



CENTRO DE ESTUDIOS SOCIOLÓGICOS
Programa Interdisciplinario de Estudios de la Mujer
Maestría en Estudios de Género

**Mujeres esposas de migrantes y su participación en los espacios públicos
El caso de la comunidad indígena purépecha de Angahuan – Michoacán –
México**

Tesis presentada por

Ana Lucía Torres Castillo

Comité de tesis

Director

Manuel Ángel Castillo García

Lectoras

Gail Mummert Fulmer
Soledad González Montes

México D. F., Mayo de 2008.

“La vida no es un sendero; la vida es una red de sendas intransitadas, porque nos limitamos a las más cercanas y despejadas”.

Joan Chittister
Doce momentos en la vida de toda mujer

Índice

Introducción	
Mujeres que permanecen en la comunidad: la vida cotidiana en la ausencia	1
Capítulo 1	
Acercamiento al estudio	11
1.1. Tipo de estudio	11
1.2. Significado de la investigación y objetivos	11
1.3. Supuestos de trabajo	17
1.4. Planteamiento metodológico y universo de estudio	23
Capítulo 2	
Angahuan, comunidad de migrantes: una perspectiva de género en la reflexión teórica sobre el proceso migratorio	37
2.1. El proceso migratorio desde una perspectiva de género: construyendo un acercamiento para el estudio	38
2.1.1. Cronología de una perspectiva de género en el estudio de las migraciones	40
2.1.2. Cuestionamientos centrales	42
2.1.3. Las relaciones de género en las redes sociales y el transnacionalismo	47
2.2. Las relaciones migratorias en las que se inserta el proceso migratorio de Angahuan y sus etapas	51
2.2.1. Programa Bracero 1943 – Erupción del Parícutin	55
2.2.2. Nueva oleada migratoria a partir de la década de los 80	56
2.2.3. Las migraciones desde Michoacán	59
2.2.4. Relaciones forjadas por las migraciones México - Estados Unidos	63
2.3. Recapitulación	69
Capítulo 3	
La construcción de los espacios femeninos y masculinos en el contexto comunitario de Angahuan	71
3.1. Algunas representaciones sociales de lo femenino y lo masculino en el contexto de la comunidad de Angahuan: los espacios privados y públicos	73
3.1.1. Construcción social de los espacios	73
3.1.2. Entretejiendo lo privado y lo público en Angahuan	80
3.1.3. Las mujeres en los espacios públicos	85
3.1.4. Recorrido por los espacios públicos de Angahuan	90
3.2. El proceso migratorio ¿relaciones de género en transición?	106

3.3. ¿Resignifican hombres y mujeres sus prácticas sociales?	110
3.4. Recapitulación	114
Capítulo 4	
Ser mujeres esposas de migrantes y enfrentar la ausencia del cónyuge	117
4.1. Etapa 1: Reconociendo nuestra nueva situación de vida	123
4.1.1. Ahora que soy una mujer sin hombre	129
4.1.2. Jefas de hogar sin reconocimiento	131
4.2. Etapa 2: ¿Qué tengo? ¿Con qué cuento? y ¿Quién soy?	132
4.2.1. Ciclo de vida: relaciones de parentesco y condiciones de residencia	134
4.3. Etapa 3: A veces es mejor pedir perdón que permiso.	139
4.3.1. La residencia y las redes amortiguadoras	141
4.3.2. Espera de las remesas y generación de recursos	142
4.3.3 Control social y autocontrol	145
4.3.4 Toma de decisiones y autonomía	149
4.3.4.1. Toma de decisiones estratégicas	151
4.3.4.2. Toma de decisiones prácticas	156
4.3.5. Participación en los espacios públicos	158
4.3.5.1. Participación comunitaria	160
4.3.5.2. Participación eclesial	163
4.3.6. Acciones colectivas	165
Conclusiones	
“Ahora que él se ha ido al otro lado”	171
Bibliografía	183
Anexos	197
Glosario	198
Entrevista Semi estructurada Dirigida a mujeres de migrantes en la comunidad de Angahuan - Michoacán	201

Índice de cuadros y mapas

Cuadro 1: Caracterización de las mujeres esposas de migrantes	34
Cuadro 2: Clasificación colectiva de los espacios públicos de Angahuan	92
Mapa de Angahuan: Clasificación colectiva de los espacios públicos	93
Cuadro 3: Cargos religiosos en la comunidad de Angahuan	105

Introducción

Mujeres que permanecen en la comunidad: la vida cotidiana en la ausencia¹

No hace falta llegar hasta arriba del cerrito para que la mirada se amplíe, los oídos se abran y se puedan percibir los olores a tierra mojada y a leña que arde. Se abarca el pueblo entero con sus techos de dos aguas, unos de lámina y otros cuantos todavía de tejamanil, que se extienden hasta donde se levanta otro cerro o donde los pinos se agrupan siempre verdes, como queriendo alcanzar el cielo.

El sonido de las sierras que comienzan a partir las tablas, el golpeteo de martillos sobre los clavos y las voces de las mujeres abren el amanecer. Son ellas las que desde los altavoces, amarrados a altos palos de madera que sobresalen de los tejados, van invitando a la vida con sus anuncios: “que ya se mató una res y se vende carne fresca”, “que el atole de arroz de naná Florencia es el mejor”, “que en la esquina de la plaza hay pancita para el almuerzo”, “que las inscritas en el programa se presenten a las once en la pérgola para recibir despensa”.

“María, Juana, Delfina, Elena, Cecilia, Crispina, Lupita, Refugio, Lucrecia...” una lista de nombres que parece interminable resuena una y otra vez en el viento frío, al mismo tiempo que otras, pintando con el color de sus

¹ Agradezco el enorme aporte de Mercedes Escobedo y Mónica Gallástegui de la asociación civil Ta'Jurita para entretener esta historia y presentarla en esta sección de la investigación. Sus vivencias y cercanía en torno al fortalecimiento de los procesos comunitarios en la comunidad de Angahuan fueron la plataforma ideal para enmarcar mis inquietudes sobre las mujeres esposas de migrantes y plasmar los rostros de tantas mujeres. En este esfuerzo se recoge la observación del trabajo de campo realizado en Angahuan con la sensibilidad y la experiencia de diez años de Ta'Jurita en el trabajo de desarrollo humano que han realizado.

trajes las calles, ya caminan en grupo hacia la iglesia para empezar el rosario y algunas más van al molino a que les muelan su nixtamal.

Junto al fogón, desde antes de que salga el sol, Leonarda envuelve con hoja de maíz las bolas de masa, las korundas que serán el alimento de esa mañana y de los días siguientes, hasta que alcancen. Las que había guardado el día de la fiesta ya se terminaron. A un lado, sus hermanas y una de sus cuñadas echan tortillas sin hablar. El humo envuelve el ambiente y los niños van entrando llamados por el olor y el hambre, el más pequeño no se ha movido de allí desde ayer. En las noches frías, desde que se fue Ramón, Leonarda se queda con él en la cocina porque dice que ahí nunca se acaba el calor.

Este niño le produce una especial ternura porque es el que todavía no conoce a su papá y desde que comenzó con sus primeras palabras ya dice “Oregon”. El que le sigue estaba muy chiquito cuando se fue, pero todavía se acuerda de cuando llegaba en las noches del aserradero y se sentaba con todos alrededor del fuego acariciando al gato gris que ya se murió. Los más grandecitos y las niñas sí preguntan más por él y dicen de vez en cuando que cuánto falta para que regrese.

Hace dos años y medio que se fue Ramón, primero llegó a California, pero ahora dice que está en Oregon y que trabaja en un restaurante. Se marchó cuando lo convencieron sus sobrinos que ya habían viajado al norte por segunda vez. Le dijeron que no era mucho lo que tenía que pagar al “coyote”, porque lo conocían y era del mismo pueblo, pero a la mera hora le pidieron más y Leonarda le tuvo que mandar todo lo que tenían para que pagara y lo dejaran pasar, porque ya llevaba varios días escondido en la frontera y decían que hasta se podía asfixiar. Después de eso, a él ya no le quedó otro remedio que dejarla trabajar armando caja², aunque fuera por un tiempo, porque si no, de dónde iban a comer los niños mientras él podía

² Véase Anexo No. 1: Glosario

mandar algo. Lo bueno es que sus padrinos le prestaron para que pagara el parto y que todo salió bien.

De vez en cuando Leonarda sabe de él, especialmente los domingos, cuando con otras mujeres se va a la tienda que tiene teléfono. Allí espera con paciencia una, dos, tres y hasta seis horas, sabiendo que es el día que suena y suena ese timbre y a muchas les hablan sus esposos desde fuera. Espera y escucha para ver si naná Clemencia dice su nombre y mientras espera, oye de repente las conversaciones de las otras que, en su lengua purépecha, no dejan de hablar a veces entre sollozos: “que ya no le alcanza el dinero que le mandó porque ya pasaron dos meses”, “que no le entienden en el banco y no le quieren dar nada”, “que si se puede comprar zapatos para la fiesta”, “que los niños no le hacen caso y uno ya no quiere ir a la escuela”. Y siempre la inevitable pregunta de cuándo vas a regresar.

Allí, esperando la llamada del teléfono, fue donde se enteró del esposo de Socorro que se murió en “el norte” después de que ya había logrado pasar. Sus hijos no le querían decir nada para que no sintiera más dolor, pero lo tuvieron que hacer porque para traer el cuerpo tenían que pedir una carta a la autoridad y necesitaban que ella pusiera su firma, aunque no sabe escribir. Las que lo comentaron mientras esperaban como ella, dijeron que hasta se puso enferma, pero como tiene hijos ya grandes y muchas nueras que le ayudan, pues que no le fue tan mal; además, ya se consoló de que siquiera está sepultado en su tierra y puede llevarle flores al camposanto del pueblo.

Junto a muchas otras, Leonarda se siente nueva en esta vida y le gusta aprender de las que ya llevan más tiempo solas, por eso escucha a las que platican en el teléfono y por eso también se va a visitar a las vecinas cuando salen sus suegros, porque cuando están allí en su casa, nada más se están fijando a dónde va. Saben que Ramón sólo le dio permiso para ir al mandado, a la escuela y a algunas faenas de la Iglesia. A ella le hubiera gustado quedarse mejor con su mamá, que también está sola, pero él no quiso. Lo que sí estuvo bien fue que la dejara aparte, en el mismo solar de sus suegros pero con su cuartito y su cocina que, dijo que eran por mientras, porque cuando

terminaran de pagar las deudas iban a empezar a construir una casa de material.

Hay domingos en los que al regresar a su casa lleva consigo sus sentimientos y los de las otras mujeres que comparten la ausencia en silencio, entonces se pregunta que cuándo se llegará el día en que Ramón le empiece a mandar más, como los esposos de las hijas de Doña Eulalia, que ya hasta colaron su casa cada una y dejaron un cuartito para la tienda o para algún otro negocio.

Piensa también que gracias a Dios que hasta ahora ninguno de sus hijos se ha enfermado, como el niño de su madrina que está tan malito ya desde antes de que su esposo se fuera y que casi todo lo que recibe se le va en comprar medicina y... sola con tanto chiquillo.

Se acuerda de cuando ella y Ramón platicaban recién pasó la boda y él le decía que no, que él no se iba a ir lejos porque no quería que le pasara lo de a su compadre, que cuando volvió ya sus hijos ni lo conocían. Piensa y se dice a sí misma que se va a pasar rápido y que a lo mejor cuando venga para la fiesta, que dice que este año sí va a venir, se queda ya para siempre, no le hace que sigan en su casa de madera.

A veces se le hace difícil hacerla de papá y mamá, “porque a uno no le hacen caso”, dice, sobre todo los más grandecitos que ya andan tomando los sábados desde temprano y se empiezan a ir por el mal camino. “Uno no les puede decir nada”, como que no tiene la misma autoridad. También encuentra dificultades con eso de la escuela... Leonarda sólo llegó a tercero y con su esposo platicaba de que les gustaría que sus hijos sí acabaran por lo menos la primaria, pero ahora que no está..., ya ni Roberto ni Crispín quieren estudiar y todos los días dicen que mejor se van a hacer caja para ganarse unos pesos. Por más que Leonarda trata de convencerlos ya ni la oyen, sí es cierto que falta la voz del papá.

Pero el camino de regreso en esos domingos nublados se hace corto para tantos pensamientos y no queda mucho tiempo para rondar en las preocupaciones porque ya tiene que llegar a ver si alcanza el agua para bañar a los niños, por lo menos a los más chiquitos, que son los que andan sucios casi desde hace quince días. Lo bueno es que cuando llueve no hay tanta tierra suelta y además se puede juntar más agua en las cubetas y con lo que sobra hasta se lavan la ropa y los trastes. Luego, darles de comer, que siempre tienen hambre y si el tiempo está bueno, ir a juntar capulines que a todos les gustan tanto, aunque dijo una doctora que por eso les había dado diarrea el mes pasado.

Para lo demás queda toda la semana en el tiempo después de ir un rato a la sierra cinta a hacer caja. La pagan barata pero sí alcanza para la comida del diario, que es lo más importante. Con lo que manda Ramón todavía no acaban de pagar lo del parto que tuvo que ser en el hospital de Uruapan porque se andaba poniendo muy mala y la vecina le dijo que se fuera porque si no, se iban a morir los dos.

En las semanas del año, además de hacer la comida temprano después de peinarse y peinar a los niños que van a la escuela, desgranar el maíz, trabajar, lavar y darle una barridita a la tierra suelta, Leonarda se busca su tiempo para tejer un poquito. Su abuelita le enseñó a usar el telar de cintura y cuando le queda algo de dinero compra hilo para ir terminando rebozos de algodón, de acrilán o de legítima lana y llevárselos a naná Aureliana, que tiene su tienda de artesanías en la calle por donde pasan los turistas. Se los paga muy baratos, pero es la única forma de que salgan porque para ir ella a venderlos, no le alcanza el tiempo.

La semana anterior a la celebración del santo patrono del pueblo es muy diferente, hay otras cosas que hacer. María y Vicente, los cargueros de esa fiesta, son sus compadres y tiene que ir, junto con otras mujeres, a ayudar a echar tortilla y hacer las korundas y el churipo. Además, si de veras va a llegar Ramón, también hay que recibirlo y si no viene, pues juntar las fotografías del día que fueron todos a la huerta y pedirle a sus hijos que le escriban unas

letritas con algún recuerdo, para que se lo lleven los otros que también están en Oregon. Dicen que hay muchos que hablan purépecha por allá.

Para la fiesta patronal casi cada año vienen los migrantes, los de Oregon, los de Virginia, los que están en California, en Washington y en otros lados que es difícil aprenderse los nombres. Vienen o mandan dinero para colaborar con los gastos de la fiesta: la comida, los adornos de la iglesia, la música, los trajes nuevos. Algunos es cuando aprovechan para traerse una camioneta y hay quienes las traen llenas de aparatos, que para moler los chiles o televisiones y radios grandes.

La alegría, la incertidumbre y el temor se le juntan, Ramón dijo que ahora sí iba a venir, pero ella supo que mandó dinero a su hermano para que se lo entregara al padre, así es que quién sabe... de todos modos hay que estar lista. Las que ya no tienen deudas pueden usar una parte de lo que les mandan para comprar el traje nuevo y hasta los zapatos para ellas y para los niños. Leonarda sabe coser y su mamá le presta su maquinita, así que aunque el rollo y el saco son los de hace tres años, el delantal sí es de estreno, de un azul muy vivo con bordados claritos para que la falda naranja resalte. El rebozo es el de siempre, pero muy limpio y cuidado.

