las asociaciones de corporalidad, que cualquier hombre que se acerque a hacer este oficio es muy mal visto. Es decir, el ser hombre es un conjunto de ideas a las que corresponden varios requisitos por cumplir, entre los cuales sobresale, entre otros, la representación de la masculinidad a través de los movimientos del cuerpo: “caminar como hombre, sentarse, pararse, actuar como hombre”. La construcción de la masculinidad P'urhepecha no se salva de estas normas de conducta, que son conocidas en numerosas comunidades y no solo las indígenas.

¿Por qué solo en Ahuiran participan abiertamente los varones en el trabajo textil?

De las cuatro comunidades reboceras, Ahuiran, Aranza, Anagahuan y Turícuaro, solo en las dos primeras vemos una participación de varones en la fabricación de un rebozo, aunque hay reconocimiento público de la labor en una pero en la otra no. El caso de Ahuiran es por ello emblemático. En Aranza, en cambio, el tejido es una labor complementaria, indistinta entre hombres y mujeres en algunos casos y en muchos otros ellos se dedicaban a tejer de forma esporádica.

En Ahuiran, la producción y venta de rebozos es una de las principales fuentes de subsistencia. ¿Por qué solo en Ahuiran se encuentran varones decorando rebozos? Según lo que pudimos observar, esta comunidad se benefició enormemente de una renovada demanda de la prenda por parte del mercado extra-regional. Con el

Masculinidades, trabajo textil y usos simbólicos del rebozo en la región P'urhepecha de Michoacán

fomento de la actividad por Casa de Artesanías, la rebocería se convirtió en un negocio lucrativo en donde la principal ventaja en la competitividad era aumentar la producción de ese producto. Con ello era necesario aumentar la mano de obra. Sobre todo las familias tenían la oportunidad de participar en ferias y mercados fuera de los entornos regionales p'urhepechas, y en el seno de estas fue que los varones pudieran comenzar a trabajar en la rebocería, de forma paulatina, acompañados siempre por una mujer.

La situación geográfica de las comunidades reboceras es determinante a la hora de establecer los puntos de venta y distribución de los rebozos. Mientras que Ahuiran no solo logra abastecer a los principales centros comerciales de la región p'urhepecha como son los municipios de Cherán, Paracho y Uruapan, sino que su producción de rebozos llega a venderse a varias comunidades fuera de la Meseta, como son Santa Fe de la Laguna, San Andrés Tzirondaro, en la zona lacustre o Huancito, Ichán, y Tacuro en la Cañada.

En Angahuan, aunque los rebozos de lana y algodón son muy atractivos para los mercados externos estos no representan la misma demanda que los rebozos de Ahuiran, al mismo tiempo no logran llegar a las mismas comunidades. Caso similar es el de Turícuaro, en donde la producción está constreñida a las necesidades de consumo de la propia comunidad y de las comunidades vecinas, las cuales se caracterizan por tener un bajo poder adquisitivo.

El hecho de que Ahuirán presente una demanda de rebozos tan alta es un factor determinante en la inclusión de los varones al oficio, sin que en todos los casos signifique una opción deseada para los mismos. Una tendencia que se observó es que varios hombres p'urhepechas empiezan a dedicarse al trabajo textil como una de las “últimas” opciones a las que recurren ante la falta de ingresos. Los hombres que participan en la elaboración de rebozos o alguna otra rama del trabajo textil reciben comúnmente un ingreso complementario y gozan de un flujo constante de trabajo debido a la demanda de ropa tradicional. Esta labor es una alternativa ante la reducción de otras fuentes de empleo y cambios en las formas de subsistencia. Y ya que hay una gran cantidad de comunidades dedicadas a elaborar ropa confeccionada manualmente, también sería interesante analizar con más detalle las

Masculinidades, trabajo textil y usos simbólicos del rebozo en la región P'urhepecha de Michoacán

aportaciones generacionales en el ramo, para así dilucidar las viejas y las nuevas aportaciones creativas en este rubro en cada comunidad.