La tarde anterior a la fiesta muchas mujeres se juntan en la iglesia para arreglar las flores, para adornar con rebozos y frutas las paredes, para preparar al santo patrón que ya está saliendo a peregrinar desde hace nueve días. Hablan y callan también, de la comida, de la lluvia, de los duraznos que ya pesan en los árboles; de los hijos, las cuñadas y las nueras; de los que están ausentes y de los que ya llegaron. Leonarda mejor se calla porque anda pensando cosas.

Después de la fiesta se vio que este año sí llegaron muchos de los que están fuera. A Cayetana, Cristina, Lupe, Virginia y a otras que viven rumbo al volcán, hasta les cambió el semblante y están como si empezaran de nuevo porque sus maridos dijeron que ya se quedaban en el pueblo. Teresa, Regina, María, Florencia, Librada, Silvia y muchas más, los vieron unos días y los

volvieron a despedir. Paula y Natividad ya están tranquilas porque ya saben que los suyos se murieron y ahora no van a esperar. Otras, como Olivia, Carmen y Lucía piensan que mejor hubiera sido que no regresaran más porque después de estos años en el norte, ya no las respetan.

Escuchando las voces de las mujeres que hablan por los altavoces sin parar de anunciar, Leonarda casi no habla, calla sin dejar de envolver las korundas en las hojas de maíz y de vez en cuando pone su mirada en el chiquito que sigue diciendo “Oregon” mientras muerde una tortilla. Ya se gastó lo del mes y todavía no acaba de pagar el parto. El domingo habló con Ramón y le dijo que le va a mandar más porque ya cambió de trabajo. Tal vez para otra fiesta sí va a poder venir y a lo mejor, de tanto nombrarlo, los niños sí se van a acordar de él.

Esta narrativa recoge en el personaje de Leonarda las experiencias de muchas de las mujeres esposas de migrantes, que al igual que ella, enfrentan varios desafíos al estar insertas en los procesos migratorios. Un primer acercamiento a la cotidianidad de la comunidad presenta una serie de problemáticas, de manera que en esta primera mirada a la investigación se esbocen las líneas de análisis.

Esta historia va más allá de la vivencia de una mujer concreta, pretende ser una entrada que sitúe la cotidianidad de las mujeres de la comunidad de Angahuan y las travesías que como esposas de migrantes afrontan. Aquí describo la centralidad de las tareas de cuidado de los hijos y las labores domésticas, las relaciones de parentesco y compadrazgo que entretajan el escenario en el que ellas se movilizan.

Asimismo, intento esbozar algunas de las repercusiones con las que se encuentran al cumplir las funciones de madre y padre, la actitud de los hijos ante la ausencia del padre y su constante labor para preservar la imagen paterna.

Joan Chittister plantea: “La vida no es un sendero; la vida es una red de sendas intransitadas, porque nos limitamos a las más cercanas y despejadas”. Las mujeres esposas de migrantes encuentran que este nuevo escenario de transiciones e incertidumbre las pone frente a sí mismas y a nuevas sendas que están por descubrir, en medio de grandes tensiones entre tradición y cambio, donde son precisamente estas mujeres indígenas las encargadas de custodiar los valores familiares, comunitarios y étnicos. Tal vez es un sendero en el que hay todo por descubrir, aún cuando persiste el mandato a repetir patrones establecidos.

En este clima de incertidumbre que enfrentan las comunidades de migrantes, las mujeres esposas de migrantes viven su cotidianidad en la espera, y en muchas ocasiones enfrentan la ausencia en silencio.

Para plasmar las vivencias de las mujeres esposas de migrantes y localizarlas en sus contextos inmediatos, ordené el presente estudio en cuatro capítulos. En esta introducción he presentado una primera imagen de quiénes son las mujeres entrevistadas. Inicié con esta sección -un tanto más literaria y descriptiva- con la intención de que el lector visualice a las mujeres esposas de migrantes protagonistas de esta investigación y su cotidianidad desde los relatos recogidos y la observación en la comunidad.

Posteriormente, en el primer capítulo realizo un acercamiento a las preguntas de investigación que guiaron este estudio, de tal manera que el lector pueda familiarizarse con el interés central y los supuestos de estudio, al mismo tiempo que conozca la metodología utilizada, así como los criterios de selección de la comunidad y las mujeres entrevistadas.

En el segundo capítulo, hago una reflexión teórica en torno al proceso migratorio como un proceso atravesado por relaciones de género y a Angahuan como una de las comunidades indígenas del estado de Michoacán que se inserta en los flujos migratorios a Estados Unidos.

El interés fundamental en el capítulo tres es hacer un recorrido por las representaciones sociales en el marco de la comunidad purépecha de Angahuan, para ubicar claramente que las categorías de análisis girarán en torno a la construcción de las relaciones de género que van definiendo aquello que los actores interpretan como femenino y masculino, y específicamente el ser una mujer esposa de migrante. Al mismo tiempo, intento esbozar el escenario en el que las mujeres entrevistadas se desenvuelven, delineando no sólo la construcción de los espacios privados y públicos, sino advirtiendo que aquellos pueden cambiar de ser permitido a ser cuestionado o prohibido. Es necesario tomar en cuenta que estamos hablando de una comunidad indígena rural y de origen de migrantes, por lo que intentaré hacer una descripción dinámica de Angahuan como comunidad de migrantes y recuperando a los actores sociales como producto de un sistema social particular, el cual moldea a los individuos y es moldeado por éstos.

En el capítulo cuatro analizaré la información recolectada en el trabajo de campo a partir de la identificación de tres etapas analíticas en el proceso de enfrentarse a la ausencia del cónyuge. Con este fin, detallaré los laberintos de tres mujeres en tanto que casos conductores, pues éstas se ubican en cada una de las tres etapas dependiendo del tiempo de ausencia del cónyuge y las condiciones de vida³ en las que las mujeres se encuentran al momento de la emigración de sus esposos. En torno a sus historias iré tejiendo las narrativas de las otras doce mujeres esposas de migrantes entrevistadas.

En este apartado se analiza la relación entre el proceso migratorio y las prácticas concretas de las mujeres esposas de migrantes, en cuanto a su participación en los espacios públicos. Este análisis recupera principalmente

³ En este trabajo entenderé por condiciones de vida tanto a las características materiales como sociales que configuran a cada mujer. Es decir, que en este concepto incluiré: ciclo de vida, edad, tiempo de la unión matrimonial, número de hijos, edades de los hijos, arreglos residenciales (nuclear o ampliada), composición del grupo doméstico, escolaridad, principales actividades de las esposas, ingresos del hogar, tiempo de ausencia del cónyuge, monto y frecuencia del envío de las remesas y su control, periodicidad del contacto con el esposo-padre ausente, características de las redes de apoyo y control social y las percepciones de autoridad. La noción de condiciones de vida es un recurso analítico central a lo largo de este estudio exploratorio en la medida en que brinda un panorama general de cada una de las mujeres y trae a la luz elementos para una explicación minuciosa de las condiciones que moldearon las diferentes respuestas de las mujeres a la ausencia de sus cónyuges.

las narraciones de las mujeres entrevistadas sobre la toma de decisiones y su movilidad en actividades remuneradas, comunales y eclesiales. Para tener claros estos elementos, es indispensable identificar otros factores que se vinculan con la participación en los espacios públicos de las mujeres, como son los arreglos residenciales, la composición del grupo doméstico por edad, las etapas del ciclo familiar, las posibilidades de división del trabajo al interior del hogar y fuera de él entre las mujeres del grupo doméstico; asimismo, a las representaciones de autoridad y control que se conjugan tanto al interior como al exterior de la unidad doméstica y los espacios de reconocimiento social e individual en los que las mujeres se interrelacionan. De aquí que tomo como referencia la cantidad y frecuencia de las remesas, las prioridades del gasto, el control de las remesas y la situación económica para identificar los apoyos más allá del grupo doméstico.

Finalmente, en las conclusiones retomaré los cuestionamientos centrales de este estudio exploratorio y las líneas de análisis que se abren a partir de esta investigación.

Capítulo 1

Acercamiento al estudio

1.1. Tipo de Estudio

La siguiente investigación tiene carácter exploratorio, pues la temática que indaga ha sido un campo poco estudiado en la literatura sobre migración y género debido a los retos metodológicos que ésta conlleva. En este sentido, el estudio exploratorio que presento busca reconocer las repercusiones alrededor de los procesos migratorios en las comunidades de origen, de manera que se las pueda estudiar posteriormente, profundizar en ellas y generar hipótesis.

1.2. Significado de la investigación y objetivos

Este estudio exploratorio aborda, desde una perspectiva de género, algunos aspectos del proceso migratorio que experimenta la comunidad purépecha de Angahuan. De manera general, el presente trabajo busca desentrañar en qué medida el proceso de emigración masculina puede crear condiciones para que algunas mujeres esposas de migrantes⁴ participen en los espacios públicos, es decir en el trabajo extradoméstico, la iglesia, las faenas, los cargos cívico-religiosos, las asociaciones y las organizaciones sociales. En este sentido, veo necesario formular un análisis minucioso sobre la dinámica del proceso migratorio y hasta qué punto los hombres y mujeres involucrados en éste forjan una transformación de las relaciones de género. En otras palabras, desde una perspectiva de género, parto de la idea de que la migración es un proceso en el

⁴ En esta investigación utilizo la noción de “mujeres esposas de migrantes” para identificar a aquellas mujeres cuyos cónyuges han migrado y excluyo de esta clasificación al resto de mujeres (abuelas, madres, hermanas, tías, primas, novias) relacionadas con los migrantes. Partí del término desarrollado por Gail Mummert para distinguir entre mujeres de migrantes y mujeres migrantes y diferenciar entre aquellas que permanecen en la comunidad de origen y aquellas que migran. Véase Mummert Gail (1988), “Mujeres migrantes y mujeres de migrantes de Michoacán: nuevos papeles para las que se quedan y para las que se van”, en: Thomas Calvo y Gustavo López, *Movimientos de población en el occidente de México*, México, El Colegio de Michoacán/CEMCA, pp. 281 – 297. Más adelante en este mismo capítulo ampliaré la definición de las mujeres esposas de migrantes a partir de dos ejes estructurantes de su identidad: ser madres y esposas, o en términos de Marcela Lagarde, madresposas. Véase: Lagarde Marcela (2003), *Los cautiverios de las mujeres: madresposas, monjas, putas, presas y locas*, México, Universidad Autónoma de México.

que participan hombres y mujeres, miembros de un grupo doméstico, que deciden enviar a uno o más de sus miembros, y cómo las mujeres se enfrentan a una serie de cambios y transiciones, pero también continuidades, movilizados por la ausencia de uno o más de los integrantes del hogar.

Las migraciones han sido analizadas y explicadas comúnmente desde una perspectiva macro social, es decir, que a la crisis económica se la concibe como detonante de la decisión de migrar, de la necesidad de las remesas, de la búsqueda de plazas de trabajo, etc. Desde este ángulo, varias razones han sido consideradas como puntales para dinamizar los flujos migratorios: incapacidad del sistema para dar ocupación a la población en edad de trabajar; progresiva crisis del agro por la falta de trabajo, escasez de tierra, violencia rural y pocos recursos para producir; aumento de la pobreza en zonas marginales; nuevas tecnologías que reemplazan a la mano de obra en zonas rurales, desplazando a la población a ocuparse en el sector de servicios o en la construcción o a subsistir a través de los subsidios del Estado; modernización y ajuste del Estado que se ha traducido en una incapacidad de éste para crear empleos; mayor desigualdad entre el campo y la ciudad; y crecimiento de la mano de obra barata en el sector maquilador en la región norte de México (Suárez y Zapata, 2004:17).

No obstante, la necesidad de una comprensión más holística de la migración que no esté supeditada a un análisis macroeconómico, ha generado varios estudios que pretenden dar cuenta del éxodo a partir de nuevos actores sociales y sus efectos en los migrantes y los no migrantes. En este sentido, se han señalado transiciones paralelas en las relaciones familiares, las relaciones de género y la autonomía de la mujer, que acompañan el proceso migratorio y que han modificado varios aspectos micro sociales (Ariza, 1997).

Varios de los estudios realizados y la evidencia empírica muestran que el proceso migratorio ha significado un nuevo escenario para las relaciones de género, en el que las mujeres esposas de migrantes ocupan espacios distintos a los que tenían cuando sus cónyuges estaban en la comunidad; tal es el caso de las que se convierten en jefas de hogar de facto.

La literatura sobre las repercusiones del proceso migratorio en las comunidades de origen de los migrantes ha constatado que las relaciones de género inciden en la decisión de migrar, pero que a su vez éstas están moldeadas por dicho proceso. En este sentido, nos encontramos frente a un entorno en el cual existe la posibilidad de que se cuestionen las formas previas de las relaciones de género. Esto es, tanto hombres como mujeres se enfrentan a nuevos patrones de comportamiento y a nuevas situaciones que incitan a una transformación de las pautas comunes y/o a un fortalecimiento de las mismas.

El trabajo de campo en Angahuan me reveló otros aspectos interesantes del proceso migratorio como es que, dadas las condiciones de vida (residencia, ciclo de vida de la mujer, número y monto de ingresos del hogar, número y edad de hijos/hijas, etc.) en las que se quedan las mujeres esposas de migrantes, ellas van a moldear su respuesta a la ausencia de sus cónyuges. Por ejemplo, pude constatar durante el trabajo en la comunidad que, en ausencia de sus cónyuges, la capacidad de tomar decisiones de las esposas de migrantes en cuanto a la educación de los hijos se modifica; es decir que si ellas residen únicamente con sus hijos (familia nuclear) pueden convertirse en las responsables exclusivas de la conducción de los hijos y de las disposiciones del esposo para su crianza; lo cual no siempre ocurre cuando vive con sus suegros (familia ampliada),

Asimismo, se observó una tendencia a que, durante la ausencia de sus esposos, muchas de las mujeres entrevistadas idean diferentes formas de generar ingresos frente a la incertidumbre de la llegada de las remesas. Y aunque algunas reciban un monto periódico de migra-dólares, mantienen sus negocios muy ligados al ámbito doméstico, a fin de poder atender ambas funciones –actividades domésticas y generación de ingresos- a la vez.

A pesar de que existe evidencia de una variación en las funciones y labores previas de las mujeres esposas de migrantes en cuanto a la ocupación del tiempo, es preciso también señalar que muchas de ellas dan cuenta de una “vigilancia” constante por parte de sus parientes. Por ejemplo, al estar ausente el cónyuge en muchas ocasiones es la esposa quien va al banco a cobrar la remesa, pero su tránsito de la comunidad al banco está muy vigilado por los parientes y vecinos. Es

decir, en ausencia del esposo, el control social hacia las mujeres cuya pareja está ausente se refuerza, dando lugar a que el chisme (ya sea en la familia, con el esposo o entre otros miembros de la comunidad) sea un mecanismo importante para preservar el ordenamiento de género de lo que debe ser una mujer madresposa. En adelante haré referencia a las mujeres esposas de migrantes definidas en función de una doble identidad por el sólo hecho de ser mujeres: “ser madresposa es un cautiverio construido en torno a dos definiciones esenciales, positivas, de las mujeres: su sexualidad procreadora y su relación de dependencia vital de los otros por medio de la maternidad, la filialidad y la conyugalidad” (Lagarde, 2003: 38). Hago eco de estas definiciones, pues esta doble identidad –a veces traslapadas, en conflicto y priorizadas- de las mujeres madres y esposas va a definir y configurar las relaciones sociales que las mujeres establezcan con su entorno.

Pero, aún cuando varios estudios tratan las repercusiones del proceso migratorio en las relaciones de género en las comunidades de origen de los migrantes (Mummert, 2004; D’Aubeterre, 2000; Castañeda, 2000; Pauli, 2007), es importante apuntar que la atención ha estado dirigida hacia el manejo de las remesas, las relaciones conyugales, la crianza de los hijos o el empoderamiento. Sin embargo, considero preciso seguir indagando en torno a los cambios ocurridos en los distintos escenarios –nuevos espacios de resignificación de lo femenino y masculino- que se van gestando durante la ausencia de los esposos.

Por otro lado, desde los esfuerzos por visibilizar a las mujeres indígenas, considero pertinente este análisis, pensando en que el proceso de migración está acompañado de una redefinición de las nociones de identidad tanto para los migrantes como para los no migrantes. Las mujeres indígenas esposas de migrantes se encuentran con claridad en medio de la tensión entre tradición y cambio, pues existe “la vinculación entre feminidad y pertenencia étnica, a través del rol asignado de reproductoras de su cultura” (Bonfil, 2003: 16). Asimismo, las ideologías sexuales y los sistemas estructurados de creencias –particularmente en los grupos indígenas que competen a esta investigación- establecen comportamientos concretos de varones y mujeres, cuya trasgresión es severamente castigada por la colectividad. Este espacio simbólico asignado a los

sexos se consolida a través de la familia y la división del trabajo, que está acompañado por un discurso ético, filosófico y religioso que exalta la función y el valor de las mujeres como dadoras de vida, hermanas de la madre-tierra, cuidadoras y transmisoras de la cultura y pilares del mantenimiento de la identidad y el vínculo comunitario (Bonfil, 2003).

En este sentido, el estudio del contexto migrante en una zona indígena permite reflexionar sobre las tradiciones culturales de los grupos étnicos, y precisamente su debilitamiento y/o fortalecimiento en las nuevas posibilidades de cambio que enfrentan con el proceso migratorio.

Este estudio pretende ser una contribución al análisis de un contexto comunitario indígena en cuanto a la relación entre el proceso migratorio masculino y la participación pública de las cónyuges que se quedan. Considero relevante una investigación de este tipo, en la medida en que ésta permite un mejor entendimiento de las condiciones de vida de las mujeres en entornos migratorios e indígenas, de forma que se analicen los espacios –tanto privados como públicos– en los que se desarrollan distintas formas de relaciones entre hombres – mujeres, hombres - hombres y mujeres - mujeres.

Este trabajo de investigación propone contribuir al debate sobre las múltiples repercusiones de los procesos migratorios en la vida de las personas; y si bien se pueden enumerar varias formas en las que las migraciones afectan a los hombres y mujeres que “se van y se quedan”, se privilegiará la participación de las mujeres esposas de migrantes en los espacios públicos. Para este estudio exploratorio, reconozco la participación en los espacios públicos de las mujeres indígenas como aquella que se ha dado en dos niveles: a) en los espacios y formas que tradicionalmente les han sido accesibles para la generación de recursos, y en la organización comunitaria y eclesial, y, b) a través de organizaciones no tradicionales que ellas han conformado como un medio para lograr fines concretos (satisfactores económicos y servicios) (Bonfil, 2002). Si bien esta puntualización de Bonfil parte de contextos indígenas en general, considero importante partir de este

enunciado para ubicarlas en el espacio comunitario de Angahuan⁵. Pero además del tránsito de las mujeres por estos espacios, hago hincapié en que la participación de las mujeres en los espacios públicos hace referencia a la manera en la que las mujeres negocian su posicionamiento en los distintos espacios. Es decir, si bien las mujeres se movilizan en los espacios públicos, el lugar que ocupan en cada espacio está definido por las prácticas sociales de la comunidad, pero en la ausencia este lugar puede ser cuestionado y las mujeres podrían negociar este lugar. Entonces, estamos frente a una paradoja en la que el propósito explícito de las mujeres para transitar por estos espacios públicos no siempre es acogido o armoniza con la percepción colectiva de la incursión de las mujeres en dicho espacio.

A partir del análisis de la migración como un proceso de transformación social en el que tanto migrantes como no migrantes enfrentan múltiples procesos de cambio social, económico, político y cultural, concibo a la migración como un proceso en el que sus actores sociales se enfrentan a un panorama cambiante tanto al interior como fuera de sus comunidades, y en el que podrán estar en la capacidad de modificar y/o mantener sus decisiones y acciones.

Específicamente, quiero ver de qué manera las mujeres pueden encontrarse ante la posibilidad de reinventarse⁶ a sí mismas dentro del contexto de incertidumbre que implica la migración para “las que se quedan”. Al mismo tiempo, me propongo indagar en qué circunstancias la acción en los espacios públicos de las mujeres se amplía o constriñe al estar situadas dentro de un marco de redes de parentesco y de relaciones comunitarias. Desde esta perspectiva, la participación de las mujeres esposas de migrantes va a vincularse con las condiciones en las que se quedan. Esto es, las condiciones de residencia o composición del grupo doméstico por edad y generación, las etapas del ciclo familiar, las posibilidades de división del trabajo doméstico y extradoméstico entre las mujeres de la unidad

⁵ En el tercer capítulo hago un recorrido de los distintos lugares y espacios en los que se desenvuelven las mujeres de Angahuan y de qué manera los límites en estos espacios pueden ser cuestionados en contextos migratorios.

⁶ Entenderé por reinventarse como la capacidad que se genera en las mujeres esposas de migrantes para pensarse a sí mismas y a su entorno de una manera diferente a la comunidad y a sus familiares. A este imaginar e imaginarse de manera distinta le acompaña una acción o una práctica consecuente, es decir, no sólo un discurso alternativo sino también un reflejo en la modificación de sus prácticas sociales.

doméstica, así como también, las representaciones de autoridad y control que se conjugan tanto al interior como al exterior de la unidad doméstica. De aquí que para identificar los apoyos dentro y más allá del grupo doméstico se toman como referencia la cantidad y frecuencia de las remesas, las prioridades del gasto, el control de las remesas y la situación económica de las familias al momento de la emigración.

En este sentido, buscaré detectar formas de participación pública de las mujeres esposas de migrantes y cómo éstas inciden en las formas tradicionales de relacionarse entre hombres y mujeres, incluyendo también las relaciones que se establecen entre las mismas mujeres que permanecen en la comunidad.

Objetivo general:

Explorar las vivencias de las mujeres esposas de migrantes durante el proceso migratorio en cuanto a su participación en los espacios públicos en la comunidad purépecha de Angahuan, Michoacán.

Objetivos específicos:

- Describir el proceso migratorio de la comunidad de Angahuan
- Identificar las relaciones de parentesco y de organización comunitaria en las que se encuentran insertas las mujeres esposas de migrantes,
- Explorar el proceso de toma de decisiones y autonomía de las mujeres esposas de migrantes en ausencia de sus cónyuges
- Explorar las posibles modificaciones y/o continuidades en las relaciones de género en un contexto de población indígena y de emigración masculina principalmente

1.3. Supuestos de trabajo

El interés en esta sección es establecer los distintos supuestos que guían este estudio exploratorio en función de la relación entre el proceso migratorio y la participación en los espacios públicos de las mujeres esposas de migrantes. Las líneas de análisis se dirigieron a las relaciones de parentesco y su apoyo y control de las mujeres, las condiciones económicas y de residencia de los hogares de

esposas de migrantes, la generación de recursos económicos y las condiciones de la jefatura femenina, los distintos grados de autonomía y la capacidad de toma de decisiones y las representaciones sociales.

Este estudio considerará la interrelación entre la dimensión objetiva y la dimensión subjetiva de las repercusiones del proceso migratorio, esto es, tanto las prácticas concretas de las mujeres esposas de migrantes, como las representaciones sociales que ellas tienen sobre el deber ser femenino en un contexto de cambio. En otras palabras, intentaré explicar los comportamientos concretos y cambiantes en función de las condiciones de vida y las representaciones sociales acerca de los espacios femeninos y masculinos.

Entonces, tomaré en cuenta que las mujeres esposas de migrantes, a través de sus actividades y en su interrelación con el entorno familiar y comunitario, construyen las representaciones de lo que es ser mujer y de lo que es ser mujer con esposo ausente o sin esposo. “En el momento en que las mujeres elaboran y expresan sus representaciones, emplean significados construidos socialmente y sentidos en lo subjetivo, que son producto de sus prácticas y experiencias. Esas representaciones se van reelaborando en las acciones y discursos” (Asakura, 2005: 130). Es por esta razón que, partiendo de esta concepción, los supuestos de trabajo exploran tanto los discursos de las mujeres esposas de migrantes como sus prácticas, en el sentido que la conjunción de ambas –prácticas discursivas– nos acerca a su manera de pensar e interpretar su vida cotidiana.

Las primeras pistas que me acercaron al tema de investigación respondían a aquello que mi intuición iba acumulando después de mi llegada a México y a las variadas condiciones migratorias del país. El interés por este tema nació del contexto migratorio ecuatoriano, país del cual provengo, y mi percepción de que la migración mexicana tenía muchas similitudes con mi experiencia de observación de mujeres esposas de migrantes en zonas de tradición migratoria en Ecuador. En un inicio, mi sospecha era que las mujeres con esposos ausentes tenían que convertirse en jefas de hogar, pero no contaban con los mismos derechos que sus cónyuges. Mientras más me acerqué a la literatura sobre los flujos migratorios mexicanos y sus repercusiones, logré desentrañar muchos componentes de esta

primera sospecha y pude ir definiendo de manera más clara los ejes de esta investigación. Además, desde mi primera visita a la comunidad de estudio pude percatarme de varios elementos que afinaban la ruta de la investigación.

A continuación puntualizaré los supuestos de trabajo que marcaron este estudio:

Supuesto de trabajo 1: La ausencia del marido puede crear condiciones que propicien la participación de las mujeres esposas de migrantes en los espacios públicos.

En un inicio, mi percepción fue que el vínculo de la pareja se debilitaba debido a la ausencia física del cónyuge. Este supuesto se apoyaba en la idea de que la relación más significativa para la mujer es la conyugal, razón por la cual ella está sujeta a las exigencias de su pareja y a responder a su rol de esposa-madre. Sin embargo, la reproducción de las relaciones de género va más allá de la relación esposo – esposa, éstas implican las relaciones hombre – mujer, hombre – hombre y mujer – mujer, con lo que el vínculo se extiende a los parientes y a la comunidad en general.

En este mismo sentido, la construcción genérica de los espacios designa a las mujeres los espacios privados, mientras que a los hombres les asigna los espacios públicos. Ante la ausencia del esposo y en condiciones de empobrecimiento paulatino y en entornos de flujos migratorios, los límites entre estos espacios privados y públicos se diluyen puesto que las exigencias de las críticas condiciones conllevan un accionar inmediato para responder a la situación emergente. Se da lugar a la movilización de las mujeres a los espacios públicos, que anteriormente no ocupaban; como puede ser la generación de ingresos adicionales, que muchas veces se convierten en principales.

Supuesto de trabajo 2: En el contexto comunitario las redes de apoyo y solidaridad, durante la ausencia del esposo conducen a que las mujeres esposas de migrantes se identifiquen entre sí y emprendan una acción conjunta (participación social) para sobrellevar las consecuencias del abandono marital.

En el escenario rural e indígena, las redes sociales son una forma de convivencia cotidiana. La pertenencia étnica implica un ordenamiento de las tradiciones culturales, y probablemente, la línea divisoria entre lo público y lo privado en este contexto llega a ser difusa, en la medida que las relaciones sociales se basan en la solidaridad de grupo –familia ampliada, vecinos, compadres, etc.- y se convierten en una estrategia recurrente para enfrentar los momentos de crisis. Además, en condiciones de pobreza, estos límites y roles se desvanecen y existe un tránsito permanente y superpuesto entre ambos espacios. En esta medida, al encarar la ausencia del esposo, las mujeres que se quedan están en la posibilidad de identificarse con otras mujeres en condiciones similares para enfrentar el proceso migratorio. La literatura constata que las redes de parentesco con las que cuentan las mujeres (padres, hermanos y hermanas, suegros, cuñados y cuñadas, etc.) posibilitan la migración de los cónyuges porque se convierten en una red de apoyo, pero a su vez son una red de control al convertirse en una limitante para la movilidad de las mujeres. A estas redes las denomino “*redes amortiguadoras*” en la medida en que sirven exactamente como un amortiguador, ablandan el “golpe” de la ausencia, pero también “acomodan” o “sujetan” a las mujeres en un ambiente que limita su accionar al impedirle que salga de sus “actividades femeninas”. Así, estas prácticas de apoyo y control familiar van a incidir en las estrategias que emprendan las mujeres esposas de migrantes para sobrellevar la ausencia conyugal e incursionar en los espacios públicos.

En este sentido, se plantean las repercusiones o consecuencias de la movilidad masculina más que como un “problema público” (Gusfield, 1989), como un “problema privado” en el que trazan “soluciones” recurriendo a estas “redes amortiguadoras” de manera que se remite aún más al plano privado y doméstico, es decir a una familiarización de las repercusiones de los efectos de las migraciones. Esta afirmación hace alusión a la forma conjunta de enfrentar la emigración marital, que tiene mucho que ver con las redes amortiguadoras. Sin embargo, es preciso notar también que es poco factible pensar en una respuesta colectiva más allá de estas redes. Es decir, las mujeres esposas de migrantes están inmersas en el espacio doméstico como espacio prioritario de acción, que es precisamente desde este lugar que se hace frente a la ausencia del cónyuge. Aún cuando hay evidencia de que éstas transitan entre los espacios públicos y privados

con mayor asiduidad que en presencia de sus esposos, esto no necesariamente implica que se encuentren formas organizativas colectivas desde una identidad de mujeres esposas de migrantes con problemáticas similares. En esta medida, se hace poco factible pensar en una solución colectiva y, por lo tanto, una solidaridad entre mujeres esposas de migrantes queda fuera del espectro de posibilidades de respuesta.

En otras palabras, lo que se plantea en este supuesto de investigación es que la participación social de las mujeres esposas de migrantes puede ser una respuesta concreta frente al empobrecimiento que atraviesan los hogares de migrantes al inicio del proceso, sobre todo durante la espera de la llegada de las primeras remesas. No obstante, la percepción colectiva del proceso migratorio sienta las bases para que éste se enfrente desde las unidades domésticas individuales.

Asimismo, la configuración de las representaciones sociales de las relaciones de género privilegia las labores privadas y domésticas de las mujeres, de tal manera que aún cuando éstas incursionan en los espacios públicos, su acción no es reconocida ni valorada de igual manera que la de los hombres. Así, aún cuando la mujer esposa de migrante se convierta en la proveedora principal de la manutención de su hogar, el lugar que su trabajo remunerado ocupa en la organización social no es reconocido como un medio para concederle autoridad. En esta medida, la solución de los impactos de la ausencia del cónyuge tiende a hacerse frente en los espacios privados y que se recurra a las redes de parentesco.