Pese a que existe, como se decía, un aspecto “transgresor” con respecto a los nuevos roles de los varones en el trabajo textil en las comunidades más conservadoras, como Ahuirán, Angahuan y Turícuaro, en Aranza el proceso parece menos transgresor. Tal vez lo anterior está asociado a la “pérdida” de valores culturales asociados a lo P'urhepecha, y la gradual castellanización que vivió esta comunidad, o se trate de algo mucho más antiguo. Sea como sea, en esta comunidad la participación de los varones en el tejido es muy activa, y adquiere matices singulares por su apertura actual.

La participación de los varones en la producción textil de Aranza ha servido para la conservación de una técnica textil muy propensa a la desaparición, el tejido de *Patakua*. En San Francisco Uricho, por otra parte, destaca el trabajo de entorchado de rebozos, que en su momento fue una técnica usada indistintamente por hombres y mujeres, pero que dejó de usarse y comenzó a ser rescatada por un hombre que obtiene su sustento de otras actividades.

En Aranza y San Francisco Uricho, los varones se introdujeron en el trabajo textil de forma voluntaria y por iniciativa propia. Esta diferenciación en las dinámicas de aprendizaje y sociabilización de los varones en esa labor ha permitido que aprendan y conserven técnicas que resultan complejas y poco rentables por la relación tiempo invertido-ganancia.

Estos ejemplos son expresión las subjetividades que existen con respecto a la construcción de un discurso en torno al género dentro de las comunidades P'urhepechas. Con ellos se demuestra que en cada comunidad las concepciones acerca de lo que los hombres pueden y se les permite hacer varían, produciéndose una confrontación entre las prácticas y las generalizaciones o los estereotipos simplistas. Al mismo tiempo, a las aportaciones del trabajo de las mujeres se suma la de los hombres en la conservación de un aspecto cultural p'urhepecha, como es el caso de la indumentaria tradicional que es confeccionada con diversas técnicas y estilos.

Masculinidades, trabajo textil y usos simbólicos del rebozo en la región P'urhepecha de Michoacán

Pese a la transgresión y con los matices de clandestinidad que el trabajo textil pueda representar en algunas comunidades, algo es claro, existe una tendencia creciente a la incorporación de los varones a estos oficios. Algunos varones que desde hace muchos años se dedicaban a elaborar indumentaria, que se han permitido mostrar su trabajo más abiertamente. Los casos varían, pero hay una participación creciente de los varones en estos oficios. Los hombres también se desenvuelven en otras actividades asociadas a la mujer P'urhepecha, solo que de forma más discreta y menos visible en algunos casos que las mujeres, que desde hace mucho tiempo han participado en trabajos que realizan los hombres.

El rebozo, una constante entre lo viejo y lo nuevo

La motivación principal para realizar este proyecto de investigación fue el interés de acercarnos a un trabajo, el trabajo textil, que representa parte del acervo cultural e identitario de México, y de los diferentes grupos que conforman esta nación. Al conocer mejor las variantes en la manufactura del rebozo p'urhepecha nos dimos cuenta que esta prenda ha adquirido, a lo largo de los años, un carácter simbólico extraordinario.

Al relacionar esta prenda con aspectos de la construcción de un discurso en torno al género, nos dimos cuenta que su uso representa buena parte de un discurso interiorizado, vinculado estrechamente con aspectos de la vida cotidiana. Pese a los cambios en las dinámicas de sociabilización en las distintas comunidades, el observar los usos actuales del rebozo es una herramienta útil para conocer o interpretar algunos de los significados de formas simbólicas muy antiguas de convivencia, como son el cortejo entre las parejas, el contacto físico entre madres e hijos al amamantar, y ahora expresiones como la de la prenda como muestra de una relación iniciada entre jóvenes y legitimada incluso en algunas fiestas populares. Cuanto algunos varones portan un rebozo o este es puesto a su cuidado, esto es sinónimo del tener pareja, y con ello se está cumpliendo con un rol de masculinidad heterosexual, impuesto socialmente desde el patriarcado. Con ello los varones se relacionan, con el resguardo del rebozo, a través de las reglas patriarcales; es decir, el rebozo es un vínculo entre hombres y mujeres que comparten una relación afectiva.