Por otro lado, la asociación que marca el supuesto de trabajo 2 está relacionada con la concepción de la organización comunitaria como un entorno de armonía en el que el interés colectivo priva sobre los intereses individuales. Sin embargo, la configuración de las representaciones sociales de las relaciones de género privilegia las labores privadas y domésticas de las mujeres, de tal manera que aún cuando éstas incursionan en los espacios públicos, su campo de acción privilegiado sigue siendo el campo privado. Se puede decir que, si bien éstas

participan en los espacios públicos, la comunidad no avala su incursión en los mismos.

No obstante, aún cuando el reconocimiento no acompaña las acciones concretas de las mujeres –generación de recursos económicos, participación comunitaria y eclesial-, considero que las prácticas pueden modificar las representaciones sociales. En esta medida, aún cuando el ordenamiento de género es muy claro, las modificaciones en las relaciones de género que pueden acompañar al proceso migratorio pueden significar en cierta medida una percepción distinta de las mujeres sobre sí mismas y su entorno –reinventarse-. Además de encontrar soporte para enfrentar la ausencia del cónyuge, ésta puede ser una razón que justifica la participación de las mujeres en los espacios públicos.

Supuesto de trabajo 3: La relación conyugal y paterna se debilita, por lo que en la ausencia la mujer esposa de migrante está en la posibilidad de tomar decisiones sin el consentimiento de su esposo.

Esta inquietud estuvo vinculada a que una ausencia física del esposo-padre migrante dejaría un “vacío” en su familia. Es decir que esta relación entre los miembros de la unidad familiar se modifica de tal forma que el lugar del esposo no puede ser reemplazado por ninguna otra figura; a la distancia esta función queda vacante. En esta medida, la mujer esposa de migrante puede incrementar su participación en la toma de decisiones en cuanto a sí misma y a su familia.

La lejanía física del padre migrante de su familia modifica la relación paternal y conyugal, en tanto que la distancia induce a re-acomodarse a un rompimiento espacial pero que mantiene, incluso puede intensificar, las relaciones entre los miembros ausentes y los que permanecen en la comunidad. Me atrevo a hacer esta afirmación en la medida en que esta ausencia hace que la imagen del padre y esposo sea omnipresente. Es decir, cuando el padre estaba en la comunidad se dedicaba a las labores que el ordenamiento de género le asignaba, sobre todo las de proveedor, por lo que su labor principal se ubicaba fuera del espacio doméstico.

Una vez fuera del hogar, la añoranza de la familia hace que el padre se acerque más a sus hijos y a su esposa, pero además el migrante está expuesto a distintos modelos de paternidad que, de alguna manera, empieza a imitar, e incorpora a sus actitudes paternas nuevas prácticas en un espacio transnacional que las incita. Por esta razón, la comunicación vía telefónica entre el padre migrante y su hogar se fortalece, provocando que la interrelación entre la pareja sea más estrecha y el esposo esté en la capacidad de influir y/o determinar la toma de decisiones en torno a la crianza de los hijos, el gasto y uso de las remesas, los permisos de salida de las mujeres, el lugar de residencia, y por supuesto, la participación en la esfera pública de las mujeres.

Supuesto de trabajo 4: A pesar del control social sobre las mujeres esposas de migrantes, existe un margen de acción en su toma de decisiones

Los patrones sociales de comportamiento femenino en un contexto históricamente situado definen un espacio específico en el que las mujeres pueden desenvolverse, así como las acciones concretas que pueden desarrollar en el mismo. Desde esta concepción imaginar una mayor libertad por parte de las mujeres esposas de migrantes durante la ausencia de sus cónyuges se hacía factible en la medida en que la relación directa con su esposo se modifica. Es preciso conocer que la ausencia de los cónyuges deja un espacio en el que las mujeres se ven forzadas a tomar decisiones inmediatas por más que tengan instrucciones detalladas de su proceder. En este sentido, las prácticas sociales impactan y modifican progresivamente las representaciones sociales, por lo que ésta es una razón importante para estudiar lo que las mujeres esposas de migrantes hacen y cómo pueden lograr una resignificación de las representaciones sociales de lo que es una mujer en el contexto indígena migrante. Se puede decir entonces, que las mujeres esposas de migrantes se debaten entre un alto control por parte de su pareja, la familia y la comunidad, y situaciones inmediatas que demandan y ameritan una respuesta urgente por parte de ellas, en cierto grado, al margen o sin el consentimiento de estas instancias de control.

1.4. Planteamiento metodológico y universo de estudio

La investigación se propone realizar un análisis cualitativo de las repercusiones del proceso migratorio, por medio del cual se busca captar la complejidad de los

actores sociales como productores de sentidos y potencial transformador, y no sólo como reproductores de estructuras y sistemas (Sánchez, 2001). Asimismo, una exploración de este tipo muestra la dinámica de los cambios socio-económicos e históricos que dan lugar a distintas transformaciones en los grupos sociales.

El método cualitativo permite hacer un acercamiento a la dimensión subjetiva y hacer visibles las representaciones sociales, haciendo hincapié en las contradicciones que pueden ocurrir entre las prácticas concretas de las mujeres esposas de migrantes y la interpretación colectiva de lo que debe ser una mujer – esposa y madre- construida socialmente. De esta manera, se apela a una concepción de la feminidad que se produce y reproduce en la vida cotidiana, esto es, su concreción en un *habitus*.

El estudio de las transiciones y las continuidades en el marco del proceso migratorio cobra importancia en la medida en que se logre articular en su explicación una dimensión multicausal en la que se reconozca a los actores sociales. A partir de los testimonios de las mujeres esposas de migrantes entrevistadas pretendo interpretar los procesos de transformación y/o continuidad en las relaciones de género que se han formado en esta comunidad purépecha a partir de un hecho concreto: la ausencia de los cónyuges.

En este sentido, es preciso ubicar los relatos de las mujeres entrevistadas en un espacio de imágenes y conceptos culturales que moldean sus discursos y prácticas. De esta manera, estudiar a las mujeres esposas de migrantes desde sus prácticas concretas, nos da cuenta que éstas podrían impactar y modificar las representaciones sociales en un contexto indígena migrante, en el que las ausencias de los cónyuges son cada vez más prolongadas e indefinidas por tratarse de una migración internacional indocumentada.

Al mismo tiempo, esta investigación incorpora una perspectiva de género en el análisis de los flujos migratorios que nos permite hacer visibles aspectos de las relaciones de género hombre/mujer, hombre/hombre y mujer/mujer. Es decir, a través de esta exploración se podrá enfatizar que el proceso migratorio está atravesado por percepciones, caracterizaciones y valoraciones de las diferencias

entre los sexos, logrando de esta forma una perspectiva problematizante del proceso migratorio.

Entonces, partiendo de que el proceso migratorio es protagonizado desde una perspectiva amplia por hombres y mujeres, es preciso cuestionar en qué medida esta misma experiencia es interpretada y vivenciada por ambos actores. En este sentido, estudiar este proceso desde la diferencia genérica y las mediaciones culturales enriquece el análisis y permite lograr una explicación a partir del género como "...un elemento constitutivo de relaciones sociales fundadas sobre las diferencias percibidas entre los sexos, y éste como una primera forma de dar significado a las relaciones de poder" (Scott,1988:42). De esta forma, concebir al género como un proceso da lugar a una perspectiva orientada hacia la praxis en la que las identidades de género, las relaciones y las ideologías son más fluidas que fijas. En definitiva, es a través de las prácticas y los discursos que se negocian las relaciones, los intereses en conflicto y las jerarquías de poder y privilegio (Mahler y Pessar, 2001).

En otras palabras, los movimientos migratorios en sí mismo son un proceso atravesado por un ordenamiento de género que requiere herramientas teóricas y analíticas más allá de categorías dicotómicas de sexo –hombre/mujer-, por lo que es necesario incorporar una perspectiva relacional impresa de valoraciones y representaciones culturales que estructuran el poder en las relaciones humanas (Donato et. al., 2006). Es decir, más que ver al género como una categoría fija o biológica, es importante enfatizar en el género como un eje dinámico: las prácticas genéricas cambian en la medida en que los seres humanos cooperan o resisten entre sí, con su pasado y con las cambiantes estructuras económicas, políticas y sociales vinculadas por los flujos migratorios (Hondagneu-Sotelo, 1994, Mahler y Pessar, 2001).

Así, es preciso comprender que "el género más que una variable a ser medida, es un conjunto de relaciones sociales que organizan los patrones de migración" (Hondagneu-Sotelo, 1994: 3, traducción mía).

Considero importante señalar un elemento que me llama la atención en la literatura que he revisado sobre la incorporación del género en los estudios de las migraciones. Si partimos de que las afirmaciones hechas en relación a las migraciones como un proceso entrelazado por un orden de género, se hace inadmisibles dejar de lado una perspectiva de género en su análisis. Se constata entonces, un paso de estudios centrados en la migración masculina hacia investigaciones sobre las mujeres como acompañantes, y por último, la creciente incorporación de las mujeres a los flujos migratorios. Sin embargo, encuentro que la producción de exploraciones en torno a los procesos migratorios no sólo implica el seguimiento de las personas en movimiento espacial (los/las migrantes propiamente), sino que la incorporación del género pasa por prestar atención a las personas que se quedan y sus interrelaciones, aquellos actores que hacen posible la movilidad de uno o más miembros de la unidad doméstica y que necesariamente atraviesan nuevas situaciones que ponen en entredicho las formas anteriores de cotidianidad y sus relaciones jerárquicas. En el caso concreto que me interesa analizar, el de las mujeres que se quedan, no pueden ser excluidas de las investigaciones sobre el proceso migratorio en la medida en que éstas forman parte de la dinámica migratoria, aún si no se movilizan espacialmente. Posiblemente la movilidad de estas mujeres es más sutil, pues si bien no cambian su lugar de residencia, existen situaciones concretas que les provocan cambios de percepciones de sí mismas, de discursos y de prácticas. De esta forma, este estudio pretende ser una contribución a la literatura sobre las repercusiones de los procesos migratorios en las comunidades de origen de los migrantes.

En este marco, la selección del universo de estudio responde al interés por dar voz a las mujeres esposas de migrantes, recolectar la historia de aquellas “sin historia” y rescatar su vida cotidiana a partir de sus identidades de género. Pero al mismo tiempo, es importante señalar que esta recuperación de los testimonios de las mujeres intenta romper con una tendencia a homogenizar a las mujeres, en especial de las mujeres indígenas, por lo que intento reconstruir su cotidianidad y desentrañar el significado de ser mujeres indígenas esposas de migrantes.

Los datos recolectados para esta investigación se obtuvieron a través del trabajo de campo realizado durante dos meses (julio – agosto de 2006) en la

comunidad purépecha de Angahuan, Michoacán. La selección de la comunidad de trabajo estuvo orientada por la cercanía con la asociación civil, Ta'Jurita (Papá Sol en purépecha), que nació en 1997 y cuya labor de diez años en la comunidad ha estado enfocada en procesos de promoción social y desarrollo comunitario. Mi vinculación con Ta'Jurita surge de la búsqueda que emprendí a finales del 2005 para realizar la investigación de campo, y después de mucho indagar logré contactar a dos de sus fundadoras, Mercedes Escobedo y Mónica Gallástegui, quienes en cuanto escucharon mis inquietudes acogieron mi propuesta y me invitaron a conocer la comunidad, pues a partir de su continuo estar en Angahuan perciben que el proceso migratorio cruza la vida de cada uno de sus miembros.

Uno de los trabajos realizados por la organización en la comunidad fue un taller de jóvenes en mayo de 2005, con el fin de dialogar sobre las principales problemáticas que enfrenta la comunidad desde la perspectiva de los jóvenes. Este taller significó un primer acercamiento a la comunidad que sentaba las bases para acceder a la percepción conjunta de sus propios miembros sobre el impacto que la migración está teniendo para la comunidad y que atraviesa la vida de los individuos. Además, consideré importante elegir una comunidad en la que exista una mayor proporción de migrantes masculinos que femeninos; y contemplé fundamental que se tratase de una comunidad rural e indígena, en la medida en que la pertenencia étnica y la reproducción cultural, ponen a las mujeres indígenas y sus prácticas en una tensión entre tradición y cambio a la luz de un espacio simbólico que las define (Asakura, 2005). Además, dentro de la organización indígena, las mujeres tienen una participación específica derivada de su condición de género y les corresponden las labores de reproducción biológica y culturización; mientras que en esta organización el poder se le atribuye a los hombres mayores y adultos (Pacheco Ladrón de Guevara, 2003). Podría decir entonces, que escogí conscientemente un caso de tensión y dominación masculina exacerbado, de manera que las transiciones y continuidades puedan ser percibidas con mayor claridad.

Si bien la comunidad de Angahuan se localiza en uno de los estados del país con mayor tradición migratoria hacia Estados Unidos, las comunidades de la zona presentan distintos niveles de intensidad de la migración. Los inicios de sus

procesos migratorios se remontan a la época del primer programa Bracero en los años de 1940 y la erupción del volcán Parícutin en 1943. A partir de la década de los noventa, el porcentaje de migrantes se ha incrementado, por lo que es interesante analizar e identificar las percepciones y prácticas de las generaciones de mujeres esposas de migrantes, a su vez que se conocen las razones que están impulsando esta nueva ola de emigración hacia “el otro lado”.

Para este estudio realicé entrevistas semiestructuradas a profundidad a quince mujeres esposas de migrantes, cuyos esposos estaban ausentes al momento del encuentro. Preparé un cuestionario⁷ básico que incluía rubros generales de indagación –datos sociodemográficos, percepción y experiencia migratoria, y vida cotidiana- para describir y clasificar las características de las mujeres y su experiencia cotidiana en la ausencia de sus esposos. Sin embargo, en el desarrollo de las entrevistas se iban incorporando preguntas y temas de indagación según la disposición de las mujeres para hablar de su experiencia. Mediante este procedimiento de investigación pretendí hacer un “esfuerzo de inmersión cultural” y entender las perspectivas de las entrevistadas sobre su vida, experiencia o situaciones personales, tal y como fueron expresadas en sus propias palabras (Sánchez, 2001), y a su vez, explicar si la ausencia conyugal crea las condiciones para la participación en los espacios públicos de las mujeres esposas de migrantes. Es preciso anotar aquí que la entrevista con cada una de las mujeres informantes se realizó en un solo encuentro; aunque esta única interacción me impide encontrar con mayor claridad contradicciones en sus discursos y sus prácticas, sí me permite tener una idea cercana puesto que muchas de las entrevistas se realizaron en sus espacios domésticos en medio de sus actividades cotidianas, con lo que se facilitó la observación de uno de sus días.

Inicié el contacto de las mujeres a través de uno de los jóvenes que había participado en el mencionado taller organizado por Ta’Jurita y que estaba muy interesado en la “problemática” migratoria de su comunidad. Empecé a entrevistar a sus familiares cercanas cuyos esposos estaban en Estados Unidos y éstas me condujeron a la siguiente mujer entrevistada. No obstante, para ubicar a las

⁷ Véase Anexo No. 2: Cuestionario para entrevista

entrevistadas, establecí algunos criterios de selección que estuvieron ligados a su ciclo de vida, es decir, que más que prestar atención a la edad como principio de organización social, pretendo identificar ciertos periodos que marcan una serie de pautas de comportamiento, desarrollo y modos de vida de acuerdo a cómo cada cultura impone sus normas y cómo éstas pueden ir cambiando (Bodoque, 2001). Inicialmente, fijé un primer criterio de selección buscando mujeres casadas o unidas a una pareja estable que hubiera migrado. Dependiendo del tiempo de la unión, ubiqué también el número de hijos/hijas y la edad de los mismos en función del tiempo que ocupan para las labores de cuidado de los niños y domésticas. Considero importante señalar en este punto que de las quince mujeres entrevistadas, únicamente una de ellas aún no es madre; sin embargo, aún cuando carece de un hijo, en su relato sobresale la disposición y su percepción sobre su doble proyecto de mujer: esposa y madre.

La pauta de selección para las entrevistadas fue independiente del tiempo de ausencia de los cónyuges, puesto que aún si esta temporalidad condiciona también la postura de la mujer frente a la ausencia de su pareja, para esta parte del estudio consideré importante priorizar únicamente la ausencia, de manera que la gama de respuestas de las mujeres entrevistadas pudo ser más amplia en función de su residencia, las redes de parentesco, las actividades domésticas y su participación en los espacios públicos. No obstante, para la sistematización y presentación de la información recolectada elegí tres historias conductoras que ubiquen a las tres mujeres escogidas en función del tiempo de ausencia del cónyuge. Así, identifiqué un primer periodo, correspondiente a un mes hasta un año, en el que las mujeres están ante el reconocimiento de su nueva situación; un segundo momento en el que la ausencia de su esposo es desde un año hasta cinco años, en el que para este tiempo las mujeres han examinado los medios con los que cuentan; y un último periodo, correspondiente a una ausencia mayor a cinco años o una migración cíclica, es decir, que el esposo se ausenta por un periodo, regresa y nuevamente emigra, donde las mujeres esposas de migrantes han sido capaces de generar respuestas concretas a la ausencia. Al mismo tiempo, el análisis de los relatos de las mujeres entrevistadas recoge tanto la clasificación en función del tiempo de la ausencia del cónyuge por medio de los tres casos conductores, pero también reconoce algunas características en las que se

entrecruzan la vida de todas las mujeres entrevistadas, como son el ciclo de vida, las condiciones de residencia, el número de hijos e hijas, entre otras.

Entonces, ¿quiénes son las mujeres esposas de migrantes de Angahuan? Una breve descripción y caracterización de las mujeres esposas de migrantes entrevistadas me permitirá traer a la mente esa primera imagen presentada en la introducción de esta investigación. Pretendo dibujar las características sociodemográficas que apuntan similitudes y diferencias entre las quince mujeres entrevistadas. Sin embargo, no forman un grupo homogéneo, aún cuando comparten muchos rasgos. La riqueza de un estudio elaborado desde las voces de cada una de ellas da cuenta del sinfín de respuestas que tienen ante los procesos migratorios, dependiendo de las condiciones en las que las mujeres esposas de migrantes se encuentran al momento de la emigración de sus cónyuges.

Las mujeres entrevistadas pertenecen al grupo étnico purépecha ubicado en la meseta purépecha, una de las cuatro regiones en las que habitan los purépechas en el estado de Michoacán. Forman parte de un poblado netamente indígena, que pertenece a un municipio cuya cabecera municipal es de mayoría mestiza: el municipio de Uruapan. La relativa cercanía de la comunidad de Angahuan a la vida urbana de Uruapan (cuarenta y cinco minutos en camión) ha facilitado el contacto con una realidad mestiza y migrante, pues éstos son considerados el primer grupo desplazado dentro del estado michoacano. Además, es preciso señalar que la vinculación entre el poblado y la ciudad –a pesar de tener realidades socioculturales muy distintas- es muy estrecha puesto que al ser Uruapan la segunda ciudad más importante del estado de Michoacán, es también un centro exportador de aguacates, con lo que el comercio de las cajas de madera para empaque que se elaboran en Angahuan encuentra un nicho de mercado en esta industria agroexportadora. En este sentido, las experiencias migratorias no son ajenas al entorno de la comunidad; puesto que la cercanía a los servicios (bancarios y telecomunicaciones) y bienes disponibles en Uruapan, ha sido también un elemento importante para la configuración de los flujos migratorios. Es interesante notar que, en uno de los estados de larga tradición migratoria como es el estado de Michoacán, existen diferentes zonas con distintos niveles de movilidad internacional, como el noroccidente del estado que ha sido identificado como el

área de mayor éxodo (Mendoza, 2003), y sus correspondientes grupos migrantes: mestizos, rancheros e indígenas (Mummert, 2003).

Las mujeres esposas de migrantes entrevistadas tienen de 19 a 45 años, es decir, todas ellas se encuentran en edad reproductiva⁸, lo cual implica que una de sus principales tareas es el cuidado de los hijos. Las entrevistadas tienen entre 0 y 7 hijos (solamente una de ellas no tiene hijos)⁹ cuyas edades varían entre 1 y 28 años; con mayor número de hijos entre las edades de 10 a 16 años, adolescentes que muchas veces se involucran en las estrategias de sobrevivencia de la unidad doméstica, ya sea en las tareas de cuidado a los hermanos menores o en actividades remuneradas.

Al ser interrogadas acerca de sus principales actividades, la mayoría de las mujeres (14 de 15) afirmó que éstas son las tareas domésticas, aunque algunas de ellas (10 de 15) afirmaron que se ocupan de alguna actividad generadora de ingresos como puede ser una tienda, la elaboración de alimentos para la venta y la producción de artesanías (bordados y rebozos). Reconocen que su ocupación principal es en el interior del hogar y las labores relacionadas con la familia, ya sea actividades de limpieza, preparación de alimentos y cuidado de los hijos/hijas o algún otro familiar, dependiendo de si tiene una familia nuclear o extensa.

En cuanto a los niveles de educación de las mujeres entrevistadas se observa un bajo nivel de escolaridad. Muchas de ellas (11 de 15) han cursado únicamente la primaria y otras (2 de 15) no han accedido a ningún tipo de educación formal. Varias (5 de 15) de las mujeres entrevistadas son monolingües, pues su vida cotidiana se realiza en purépecha y la ocasión de aprender castellano

⁸ La edad de procreación es considerada como el periodo de vida en la cual la mujer es considerada apta para procrear. Este periodo está definido comúnmente por el grupo de edades comprendida entre 15 y 49 años (a veces entre 15 y 44 años) y cuyos límites están cercanos a los límites extremos de la vida fértil. Véase: Pressat, Roland (1987), *Diccionario de Demografía*, Barcelona Oikos-Tau S.A. Ediciones, pp. 53. En la comunidad de Angahuan estos rangos de edad son similares. Es evidente también que existen algunas transformaciones en cuanto a las uniones matrimoniales puesto que los hombres jóvenes migran a temprana edad y regresan hasta que han logrado sus objetivos económicos; o al casarse migran inmediatamente por lo que la edad del primer hijo se retrasa, aunque no así la edad de la conyugalidad que continúa siendo entre los 15 y 25 años.

⁹ Si bien es una de las entrevistadas de menor edad y con menos años de matrimonio, la sospecha que tengo es que la tendencia migratoria hace que cada vez se vayan más jóvenes para empezar el matrimonio con un terreno y una casa propios.

es en la escuela a la cual no han asistido regularmente. De lo que pude apreciar, es más común que los hombres hablen con mayor fluidez castellano que las mujeres, pues éstos acceden a la educación formal y a espacios públicos. Esto nos muestra, que el acceso a la educación está determinado por ideologías de género que asignan a la educación de las niñas menor importancia que a la de los varones. Paradójicamente, cada vez son menos los hombres que permanecen en las escuelas, porque en cuanto alcanzan la adolescencia se insertan en los flujos migratorios con sus padres o sus parientes.

Al mismo tiempo, son las mujeres quienes tienen una ardua tarea en la permanencia de la lengua frente a las influencias externas, muchas vinculadas a la migración internacional. Esto denota una configuración espacial ordenada desde el género en la medida en que las mujeres están abocadas al espacio privado que se desarrolla en la tradición cultural purépecha, mientras que los hombres incursionan en el mundo público, muchas veces fuera de la comunidad donde tienen que desenvolverse no en su idioma materno, sino en español o en inglés cuando salen del país.

Por otro lado, el tiempo de ausencia de los cónyuges varía desde cuatro meses hasta ocho años. Si bien la brecha entre el tiempo mínimo y el máximo de ausencia es muy grande e incide en la capacidad de respuesta autónoma de las mujeres, la duración de este estudio impide hacer una investigación a largo plazo. Además, considero importante señalar que con base en la incidencia del entramado social en la percepción y acción de las mujeres este trabajo rechaza la postura de que el tiempo de ausencia sea la condicionante principal para modificar las relaciones de género. Tal como se muestra a lo largo de los capítulos de la tesis, existen otras condicionantes, como las redes de parentesco o las condiciones de residencia, por mencionar algunas, que dan forma y moldean las respuestas de las mujeres esposas de migrantes frente a la ausencia de los cónyuges.

Retomando la importancia de los arreglos residenciales, considero primordial señalar que seis de las mujeres entrevistadas viven con sus hijos en su casa propia, mientras que solamente una de las entrevistadas acoge en su casa a su suegra. Cuatro de las mujeres entrevistadas viven en la casa de sus suegras, y

cuatro de ellas viven con sus padres. Es decir, que únicamente seis de las mujeres esposas de migrantes entrevistadas viven en una familia nuclear y ocho lo hacen en una familia ampliada.

La situación de residencia se vincula estrechamente con las redes de apoyo y control con las que cuentan las mujeres esposas de migrantes, así como con la manera en la que éstas enfrentan la ausencia de sus cónyuges. Es decir, estas redes influyen en la decisión de migrar de uno o más miembros de la unidad doméstica, así como también en los recursos que las mujeres movilizan para hacer frente a la incertidumbre que genera la emigración de sus esposos. En este sentido, el contar con una residencia propia en la que habita únicamente ella con sus hijos e hijas, posibilitaría que la mujer esposa de migrante asuma el lugar de jefa de hogar de facto y la manutención de su familia en espera de las anheladas remesas, y a la llegada de éstas, la administración de este recurso ya sea de manera unilateral, en decisión conjunta con su esposo, o tan sólo recibiendo los mandatos de su cónyuge. Por otro lado, cuando la mujer esposa de migrante habita con sus suegros o con uno de ellos, la movilidad de ésta es “vigilada” por sus parientes políticos que cohabitan con ella, ya sea cuñados(as), o directamente la suegra o el suegro. Y en el caso que la mujer viva con sus padres, aún cuando la situación es distinta que con los suegros, la toma de decisiones de la mujer también va a estar velada por sus parientes.

El Cuadro 1 sintetiza esta breve caracterización de las mujeres entrevistadas. Preciso apuntar que para guardar la confidencialidad de las informantes, utilizo un pseudónimo para nombrar a cada una de ellas y a sus parientes.

Cuadro 1: Caracterización de las mujeres esposas de migrantes

#	Pseudónimo*	Edad	Estado civil	Tiempo de la unión (años)	Número de hijos	Edades de los hijos	Escolaridad	Residencia	Principales actividades	Tiempo de ausencia	Monto mensual aproximado de remesas (pesos)
1	Lucía	30	Casada	11	4	10 - 8 - 6 - 3	Cuarto de primaria	suegra	Cuidado de los niños	3 años	4000 – 5000
2	Elena	34	Casada	17	3	16 - 15 - 5	Primaria	suegra	En el hogar	3 años	3000 – 3500
3	Ángela	36	Casada	19	5		Tercero de primaria	Hijos	Trabajo en la panadería	6 meses	3000
4	Tomasa	33	Casada	13	4	12 - 11 - 9 – 7	No estudió	Hijos	Trabajo doméstico	5 años	*****
5	Lourdes	30	Casada	13	3	12 - 10 – 1	No estudió	Hijos	Trabajo doméstico	2 años	*****
6	Carmen	37	Casada	18	4	17 - 15 - 14 - 8	Primaria	hijos y su mamá	Trabajo doméstico y tienda	8 años	*****
7	Mercedes	35	Casada	17	5	15 - 12 - 10 - 6 – 3	Primaria	hijos y su mamá	Tienda y trabajo doméstico	6 meses	3500 – 6000
8	Mónica	34	Casada	17	2	16 - 13	Primaria	Hijas	Trabajo doméstico	1 año y 4 meses	1500 – 4000
9	Rosa	45	Casada	30	7	28 - 26 - 23 - 21 - 19 - 16 – 12	Quinto de primaria	hijos (2 casados)	Trabajo doméstico	4 años	3000 – 5000
10	Esperanza	35	Casada	17	3	16 - 14 – 10	Primaria	Hijas	Trabajo doméstico y cuidado de sus hijas	5 meses	*****
11	Dolores	35	Casada	18	6	17 - 15 - 13 - 10 - 8 – 5	Cuarto de primaria	sus papás	Trabajo doméstico y tienda	6 meses en 1993 y 4 meses desde abril 2006	5000 - 9000
12	Consuelo	21	Casada	5	2	2 – 4	Primero de secundaria	sus papás	Trabajo doméstico y tejidos	4 meses	3000
13	Aurelia	20	Casada	5	0	0	Primaria	Con su suegra	Trabajo doméstico, teje y borda	2 años	*****
14	Ernestina	19	Casada	2	1	1	Secundaria	su mamá	Trabajo doméstico	10 meses	3000 – 4000
15	Joaquina	23	Casada	8	2	7 – 3	Primaria	Suegra	Trabajo Doméstico Y Costura	2 años	1800 – 4000

Fuente: Tabla de elaboración propia con base en las entrevistas realizadas.

* Para cuidar la confidencialidad de las mujeres esposas de migrantes entrevistadas utilizo pseudónimos.

Esta información pudo ser ampliada a través de entrevistas semiestructuradas a informantes clave de la comunidad. Para el acercamiento a estas personas integré también una batería de preguntas para enmarcar las respuestas de las mujeres esposas de migrantes en las prácticas y percepciones comunes de los habitantes de Angahuan. Así, pude entrevistar al párroco, la directora de la escuela primaria, una de las lideresas comunitarias que sale fuera del común de las mujeres porque tiene una trayectoria participativa dentro de la comunidad muy amplia y es depositaria de las inquietudes de otras mujeres, y por último, al único historiador oriundo de Angahuan.

Asimismo, para lograr describir de mejor manera la rutina y los momentos problemáticos y sus significados en la vida (Denzin y Lincoln, 1994) de las mujeres esposas de migrantes y sus familias, recurrí a entrevistas complementarias que se realizaron siete meses después del trabajo de campo en la comunidad (Abril de 2007). Contacté dos familias con esposos presentes en la comunidad con el objetivo de identificar diferentes puntos de vista que agreguen información sobre la cotidianidad de familias cuyos miembros se encontraban en la comunidad al momento de la entrevista, de tal manera que al indagar las diversas perspectivas logre un acercamiento detallado a las realidades migrantes y no migrantes.

Además de las entrevistas, me ayudé de la observación participante, pues consideré importante acompañar las actividades cotidianas de las mujeres esposas de migrantes y de la comunidad. El escenario de la mayoría de las entrevistas fue el hogar de cada una de ellas (12 en su casa, 1 en patio de iglesia y 2 en su negocio). Si bien éste fue el espacio en el que encontraba con mayor facilidad a las mujeres, este ambiente de alguna manera también incidió en la concentración y el tipo de información que las mujeres entregaban en cada entrevista, puesto que alrededor estaban sus hijos o, en algunos casos, sus madres o suegras.