En esos casos analizados, logra verse como el rebozo es una prenda que se inserta dentro de la cultura y tradiciones de un grupo indígena, a tal grado que es utilizada para marcar pautas de sociabilización entre hombres y mujeres. El rebozo, antiguamente, se utilizaba como un vínculo afectivo entre un hombre y una mujer ante la imposibilidad de contacto corporal. Hoy en día, muchas de las dinámicas en las comunidades han cambiado, marcando una mayor apertura y mayor contacto físico y en público. Muchas prácticas muestran una búsqueda de mayor equidad

Masculinidades, trabajo textil y usos simbólicos del rebozo en la región P'urhepecha de Michoacán

también en la interacción; por ejemplo, varones de contextos P'urhepechas que han comenzado a *abrazar* a los niños con el rebozo, como es el caso de Angahuan.²⁴³

El rebozo p'urhepecha es también usado por varones jóvenes como rasgo identitario, esto en consonancia con otro gran fenómeno dentro del contexto P'urhepecha que es una reivindicación de carácter étnico e identitario que se ha venido dando desde la década de 1970 y con mayor fuerza durante los años ochenta.²⁴⁴ Como parte de este movimiento se han creado algunos símbolos, como es una bandera que representa a todas las comunidades y que se emplea junto a un discurso en pro de la reivindicación cultural. Por medio de este movimiento cultural se ha mostrado un deseo exacerbado de rescate de lo antiguo, casi nostálgico. Algunos jóvenes que residen en comunidades o a localidades que en algún momento contaron con una mayor influencia cultural P'urhepecha buscan también expresar su etnicidad por medio de la ropa tradicional que se utiliza en esas comunidades originarias, y como manifestación de una mayor apertura social se han permitido usar el rebozo. Así, en diferentes eventos culturales p'urhepechas hemos visto jóvenes que usan rebozos de diferentes clases como bufanda.

²⁴³ Entrevista a Edelmira Estrada Basilio, 22 de julio de 2015.

²⁴⁴ Jasso Martínez Ivy Jacaranda, "Las demandas de las organizaciones purhépechas y el movimiento indígena en Michoacán", en: *Revista Limina R. Estudios Sociales y Humanísticos*, núm. 1, vol. VIII, año 8, Junio 2010, San Cristóbal de las Casas, Chiapas México, p. 66.

Masculinidades, trabajo textil y usos simbólicos del rebozo en la región P'urhepecha de Michoacán

Bibliografía

Alcalá, Jerónimo, *Relación de las ceremonias y ritos y población y gobierno de los indios de Michoacán*, México, Balsas, 1977.

Butler, Judith, “Actos per formativos y constitución del género; un ensayo sobre fenomenología y teoría feminista”, en: Sue-Ellen Case (Editoras), *Performing feminits critical theory and theatre*, Jonhs Hopkins University Press, 1990.

Artesanía de Tarecuaro y Turícuaro. Tarecuaro ka Turikuaru ukata ambe, México, Casa de las Artesanías del Estado de Michoacán, 2004.

Arqueología Mexicana, Atlas de Textiles indígenas, edición especial núm. 55, Abril 2014.

Calderón, Molgora, Marco Antonio, *Historias, procesos políticos y cardenismo*, México, Colegio de Michoacán, 2004.

Cárdenas. María Luisa, entrevista con Rafaela Luft, Directora el FONART, “La melodía de los artesanados, en: *Alebrije Monstro de Papel*, suplemento de la revista *Artes de Mexico, El rebozo*, núm. 90, Agosto-Septiembre 2008.

Cortes. Máximo, Juan Carlos, Baltazar Chávez Gerardo, “El Corpus Cristi en un pueblo de la sierra P'urhépecha. Noticia hemerográfica de la fiesta de Paracho,

Masculinidades, trabajo textil y usos simbólicos del rebozo en la región P'urhepecha de Michoacán

1902", en: *TZINTZUN, Revista de Estudios Históricos*, núm. 52, julio-diciembre de 2010.