Por otro lado, la cercanía de Ta'Jurita con la autoridad religiosa¹⁰ de la comunidad, me hizo posible contar con el respaldo del Párroco para permanecer en la comunidad dado su interés por conocer mejor lo que estaba pasando con el proceso migratorio de Angahuan. Con ocasión de mi visita a la comunidad y la indagación sobre el proceso migratorio, el Párroco propuso que durante este periodo se realizara un taller de cuatro días de duración en el que se invitaran a la comunidad distintas organizaciones vinculadas con los migrantes para que se propiciara un espacio de diálogo sobre el tema. En este marco, se invitó a toda la comunidad a asistir a las pláticas y a expresar sus inquietudes en torno a sus familiares migrantes. Cada día aumentó el número (de alrededor de 60 personas a 80 personas) de asistentes -principalmente mujeres-. Este espacio permitió a las participantes reconocer la necesidad común de conformar un Comité de Migración que sirviera de vínculo entre la comunidad y los familiares ausentes. Esta situación no fue algo que estaba previsto en la investigación, pero al ser una demanda desde las mujeres enriqueció el estudio y confirmó la incidencia del proceso migratorio en los habitantes de Angahuan.

¹⁰ El Párroco de la comunidad llegó algunos años después (1999) del inicio de actividades de Ta'Jurita en la comunidad (1997). A su llegada, Ta'Jurita le presentó su trabajo y el sacerdote se mostró muy interesado en tender puentes con la organización para un trabajo conjunto en la comunidad. Aunque las distintas actividades que el sacerdote cumple no sólo en Angahuan sino también en las comunidades aledañas impiden su presencia permanente, éste se ha mostrado siempre dispuesto a colaborar con las distintas acciones -talleres, grupos de Biblia, capacitaciones, programas de radio, de salud, de educación ambiental, entre otros- emprendidas por la organización. Así como también acogiendo a los voluntarios que recibe la comunidad durante el verano para trabajos puntuales en un programa más amplio de desarrollo integral comunitario.

Capítulo 2

Angahuan, comunidad de migrantes: una perspectiva de género en la reflexión teórica sobre el proceso migratorio

En este capítulo haré una reflexión teórica en torno al proceso migratorio y a Angahuan como una de las comunidades indígenas del estado de Michoacán cuyos pobladores se insertan en los flujos migratorios. Partiendo de la premisa de que el proceso migratorio está articulado por relaciones de género, es preciso analizarlo desde una perspectiva de género que preste atención tanto a los actores en movimiento espacial como a aquellos que permanecen en el mismo lugar y atraviesan cambios y continuidades en las formas cotidianas de enfrentar la ausencia de uno o más miembros del grupo doméstico.

Aunque la emigración masculina ha sido en muchos periodos la que predomina en las movilizaciones entre México y Estados Unidos, no siempre se ha reconocido a los varones protagonistas de estos flujos como seres atravesados por un orden de género. Por esta razón, es imprescindible conocer en estos procesos las interrogantes de género, en tanto que hombres y mujeres que forman parte activa de dichos flujos. Este estudio analiza articuladamente las relaciones de género como un eje que organiza los patrones migratorios y sus repercusiones.

Este capítulo brinda una lectura centrada en las relaciones de género y reflexiona en torno a ellas en las dinámicas de los procesos migratorios y las aproximaciones teóricas a dichos procesos. Con este fin, describiré las migraciones desde Angahuan para luego relacionarlas con los flujos migratorios más amplios que ocurren desde Michoacán y México en su conjunto.

2.1. El proceso migratorio desde una perspectiva de género: construyendo un acercamiento para el estudio

Para iniciar este apartado, considero pertinente empezar con las razones por las cuales en este estudio se entenderá a la migración como proceso.

Esta concepción procesual rompe con la noción de el/la migrante como un simple trabajador que se desplaza y cambia de residencia y/o trabajo. Es relevante esta ruptura en la medida en que además de ser fuerza de trabajo se lo considera como un hombre o una mujer, un ser humano integrante de un grupo de edad, y miembro de una familia y de una o más comunidades locales, regionales, nacionales y transnacionales (Mummert, 1999). Partiendo de esta aseveración, se rescata a las migraciones como procesos protagonizados por hombres y mujeres en movimiento a través de las fronteras –nacionales e internacionales-, con repercusiones en el/la migrante, en las comunidades de origen y de destino, al igual que en los espacios de tránsito.

Asimismo, el proceso migratorio no es solamente el resultado de las estrategias familiares ni de las adaptaciones de los hogares a las presiones macroestructurales, sino que también es fruto del ejercicio de múltiples intereses y jerarquías de poder que coexisten en los hogares (Szasz, 1999: 185).

Es preciso reconocer que el género es ejercido de forma relacional y dinámica (Hondagneu-Sotelo, 1994), por lo que este tipo de estudio exploratorio trata de dar cuenta de las formas en que las relaciones sociales de género delinear la decisión de migrar y sus repercusiones. Esta reflexión genera una serie de aristas multidisciplinarias de estudio, pero posiblemente el principal aporte es reconocer que la migración es un proceso atravesado por relaciones de género, con causas y consecuencias diferenciadas para cada sexo.

Siguiendo el interés por visibilizar no sólo a los actores en movimiento espacial dentro los flujos migratorios, sino también dirigir la atención a los

actores que permanecen en las comunidades de origen de los migrantes es ineludible analizar este proceso desde una perspectiva de género. Es decir, las migraciones son procesos en los que los hombres y las mujeres protagonistas de éstos se enfrentan necesariamente a nuevas situaciones que cuestionan las formas anteriores de cotidianidad y sus relaciones jerárquicas. Por lo tanto, las relaciones de género circunscriben las opciones y las decisiones del proceso migratorio, junto con la edad, la clase y el estatus marital; el género imprime varias restricciones a los individuos (Hondagneu-Sotelo, 1994).

En este sentido, una perspectiva de género en el estudio de las migraciones implica una mirada sobre la diferencia entre los sexos que conduce al análisis de: cómo las diferencias biológicas se convierten en desigualdades sociales; cómo estas desigualdades colocan a las mujeres en desventaja respecto de los hombres; cómo se construyen esas diferencias desde el nacimiento; cómo se sostienen y reproducen mediante una serie de estructuras sociales y mecanismos culturales; cómo y por qué cambian a lo largo del tiempo y el espacio (Aguirre, Barrera, Massolo, 2005: 10).

Bajo este enfoque se muestra aquello que no es percibido a simple vista. Es decir, que el énfasis en las diferencias entre hombres y mujeres permite representar las relaciones de poder y subordinación de las mujeres, conocer las causas que las producen e imaginar mecanismos para superar las desigualdades que las generan. En este sentido, un análisis de género reflexiona sobre las diferencias entre hombres y mujeres en torno a las condiciones, necesidades, intereses, acceso a la participación, a la toma de decisiones, a los servicios y al control de recursos (Aguirre, Barrera, Massolo, 2005).

Desde esta perspectiva se propone un estudio diferenciado para la migración masculina y la femenina respecto de los móviles de su emigración y sus repercusiones. Así, la migración masculina está vinculada a causas económicas y la migración femenina a causas sociales, como el deseo de independencia, una ruptura matrimonial o la reunificación familiar. No obstante, estas posturas fueron desechadas por las feministas que rechazaron el

encasillamiento de las causas de movilización de las mujeres al ámbito privado (Suárez y Zapata, 2004).

En esta medida, el estudio de los flujos migratorios desde las relaciones de género nos permite acceder a los significados culturales e ideológicos que generan tanto hombres como mujeres, a través de los grupos domésticos como unidades de análisis en las que se concretizan las relaciones jerárquicas. Cabe señalar aquí que el grupo doméstico no se limita a la familia nuclear, es necesario definirla junto con las relaciones de parentesco y las redes sociales que reproducen un orden de género (Hondagneu-Sotelo, 1994).

2.1.1. Cronología de una perspectiva de género en el estudio de las migraciones

Un primer momento en el estudio de las migraciones con perspectiva de género corresponde a la década de 1970, en el cual la investigación adquirió una renovada importancia y propuso dos unidades de análisis: por un lado, el estudio a través del individuo en el cual se resaltan aspectos psicosociales y, por otro lado, la unidad doméstica como actor central, en el que se destaca la interrelación entre sus miembros (Barrera y Oehmichen, 2000). Ambas propuestas enfatizan procesos distintos, pero en el caso de la segunda, al centrar el estudio en la unidad doméstica, se hace visible a la mujer como un actor dentro de la dinámica familiar y las relaciones intradomésticas. Sin embargo, estos análisis resaltaban la unidad doméstica como un colectivo unificado en el que se ignoran las divergencias y los intereses en conflicto, de manera que se ocultan las relaciones de género y generacionales que influyen en los procesos migratorios (Hondagneu-Sotelo, 1994).

En las décadas de los ochenta y noventa, se incluyó al género como una categoría analítica a partir del estudio de la diferencia sexual desde una construcción cultural y social (Barrera y Oehmichen, 2000). Arias (2003) corrobora esta línea al mencionar que la perspectiva de género hizo posible observar que, aunque la migración corresponde a una estrategia familiar, las desigualdades de género hacen de la mujer el eslabón más débil, y de ese

modo, el miembro más fácilmente sometido a estrategias de sobrevivencia que suponen relaciones de cooperación, pero también de conflicto. Aquí se expresan las desigualdades y el poder al interior de las unidades domésticas, vinculando la migración a las condiciones de las familias y su situación antes y después de la movilización de sus miembros.

Los crecientes esfuerzos por incorporar la perspectiva de género al análisis de los procesos migratorios la han ubicado como un principio estructurador de los movimientos poblacionales y no únicamente como un dato que los caracteriza. De aquí que se ha registrado un mayor número de investigaciones que relacionan a la migración con los procesos de subordinación y/o autonomía, y viceversa (Ariza, 1997); descartando así, la decisión de migrar como una elección armónica en busca de un beneficio colectivo para el grupo doméstico.

Así, se han hecho visibles las construcciones de género y las relaciones de poder que se configuran como mediadoras entre las transformaciones político – económicas macroestructurales y las migraciones. Se ponen en evidencia las motivaciones e incentivos para migrar, la habilidad de las mujeres para hacerlo, su protagonismo en la toma de decisiones, los patrones y tipos de migración en los que se involucran y las consecuencias de la migración en términos del logro de su autonomía (Szasz, 1999: 169).

Por otra parte, se han evidenciado las desigualdades de género y su incidencia en la condición social de las mujeres en contextos específicos que constriñen o posibilitan la migración de uno de sus miembros. Esto significa que las condiciones comunitarias y familiares, junto con los mercados de trabajo, entre otras circunstancias, facilitan en muchos casos la movilidad del varón. No obstante, es importante reconocer que los migrantes no son homogéneos o individuos no diferenciados que responden mecánica y uniformemente a las mismas fuerzas estructurales (Hondagneu-Sotelo, 1994).

El énfasis en las construcciones de género ha dado paso a la formulación de abordajes conceptuales que destacan los efectos de las

migraciones sobre las condiciones socioeconómicas de hombres y mujeres. Se encuentran estudios que plantean que el proceso migratorio altera la capacidad -tanto de las mujeres migrantes como de las mujeres de migrantes- de tomar decisiones dentro y fuera de la familia, pero también que modifica las actividades domésticas y la carga de trabajo, incide en la autonomía de las mujeres, transforma las actividades económicas, altera el lugar de residencia, propicia transformaciones en las redes sociales y de parentesco, entre otras (Barrera y Oemichen, 2000). En otras palabras, los procesos migratorios alteran las formas de relacionarse entre hombres y mujeres, pues tanto migrantes como no migrantes se enfrentan a nuevas situaciones que implican escenarios de tensión exacerbada entre cambio y continuidad.

2.1.2. Cuestionamientos centrales

Existen varias interrogantes en torno a la relación entre las migraciones y el género, pero una de las inquietudes centrales que se formula es cómo influyen las migraciones en la desigualdad social entre hombres y mujeres y cuáles son las dimensiones de la desigualdad que influyen en ellas (Szasz, 1999). Una primera aproximación a esta pregunta ha planteado que la participación de hombres y mujeres en las migraciones puede modificar las relaciones sociales que definen la autonomía de las mujeres en el hogar, en las redes sociales y en los mercados de trabajo.

De este modo, al momento de reconstruir los significados sociales que hombres y mujeres atribuyen a los flujos migratorios, se evidencia que la distinción genérica estructura esta interpretación en función de que la realidad se lee como sexualmente diferenciada y que la pertenencia al sexo masculino o femenino conlleva formas distintas de mirar la realidad, y por lo tanto, de percibir su experiencia en el proceso migratorio (Ariza, 2004).

Por otra parte, las propuestas feministas hacen alusión a la conceptualización masculina del término migrante, a la noción indiferenciada de la familia como mujeres y niños dependientes, al desarrollo de indicadores desde la experiencia de los varones migrantes, las normas culturales que

subordinan a las mujeres, los roles de reproductoras de las mujeres y la invisibilidad del trabajo remunerado de la mujer (Szasz, 1999: 169).

Entonces, el ordenamiento de género es un elemento de configuración de sentido que estructura de manera central la percepción del mundo para los actores sociales. Es decir, que la construcción de lo masculino y femenino encierra una jerarquización sexual de la realidad social que impone a los sujetos una realidad como orden incuestionable (Ariza, 2004).

De esta manera, el orden jerárquico establecido aparece como natural al concordar con la división de los espacios públicos y privados acompañado de la división sexual del trabajo, o como lo define Bourdieu: “la perfecta concordancia entre las estructuras objetivas de dominación de un sexo por el otro (división sexual del trabajo, organización del espacio y del tiempo, etc.) y las estructuras subjetivas o esquemas de pensamiento modelados de acuerdo con esta misma dominación” (Ariza, 2004: 395).

Desde el campo de las investigaciones de la mujer rural y las migraciones, se ha constatado una escasa profundización en las dimensiones socioculturales de este proceso. Sin embargo, los estudios sobre la situación femenina ante la emigración temporal de sus cónyuges han abordado la separación de los espacios y actividades masculinas y femeninas y el control de la sexualidad femenina (Szasz, 1999:182). Es decir, que la conformación de los espacios públicos y privados y su correspondiente ocupación por el hombre y la mujer respectivamente, han condicionado la migración de las mujeres y la ausencia masculina, manteniendo en gran medida las jerarquías entre hombres y mujeres. No obstante, estos estudios muestran también cambios en las relaciones de género provocadas por esta misma ausencia, a la vez que se advierten modificaciones en generaciones más jóvenes en las que se da la migración de ambos cónyuges.

Posteriormente, las feministas marxistas señalaron la discriminación por clase, género y etnia que padecen las mujeres migrantes, pero también destacan el sometimiento a una estructura patriarcal del capitalismo. Se hace

evidente que las relaciones de género determinan la manera en la que las oportunidades y las limitaciones impuestas por los factores macro estructurales se transforman en diferentes patrones migratorios (Hondagneu-Sotelo, 1994:188).

Si bien estos enfoques ayudan a analizar de manera diferenciada las migraciones, aún se ve la necesidad de entender las diversas situaciones por las que atraviesan tanto las mujeres de migrantes como las mujeres migrantes y sus acciones para la producción y reproducción de sus unidades domésticas. Pues, contrariamente a una visión ortodoxa de las migraciones, no siempre la movilidad de uno o más miembros es una estrategia unificada del grupo doméstico (Hondagneu-Sotelo, 1994: 53).

Entre los aspectos que se señalan acerca de la migración mexicana masculina y la dependencia femenina, se subraya que se ha provocado el reforzamiento de las familias extensas, las cuales son responsables del cuidado y mantenimiento de las esposas e hijos de los migrantes (Iszaevich, 1988). En este sentido, se dice que, en un primer momento, al estar ausente el jefe de familia, hay una feminización de la pobreza (Marroni, 2000) y surgen nuevos roles que asumen las mujeres que se quedan para sobrellevar esta situación. Es precisamente en este momento en el que se pone en entredicho si la ausencia de sus esposos se puede traducir en mayores grados de autonomía por parte de las mujeres que se quedan. Algunos de los elementos que se analizan en relación a la autonomía femenina corresponden, por un lado, con el acceso al espacio público al dedicarse a una labor extradoméstica, y por otro lado, a la posibilidad de una mayor autoestima al convertirse en cabezas de hogar (Marroni, 2000).

El examen de la presencia de las mujeres en el proceso migratorio ha estado sesgado por los análisis de la división sexual del trabajo y los mercados laborales o la recepción de las remesas, con lo que se han dejado de lado aspectos más subjetivos, como son aquellos relacionados con la percepción de las mujeres en torno a mayores cargas de trabajo y mayores responsabilidades.

En muchas ocasiones, las mujeres como actores de la migración han sido invisibilizadas por otras categorías como por ejemplo la etnia, pero también existen razones de carácter metodológico que han impedido la recolección de datos empíricos que muestren la presencia de las mujeres en el proceso migratorio. No obstante, prevalece también un aspecto de carácter ideológico, en tanto que existe una concepción androcéntrica en la producción de conocimiento en las ciencias sociales (Suárez y Zapata, 2004).

Un análisis del proceso migratorio desde una perspectiva de género nos acerca a ese mundo de lo cotidiano, a las relaciones sociales y la configuración de los espacios. Es precisamente aquí donde las repercusiones de las migraciones son enfrentadas por las mujeres que se quedan en medio de procesos de cambio y continuidad que inciden en las pautas matrimoniales, en la selección de la pareja, en los vínculos de parentesco y en todos aquellos aspectos ligados a la reproducción familiar y comunitaria, tanto en los lugares de origen como de destino (Barrera y Oehmichen, 2000:18).

Pero incuestionablemente dan cuenta también de nuevos procesos en los que se logra generar un espacio de visibilización de las mujeres como actores sociales en el contexto de las comunidades de origen y destino (Martínez, 2000). Así también lo menciona D'Aubeterre cuando establece que la migración pone en tensión normas y representaciones colectivas de lo que socialmente se considera lo legítimo de lo masculino y lo femenino, algunas veces cambiándolo y otras veces resignificándolo (Barrera y Oehmichen, 2000).

En este sentido, podría decirse que al proceso migratorio acompañan una serie de demandas y presiones frente a las cuales los distintos actores se van acomodando y/o resistiendo en medio de un orden de género establecido y relaciones sociales que consolidan este orden. Al referirme a la noción de resistencia planteo que las formas convencionales de acción de cada uno de los actores se ve modificada por la ausencia de uno o más de los individuos, de manera que enfrentan a nuevas situaciones y formas distintas de relacionarse,

en las que la presencia en la ausencia marca un espectro de acción diferente ante las cambiantes condiciones de vida. Es así, que podemos ubicar a las prácticas de las mujeres de migrantes como acciones de resistencia, al mismo tiempo que se identifica en qué medida los roles “tradicionales” impiden su movilidad.

Se habla también de una feminización de la pobreza y de los nuevos roles que asumen las mujeres que se quedan, el control de su sexualidad y el comportamiento reproductivo de las mismas. En este sentido, se constata que la migración afecta de manera diferenciada al grupo familiar, donde las mujeres casadas y en edad reproductiva enfrentan mayores obstáculos y carencias que los menores y ancianos (Marroni, 2000). Es decir, que los resultados de estas condiciones de las mujeres se traducen en un mayor empobrecimiento, la necesidad de acceder a trabajos extradomésticos y la posibilidad de adquirir un cierto grado de independencia en la toma de decisiones al ser cabezas de hogar de facto, encargadas de ser el sostén económico -temporal o permanente- de la familia, administradoras del patrimonio familiar y educadoras de los hijos (Mummert, 1988).

Asimismo, encontramos una participación cada vez más numerosa e intensa de las mujeres en renglones y actividades generalmente consideradas como “masculinas”, dentro de las cuales la ocupación en microempresas, tanto en su función de mecanismo generador de ingresos como en su calidad de proceso de socialización extradoméstica de participación pública y de gestión para las mujeres, constituye un caso especialmente ilustrativo de las nuevas realidades en las que se mueven las mujeres en condiciones vulnerables (Martínez, 2000).

Considero que la mayor parte de las referencias sobre el aporte de la perspectiva de género a las migraciones ha enfatizado en la situación de las mujeres migrantes. Aunque estos abordajes teóricos también pueden aplicarse a las mujeres de migrantes, es necesario estudiar a las migraciones como un factor de cambio en las relaciones de género, reconocer el carácter integral de las migraciones y el migrante como actor social y los vacíos en la construcción

de la información en función de la diferencia sexual y su condicionamiento en el proceso migratorio (Ariza, 2000).

Una vez que se ha puesto en claro la incidencia de la construcción social de las relaciones de género en la configuración de los patrones migratorios y las repercusiones diferenciadas de estos flujos, es preciso hacer una aproximación teórica a la luz de estos planteamientos.

2.1.3. Las relaciones de género en las redes sociales y el transnacionalismo

Para reflexionar sobre las repercusiones del proceso migratorio en la participación de las mujeres esposas de migrantes en la comunidad, es pertinente entretener un acercamiento teórico que dé cuenta del proceso migratorio como un proceso atravesado por relaciones de género. Aunque es importante señalar que no existe una propuesta teórica universal; hay diversas aproximaciones procedentes de distintas disciplinas que brindan aportes concretos sobre ciertos aspectos de los flujos migratorios. Pero la propuesta de este estudio exploratorio hace hincapié en la dificultad de pensar las migraciones sin una perspectiva de género que deje encubiertas las relaciones jerárquicas propias de un ordenamiento social a partir del género.

Por otro lado, partiendo de que la migración es un hecho social multidimensional que responde a varias determinantes económicas, políticas y sociales (Simmons, 1991), la construcción de un marco interpretativo que dé cuenta del tema en estudio en función de las relaciones sociales hará visible de manera más comprensiva las construcciones socioculturales que van a incidir en dicho proceso.

La mayor parte de los estudios de migración explican las causales de “expulsión y atracción” haciendo alusión tanto a las condiciones de los lugares de origen (disminución de las oportunidades de ingreso, escasez de tierra cultivable, deterioro del medio ambiente, etc.) como a las condiciones de los lugares de destino como localidades atractivas (mayor ingreso, oportunidades

de empleo, tierra cultivable, servicios, etc.) (Lindstrom, 2004). Estos enfoques macro estructurales y los análisis de “expulsión y atracción” no logran explicar la inmensa variedad de formas de migración. De aquí que el análisis de elementos culturales y simbólicos en las relaciones sociales de género no se deben dejar de lado cuando se intenta explicar la decisión de migrar y sus repercusiones. La especificidad de género en el proceso migratorio sería un efecto combinado de la conformación estructural de los mercados de trabajo, las oportunidades desiguales de inserción laboral, la división sexual del trabajo y la decisión de migrar evaluada culturalmente (Ariza, 1997: 52). De aquí que el proceso migratorio debe ser entendido como un producto social y no solamente como resultado de decisiones individuales o de factores políticos y económicos, sino como la interacción de todos estos factores –políticos, económicos, sociales, culturales y demográficos- (Rosas, 2006).

Entonces, si partimos de que en el proceso migratorio las relaciones de género atraviesan una continua renegociación en la medida en la que hombres y mujeres re-construyen sus familias (Hondagneu-Sotelo, 1994) en un espacio transnacional, es necesario retomar aquellas perspectivas teóricas que nos permitan dar cuenta de esta reconfiguración. Asimismo, las migraciones son un proceso moldeado por dinámicas relaciones de género, en los que hombres y mujeres no comparten la misma experiencia.

Tomando en cuenta a las migraciones como un proceso social, es preciso identificar tanto las *redes sociales* que posibilitan la movilización como las *comunidades transnacionales* que se van conformando en un espacio distinto. En este sentido, es preciso centrar la atención en las redes sociales que van enmarcando las posibilidades y limitaciones de las mujeres esposas de migrantes en la ausencia del esposo, por lo que acojoo el planteamiento de Portes, Guarnizo y Landolt (2003) sobre el transnacionalismo a partir de los distintos niveles de análisis entre individuos, redes sociales, comunidades, gobiernos locales y nacionales.

El estudio a partir de los grupos de migrantes y no migrantes hace evidente que en el proceso migratorio las relaciones sociales trascienden las

fronteras, haciendo más difícil pensar en las fronteras como una barrera, desde el punto de vista de las prácticas sociales y culturales. En este sentido, es preciso mencionar un “espacio social transnacional”, distinto de las prácticas sociales, ya sea de las áreas de origen o de las destino (Goldring, 1992). Este concepto hace referencia a “ocupaciones y actividades que requieren de contactos sociales habituales y sostenidos a través de las fronteras nacionales para su ejecución” (Portes, Guarnizo y Landolt, 2003:18).

Este acercamiento teórico reconoce múltiples combinaciones de prácticas y relaciones sociales surgidas de la migración transnacional, es decir, analiza con detenimiento las maneras en las que los y las migrantes participan en la producción y transformación de las prácticas y significados sociales.

La aplicación de esta propuesta conceptual en el caso de estudio que me compete, pone en evidencia las estructuras de poder y dominación que intervienen en las relaciones sociales, donde el hecho de migrar aparece como una conducta social que plantea exigencias sociales y políticas más allá de las fronteras (Goldring, 1992). En este sentido, tanto los migrantes como sus familias atraviesan momentos de modificación de sus prácticas sociales o la resignificación de las mismas. Haciendo eco a la propuesta de Boruchoff (1999) la cultura hace posible la conformación de prácticas sociales transnacionales, pues aquellos símbolos propios de la cultura (banderas, música, fiestas, etc.) toman un significado diferente que da sentido a la existencia de los individuos en lugares geográficamente distintos.

Asimismo, como parte de la creación de una comunidad transnacional surgen iniciativas y formas organizadas en torno a la movilización de los migrantes. Es decir, las mismas redes que se van estableciendo gracias a las relaciones de parentesco, amistad y de origen, permiten que los miembros de la comunidad se organicen en torno a éstas para lograr un beneficio común¹¹.

¹¹ Hago alusión en este punto a la posibilidad de lograr una interpretación de la iniciativa de la comunidad para organizarse y formar el Comité de la Migración que serviría de vínculo entre la comunidad de origen y las distintas ciudades donde se encuentran los migrantes originarios de Angahuan. El objetivo central de esta propuesta es mantener contacto permanente entre dichas localidades y la posibilidad de generar apoyos mutuos. Aún cuando al momento de la

Es decir, estas formas organizativas dan cuenta de que no existe una fragmentación de las fronteras; al contrario, nos encontramos frente a un escenario en el que se presenta una creciente interconexión entre éstas, de manera que incitan al paso de personas, ideas, bienes, mensajes, imágenes, etc (Mummert, 1999). No obstante, al presentar una propuesta de análisis como el transnacionalismo, no se desconoce el mantenimiento de los límites fronterizos entre los países, sino que éstos adquieren un nuevo significado al estar vinculados con los movimientos constantes de personas.

En este sentido, es importante notar que aquello que constituye el eje de investigación del transnacionalismo es “la gran intensidad de los intercambios, nuevas formas de transacción y multiplicidad de actividades que traspasan fronteras nacionales y requieren de este movimiento geográfico para su éxito” (Portes, Guarnizo y Landolt, 2003: 18).

Precisamente, la movilidad de uno o más miembros del grupo doméstico tiene como objetivo, en muchos de los casos, lograr mejores ingresos, de tal manera que tanto migrantes como no migrantes inventan nuevas formas de relacionarse con sus familiares, pues su salida está justificada por el bien colectivo.

Por otra parte, a partir de las *redes sociales* se pueden visibilizar los vínculos de afiliación, amistad y de origen que establecen los migrantes y los no migrantes, tanto en las comunidades de origen como en las de tránsito y de destino (Massey, 1993). En este sentido, los lazos sociales en familias con experiencias migratorias previas aparecen como un indicador decisivo en el comportamiento migratorio (Lindstrom, 2004). En otras palabras, las relaciones filiales son un fuerte motor para la migración, ya que a través de éstas se logra minimizar los costos y riesgos que la movilidad encierra. Al mismo tiempo,

realización de este estudio dicho Comité está en una etapa de formación, la manera de pensarse a sí mismas, a sus cónyuges y a la comunidad hace referencia a un espacio transnacional en el que se advierten nuevas práctica y vínculos. Este punto se desarrolla en el Capítulo 4

mientras más miembros de una comunidad tengan experiencia migratoria, las redes migratorias seguirán expandiéndose y reduciendo las barreras.

Esta propuesta enfatiza en la creación y mantenimiento de redes sociales (capital social), a la vez que rescata el carácter social de los hechos económicos y el contexto sociocultural que encierra la movilización de los individuos (Ariza, 2004).

En la medida en que las redes sociales responden a un entorno cultural, es preciso señalar que las redes deben ser entendidas también en función de las relaciones de género. Es decir, que si bien las relaciones de género inscriben las opciones y las decisiones de migrar, éstas también van moldeando las redes sociales de apoyo de manera diferenciada para hombres y mujeres. En este sentido, se debe poner en claro que las redes que logran beneficiar la salida del esposo no son siempre las mismas que van a acoger a la mujer esposa de migrante; por ello no sólo es necesario separar las redes de hombres y mujeres, sino también las dinámicas de las actividades y las relaciones de género en las redes (Hondagneu-Sotelo, 1994).

Estimo oportuno considerar este enfoque para el análisis de las repercusiones de la migración en las posibilidades y modalidades de participación de las mujeres esposas de migrantes en función de los lazos que se establecen entre los miembros de una misma comunidad que migran hacia la misma ciudad en el extranjero. Estas redes de comunicación entre la comunidad de origen y la de destino se convierten en el canal por el cual viajan las noticias y los chismes de un lado a otro, pero también es un medio de control por parte de los cónyuges ausentes y de las mujeres esposas de migrantes, en la medida en que se va generando una opinión pública en torno a sus familiares.

2.2. Las relaciones migratorias en las que se inserta el proceso migratorio de Angahuan y sus etapas

Historizar las condiciones sociales, culturales, políticas y económicas del estado de Michoacán y su relación con el resto del país, permitirá encontrar las

claves de lectura del proceso migratorio en muchas localidades de la entidad, y específicamente de la comunidad de Angahuan. Es decir, “las causas de la migración son tales, en la medida en que se entrelazan para producir una combinación histórica particular que le imprime un carácter especial a la migración” (Arizpe, 1978).