Calderón de la Barca, Madame, *La vida en México durante una residencia de dos años en ese país*, México, Porrúa, 1990.

Luft, Dávalos, Rafaela, "Ocumicho. Donde el diablo se le saca juego", en: *Arqueología Mexicana*, núm. 9, vol. III, Agosto-Septiembre 1994.

Leticia Reina (Coordinadora), *Los retos de la etnicidad en los estados-nación del siglo XXI*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Instituto Nacional Indigenista, 2000.

Engels, Federico, *El origen de la familia, la propiedad privada y el estado*, 2° edición, México, Quinto sol, 2007, p.34.

Enrique, Serrato, Carreto, *Regiones indígenas de México*, CDI, Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, México, 2006.

Fontela, Marta, "¿Qué es el patriarcado?", *Diccionario de estudios feministas*, Editorial Biblos 2008, consultado en línea por última vez 19 de Octubre de 2015 en: www.mujeresenred.net/spin.php?article1396

Facio, Alda, Lorena Fries, "Feminismo, género y patriarcado", en: *Academia. Revista sobre enseñanza en Derecho de Buenos Aires*, año 3, número, 6 primavera de 2005, pp. 269.

Masculinidades, trabajo textil y usos simbólicos del rebozo en la región P'urhepecha de Michoacán

Giménez, Gilberto, "Identidades étnicas y estado de la cuestión", Leticia Reina (Coordinadora), *Los retos de la etnicidad en los estados-nación del siglo XXI*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Instituto Nacional Indigenista, 2000.

Hernández, Óscar Miguel, "Debates y aportes en los estudios sobre masculinidades en México", en *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, vol. XXIX, núm. 116, Zamora, Colegio de Michoacán, 2008.

Jasso, Martínez, Ivy Jacaranda, "Las demandas de las organizaciones p'urhepechas y el movimiento indígena en Michoacán", *Ra Ximhai*, mayo-agosto, año 6, núm. 2, Universidad Autónoma Indígena de México en Mochicahui, El Fuerte Sinaloa, 2010.

Jiménez, Guzmán, Ma. Lucero y Tena Guerrero Olivia (Coordinadoras), *Reflexión sobre la masculinidad y el empleo*, Cuernavaca, UNAM, Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias, 2007.

Méndez Agustín, Ma. Roslaine, Chávez Cervantes Felipe, Gómez Bravo Lucas,, "Fiestas y Tradiciones. El matrimonio en San Andrés Tziróndaro comunidad p'urhepecha de la región lacustre del lago de P'atzcuaro", en: *Universidad Michoacana revista trimestres de ciencia, arte y cultura*, Morelia Michoacán, Octubre-Diciembre 1991.

Moctezuma, Yana, Patricia, *Artesanos y artesanías frente a la globalización: Zipiajo, Patamban y Tonalá*, México, El Colegio de San Luis, 2002.

Masculinidades, trabajo textil y usos simbólicos del rebozo en la región P'urhepecha de Michoacán

Monsiváis, Carlos, "Crónica de aspectos, aspiraciones, cambios, arquetipos y estereotipos de la masculinidad", en: *Desacatos*, núm. 15-16, otoño-invierno de 2004.

Núñez, Noriega, Guillermo, "La heterogeneidad de la experiencia homoerótica, más allá de la subjetividad homosexual", en: *Disidencia sexual e identidades sexuales y genéricas*, Consejo Nacional para la Prevención de la Discriminación, México, 2006.

Núñez, Noriega, Guillermo, "Hombres indígenas, diversidad sexual y vulnerabilidad al VIH-Sida: una exploración sobre las dificultades académicas para estudiar un tema emergente en la antropología", en *Desacatos. Revista de Antropología Social*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, CIESAS, núm. 35, enero-abril 2011.

Núñez, Noriega, Guillermo, *¿Qué es la diversidad sexual? Reflexiones desde la academia y el movimiento ciudadano*, Quito, Ecuador, Ediciones Abya-Yala, 2011.

Parrini R. Rodrigo, "Apuntes acerca de los estudios de masculinidad. De la hegemonía a la pluralidad, consultado en línea en: www.eurosur.org/FLACSO/apuntesmasc.htm el 17 de Marzo del 2016.

Patricia, Ponce, "Masculinidades diversas", en: *Desacatos. Revista de Antropología Social*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, CIESAS, núm. 16, Otoño-Invierno, México, 2004.

Ponce, Patricia, "Sexualidades costeñas", en: *Desacatos. Revista de Antropología Social*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, CIESAS, Primavera-Verano 2001, *Saberes y razones*, pp. 271-272.

Masculinidades, trabajo textil y usos simbólicos del rebozo en la región P'urhepecha de Michoacán

Pérez, Monfort, Ricardo, "Un nacionalismo sin nación aparente. (La fabricación de lo "típico mexicano" 1920-1950) en: *Política Cultural*, núm. 12, Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Xochimilco, México, 1999.

Ramírez, Garayzar, Amalia, "El rebozo Purhépecha", en: Verónica Oikión Solano Coordinadora, *Manos michoacas*, México, El Colegio de Michoacán, Gobierno del Estado de Michoacán, Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 1997.

Ramírez, Garayzar, Amalia, "Indumentaria de fiesta y cotidiana de los P'urhepechas", Francisco Martínez y Álvaro Ochoa Serrano (Editores), *Espacios y saberes en Michoacán*, México, Casa de la Cultura del Valle de Zamora, ediciones Palenque/Editorial Morevallado, 2012.

Rodríguez, Shadow, María J. *La mujer Azteca*, México, UNAM, 4° edición, 2000.

Rufino, Díaz, Cervantes, "La perspectiva de género en la comprensión de la masculinidad y la sobrevivencia indígena en México", en: *Agricultura, sociedad y desarrollo*, vol. II, núm. 3, Julio-Septiembre 2014, Colegio de Posgraduados Texcoco, Estado de México.

Lamas, Marta, "Diferencias de sexo, género y diferencia sexual", en: *Cuicuico*, enero-abril, año/vol. 7, núm. 18, Escuela Nacional de Antropología e Historia, Distrito Federal, México, 2000.

Leco, Tomas, Casimiro, *Migración indígena a Estados Unidos. Purhépechas de Burnsville Norte Carolina*, México, UMSNH, Instituto de Investigaciones México-Estados Unidos, Coordinación de la Investigación Científica, Secretaria del Migrante Michoacán, Facultad de Historia de la UMSNH, 2009.

Masculinidades, trabajo textil y usos simbólicos del rebozo en la región P'urhepecha de Michoacán

Lumholtz Carl, *El México desconocido: cinco años de exploración entre las tribus de la Sierra Madre Occidental, en tierra caliente de Tepic y Jalisco y entre los Tarascos de Michoacán*, Tomo II, traducción de Balbino Dávalos, México, Ediciones Culturales de Publicaciones Herrerías, 1981.

Olivier, Guilhem, "Homosexualidad y prostitución entre los nahuas y otros pueblos del posclásico", en: Pilar Gonzalbo Aizpuru Dir., *Historia de la vida cotidiana en México*, Tomo I, Pablo Escalante Gonzalbo Coord., México, Fondo de Cultura Económica, Colegio de México, 2004.

Vázquez León Luis, *Ser indio otra vez, la purhepechización de los Tarascos serranos*, México, Concejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1992.

Yasumura Naoki, "Polifonía en la construcción de lo Purépecha. Un caso de la política de identidad", Carlos Paredes Martínez, Marta Terán (Coordinadores) *Autoridad y gobierno indígena en Michoacán*, Vol. II, México, El Colegio de Michoacán, Centro de Estudios Superiores en Antropología Social, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2003.

Sara Martín, "Los estudios de Masculinidad" en: Meri Torras editora, *Cuerpo e identidad*, Barcelona, Ediciones UAB, 2007.

Saltzman Janet, *Equidad y género*, Madrid, Cátedra Universidad de Valencia, Instituto de la Mujer, 1992.

Zavala Jacinto Agustín, *Mitología y modernización*, México, Colegio de Michoacán, 1988.

Masculinidades, trabajo textil y usos simbólicos del rebozo en la región P'urhepecha de Michoacán

Zárate Hernández José Eduardo Editor, *Barthelemy en la Meseta. Paisajes, quehaceres y luces p'urhépechas. Juatarhu Inchakutini. Erangarhikuecha, anchekuarhikua ka meremerejkukuap'urhépecha*, México, El Colegio de Michoacán, Gobiernos del Estado de Michoacán, 2008.

“Julia Ramírez, símbolo de las reboceras de Paracho; homenaje póstumo” en: *El sol de Morelia*, 31 de Marzo de 2009, consultado en línea por última vez el 22 de Noviembre de 2015 en, <http://www.oem.com.mx/esto/notas/n1105030.htm>

Romero Giordano Carlos, “Fondo reservado de la colección de textiles del Museo Nacional de Artes e Industrias Populares “, en *México en el Tiempo*, Octubre-Noviembre 1994, p. 26.

Consultado en línea por última vez el día 22 de Enero de 2016 en: <http://www.fomentoculturalbanamex.org/gmap/ramas-artesanales>

Entrevista realizada por Lourdes Zavala a la hija de Lupita Martínez Arguello, “Lupita Martínez de Arguello”, en: *Ukata Revista de la Casa de las Artesanías de Michoacán*, núm. 53 Abril-Junio 2009.

La población hablante de lengua indígena de Michoacán de Ocampo, México, INEGI, 2004.

Lechuga Ruth *El traje indígena de México, su evolución, desde la época Prehispánica hasta la actualidad*, México, Panorama Editorial, 1991, pp. 166-167.

Masculinidades, trabajo textil y usos simbólicos del rebozo en la región P'urhepecha de Michoacán

Entrevista a Edelmira Estrada Basilio, originaria de Turícuaro, municipio de Nahuatzen, Michoacán, el 22 de julio de 2015.

Jasso Martínez Ivy Jacaranda, "Las demandas de las organizaciones purhépechas y el movimiento indígena en Michoacán", en: *Revista Limina R. Estudios Sociales y Humanísticos*, núm. 1, vol. VIII, año 8, Junio 2010, San Cristóbal de las Casas Chiapas México, p. 66.

Ramírez Garayzar Amalia, *Tejiendo la identidad. El rebozo entre las mujeres purhepechas de Michoacán*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Dirección General de Culturas Populares, 2014.

ENTREVISTAS REALIZADAS. Informantes.

Ahuirán, Paracho

Ignacio Nuci Morales

Cecilia Bautista Caballero

Feliciano Silva Bautista

Guadalupe Rodríguez Bautista

Angahuan, Uruapan.

Beatriz Soto Soto

Florencia Soto Soto

Aranza, Paracho

Esperanza Valencia Mora

Masculinidades, trabajo textil y usos simbólicos del rebozo en la región P'urhepecha de Michoacán

Jaime Manuel Equihua

Oliva Hernández

Morelia

L.C.I. Gerson Nery Rodríguez, Subdirector del Centro de Investigación y Documentación sobre Artesanías y Arte Tradicional en Michoacán, del Instituto del Artesano Michoacano, en Morelia, 11 de noviembre de 2016,

Santa Fe de la Laguna, Quiroga

Ileri Uacuz Dimas de Santa Fe de la Laguna, Municipio de Quiroga Michoacán.

Adrián Pérez Gonzales

Adolfo Bautista Ramírez

Edgar Alejandro Pérez

Turícuaro, Nahuatzen

Edelmira Estrada Basilio

Rick Valdez Nepumuceno

Edelmira Valdez Gomes