Así, iniciaré por establecer las distintas olas migratorias de la comunidad de Angahuan, para luego enmarcarlas en el proceso migratorio en el estado de Michoacán, a partir de las condiciones económicas que contribuyen a explicar tanto la movilidad interna como la internacional de los michoacanos; y finalmente, plantear un marco general de la situación de la República Mexicana, en el que sitúo las relaciones migratorias con Estados Unidos a partir de los años cuarenta, época en la que inicia la primera ola de emigrantes de Angahuan.

Pensar en el proceso migratorio de la comunidad de Angahuan, me lleva a dibujar en primer lugar su ubicación dentro del territorio michoacano, pues los vaivenes económicos, sociales y políticos han incidido en la configuración de sus flujos migratorios. A cuarenta minutos de Uruapan, la segunda ciudad más grande del estado de Michoacán, se encuentra la comunidad purhépecha de Angahuan. A lo largo del recorrido vamos cambiando de escenario; desde una ciudad productora de aguacates con un clima bastante cálido que acoge a un gran número de habitantes, hacia un terreno montañoso cubierto de pinos y encinos donde poco a poco la llovizna va enfriando el ambiente. Kilómetros antes de llegar a la entrada del pueblo, se distingue entre los árboles y la bruma, el volcán Parícutin a las faldas del cual se encuentra Angahuan. Claramente, el volcán es uno de los atractivos turísticos de la zona, y por esta razón Angahuan se convirtió desde 1943 en un lugar de paso de muchos turistas.

Angahuan es una comunidad indígena purépecha localizada en la cabecera municipal de Uruapan. Esta comunidad dejó de ser agrícola al momento de la erupción del volcán Parícutin (1943), cuando tuvo que

diversificar sus actividades económicas hacia la explotación forestal, el turismo nacional e internacional hacia el volcán y la producción de artesanías.

Angahuan pertenece a la región conocida como la Sierra Purhépecha. Los purhépechas son el grupo indígena más numeroso en Michoacán, pues constituye aproximadamente el 82.5% de todos los hablantes de lengua indígena del estado (Anderson, 2002). Según datos del 2005, la tasa de monolingüismo en los purhépechas registra una mayor proporción de mujeres hablantes de su lengua materna (7.1) que de hombres (4.0), de una tasa total de 5.6 (INEGI, 2005).

De acuerdo con los datos del INEGI (2005), en comparación con otros grupos étnicos, los purhépechas tienen niveles altos de alfabetismo y educación primaria: la tasa de alfabetismo de la población indígena es de 70.1 en el estado de Michoacán. Sin embargo, es preciso señalar que se observa un acceso diferenciado a la educación entre hombres y mujeres. Así, las cifras muestran que el promedio de educación en la población indígena del estado de Michoacán es: para los hombres de 5.5 y para las mujeres de 4.2 años de educación (INEGI, 2005).

A pesar de que Angahuan puede identificarse como una de las comunidades migrantes del municipio de Uruapan, es necesario precisar que la composición de sus flujos guarda mucha distancia -en cuanto a las tendencias, composición y cantidad de migrantes- con la migración mestiza¹² que caracteriza a la población de la cabecera municipal. Si bien la cercanía con la ciudad de Uruapan ha permitido sostener la dinámica del proceso migratorio – facilitando la interrelación entre los migrantes y sus comunidades de origen-, la realidad migratoria de la comunidad de Angahuan dista de los motivos y repercusiones del proceso migratorio de la ciudad próxima.

¹² Según las investigaciones hechas por Gail Mummert al analizar los grupos étnico-raciales que participan en los movimientos migratorios en Michoacán existen tres grandes grupos en orden de su peso relativo en la población total del estado: mestizos, rancheros e indígenas. Señala incluso que los grupos indígenas participan en los movimientos migratorios desproporcionadamente a su peso relativo en la población total. Cfr: Mummert, Gail (2003), "Dilemas familiares en un Michoacán de migrantes", en: Gustavo López Castro (ed.), *Diáspora Michoacana*, Zamora, El Colegio de Michoacán – Gobierno del Estado de Michoacán, pp. 113 – 145.

Según datos del Consejo Nacional de Población - CONAPO (2000), Uruapan está considerado como un municipio con un grado de intensidad migratoria medio. Es decir, que de los 113 municipios que integran el estado de Michoacán, Uruapan, es uno de los 32 municipios que se caracterizan por una intensidad migratoria media. Para tener una mejor idea sobre el peso de la migración de Uruapan menciono algunos otros municipios con una intensidad migratoria similar: Zamora, Zacapu, Tzintzuntzan, Tacámbaro, Peribán, Pátzcuaro, Lázaro Cárdenas, Jacona, La Huacana, Cherán, entre otros.

Los patrones de migración de la comunidad de Angahuan hacen evidente que su migración responde a eventos y condiciones comunes a la mayor parte del territorio mexicano, pero que además existen eventos locales detonantes de un flujo de mayores proporciones. Es decir, se posibilita la movilidad de los trabajadores agrícolas cuando tanto en el lugar de destino como en el de origen existe algún tipo de transformación. Asimismo, las condiciones individuales que enfrentan los migrantes y sus familias, como es el haber contraído matrimonio y responder por la manutención de sus esposa e hijos en un marco de falta de oportunidades laborales, abre paso a la migración internacional –aunque también a la interna- como una respuesta concreta y factible.

En esta medida, considero importante dar voz a los relatos de los propios integrantes de la comunidad al recordar las condiciones de la migración y quienes, con un rostro concreto, representan este flujo en la comunidad. De esta forma, el estudio hecho en la comunidad purhépecha de Angahuan es pertinente en la medida en que al tratarse de un grupo étnico específico, alude a maneras concretas de organización social y representación de los espacios públicos y privados, así como los mandatos correspondientes a lo masculino y femenino, que intervienen en la decisión de migrar y en las posibilidades concretas de los individuos para responder a las repercusiones de este proceso.

2.2.1. Programa Bracero 1943 – Erupción del Parikutin

Los habitantes refieren que una primera ola de migrantes en Angahuan ocurrió en 1943, cuando tuvo lugar la erupción del volcán Parikutin. Antes del nacimiento de éste, los territorios de Parikutin, Zirosto, Zacán, San Juan Paranguaricutiro y Angahuan -entre otros- eran zonas muy fértiles para el cultivo de verduras, frutas y bosques madereros (Rita, 2005). Sin embargo, después de la erupción, estos territorios se vieron muy afectados puesto que la mayor parte de la zona fue cubierta de lava y ceniza, obligando a los pobladores a abandonar su comunidad, y a quienes se quedaron en el pueblo a cambiar drásticamente de actividad económica. Es decir, que estos pueblos pasaron de ser zonas agrícolas a diversificar sus ocupaciones en la explotación de madera, la elaboración de artesanías y una nueva actividad producto de este hecho fortuito, el turismo.

Al mismo tiempo, para ese año ya se había establecido el Programa Bracero (1942 - 1964)¹³ que, a pesar de que los reclutadores no se establecieron en la población, los habitantes de Angahuan se trasladaron a las zonas más cercanas como Zamora o Pátzcuaro para incorporarse a la lista de mano de obra documentada. Asimismo, la situación de la clase trabajadora mexicana en las ciudades y en el agro era cada vez más difícil en razón de la escasez de alimentos, el alza constante de precios y otros trastornos en la economía, lo cual se conjugó con la esperanza de los trabajadores mexicanos de ganar mejores sueldos en Estados Unidos que de los que ganarían en México.

Durante este periodo tuvo lugar entonces una migración rural a otras zonas rurales en “el norte”. Es decir, aún cuando Angahuan dejó de ser una comunidad principalmente agrícola con la erupción del volcán, siguió siendo una localidad rural que mantenía fuertes lazos con la tierra y los recursos naturales boscosos en los que se encuentran inmersos. Por esta razón, los

¹³ Acuerdo para reclutar mano de obra mexicana para cubrir las necesidades en el campo y el mantenimiento del ferrocarril, logrando regular de alguna manera las relaciones migratorias entre México y Estados Unidos. Este programa corresponde a una coyuntura muy específica en las que se conjugaron elementos económicos y políticos, incluso bélicos. Véase: Lessard, David, (1984), *Agrarianism and Nationalism: Mexico and the Bracero Program, 1942 – 1947*, Ann Arbor – Michigan, University Microfilms International - Tulane University.

primeros migrantes que se trasladaron en esta época respondían perfectamente a las demandas del Programa Bracero para las actividades agrícolas.

En esta primera ola migratoria se trató de hombres adultos contratados para realizar trabajos agrícolas y que contaron con la documentación necesaria para llevar a cabo su labor. Estamos ante una migración documentada para trabajos específicos y muchas veces en zonas ya determinadas que, para el caso de Angahuan, se menciona a Madera/California como lugar de destino, de donde los migrantes tenían la posibilidad de regresar a su comunidad por un tiempo determinado y luego regresar “al norte”, lo cual se traducía en movimientos cíclicos de corta permanencia en el extranjero.

2.2.2. Nueva oleada migratoria a partir de la década de los 80

Hablar de migración con cualquier persona que camine por las calles de Angahuan remite automáticamente a un personaje particular en la comunidad: Diego, no porque haya sido el primero de la comunidad en salir hacia “el norte”, sino porque Diego abrió una nueva etapa en el movimiento migratorio en la comunidad.

Encontramos relatos, como ya se dijo, de miembros de la comunidad que se acogieron al Programa Bracero y que ahora, junto con algunos otros michoacanos, reclaman los beneficios que se les había prometido. Pero en la década de los ochenta, un miembro de su comunidad se aventuró a cruzar la frontera sin saber que sería él quien luego ayudaría a más personas de la comunidad a buscar fortuna en el país del norte. Diego recuerda que en Madera, donde vive hace más de 25 años, únicamente había dos o tres personas originarias de Angahuan. Paulatinamente, él fue ayudando a más compatriotas para que llegaran hasta Madera:

Pues aquí (en Angahuan) está muy difícil para ganar la vida uno, andar pues de peón nunca puede hacer uno nada, nomás lo que es sacar para comer, ni una casita ni nada, no se puede hacer nada (EIC #6/Diego)¹⁴.

Cuando Diego fue por primera vez en el año de 1980, se dirigió hacia Madera porque allí se encontraba un familiar. Las redes sociales que se establecieron entre los pocos pobladores de Angahuan que habían cruzado la frontera para ese entonces sirvieron para que otros miembros de la comunidad se trasladaran:

Allá está un primo mío pues, y con él llegué. Él todavía está allá y por esa razón es la que tuve que llegar allá. Pues de otro modo, dónde iba a llegar. Siempre cuando hay alguien a dónde uno dirigirse es bueno, ¿verdad? Y ahí yo llegué con él... luego también venimos para acá para pagar algo de lo que me ayudó, pues siempre nos encomendamos al patrón Santiago de nosotros. Cuando yo me fui no hablaba español y pues no sé leer hasta la fecha, sé un poquito, no fui ni a la escuela, nomás ahí en la casa aprendí un poco, bueno pues con ese poco que he aprendido he andado ya donde quiera (EIC #6/Diego).

Como habíamos establecido en la primera sección, durante la década de los ochenta se acentuó el patrón migratorio circular de hombres solos para trabajos agrícolas. Este fue el escenario para que un hombre solo, encontrara fortuna en un país extraño, que su labor como peón agrícola le facilitara su estancia y posteriormente llevara a su familia para nuevas oportunidades:

La primera vez duré casi tres años, y ya vine y me fui de vuelta y ya me quedé como cinco o seis años, y ya después cuando tuve chance de garrar papeles, pues ya me vine y llevé a toda mi familia... Siempre es difícil pues allá porque si una persona no se porta bien allá, pues la agarran y la avientan pa' ca, pa' fuera y no tiene chance de arreglar ni papeles ni nada. Porque muchos también que agarraron papeles allá junto conmigo, muchos ya les quitaron. Eso es como nomás prestado, mientras uno se porte bien y si uno se porta bien nomás lo recogen y ya (EIC #6/Diego).

¹⁴ La clasificación de la entrevista corresponde a la siguiente codificación: EMEM (Entrevista mujer esposa de migrante), EIC (Entrevista a informante clave) y EC (Entrevista Complementaria), seguido del número de la entrevista, el pseudónimo del entrevistado y el número de línea o región en el que se encuentra dicho fragmento.

Ésta es la percepción de Diego; prefiere apoyar la llegada de más miembros de la comunidad porque:

El trabajo todos podemos encontrar allá; el trabajo sí, o bueno a lo menos a mi nunca me faltó trabajo... y no crea que trabajos buenos que digamos, buenos en el campo, pero de a poquito todo el tiempo estoy trabajando allá... cuando yo llegué y luego empecé a ayudar a toda la gente, mis parientes y en último, pues, a toda la gente de aquí del pueblo; yo nunca rechacé a nadie, muchas veces cuando ya están allá en Los Ángeles y que no tienen dinero y que no hay quien les pague, pues yo como quiera les consigo por ahí, y ya los apoyo. Y por eso es que digo yo... y aquí pues yo también los miro a los que están por aquí, que andan pues muchachos que no son responsables con sus mamás... y pues de ese modo yo había escuchado que con la venida de ustedes (los muchachos) para acá, que eso es lo que quieren que la gente se una mejor y que ya no andemos o sea en la calle pues así no más (EIC #6/Diego).

Estos son los inicios de una segunda ola migratoria en la comunidad, pero se puede situar una tercera a partir de la segunda mitad de la década de los noventa; en este periodo nuevamente la economía mexicana enfrenta una recaída con la entrada en vigor del Tratado de Libre Comercio de América del Norte. Si bien Angahuan pareció mantenerse al margen de los avatares de la vida en la ciudad, las repercusiones de estas transformaciones definitivamente incidieron en el mercado laboral, en las condiciones de vida de las familias rurales y en un elemento que se iba consolidando, la migración como una posibilidad real para un grupo indígena del estado de Michoacán. Así lo relata Manuel, un recolector de higos en Los Ángeles:

Bueno, en el 91 cuando yo me fui, simplemente no era mucha gente, pero poco a poco van cada año subiendo, pues así está la gente, pero ahora ya se encuentra mucho más, que yo no les he visto quién es esa persona porque a veces también hay otra gente que hacía el paro para que entre trabajando ahí otra gente que yo ya no conozco; entonces, cuando nos sentamos a platicar: “¿y de qué parte eres de México?” y dice: “de un pueblo ahí que se llama Angahuan” y yo le digo que yo también soy de allá. Hay algunos que pasan nomás por allá y van rumbo a Virginia, rumbo a Carolina, pero si hay mucha gente ya ahorita... Yo creo que como el año 95 para arriba ya había más gente (EIC #8/Manuel).”

Los hombres que migran de la comunidad de Angahuan son cada vez más jóvenes y el tipo de actividades que realizan no se limita a la agricultura. Es decir, el trabajo estacional encuentra una alternativa muy eficiente como son los trabajos no calificados en las grandes ciudades con la posibilidad de tener un ingreso fijo durante todo el año. Así se refirió Diego:

Muchos han ido a Virginia, uy! ya muchos, ahorita ya casi todos solteros están yendo pa allá, hasta unas familias ya pues también. Porque dicen, yo no he ido para allá, pero dicen que muchas veces allá no pagan la renta, trabajan ocho horas y cinco días por semana, no ganan muy bien, pero no pagan la renta de una casa. Y acá en California acá sí tiene que pagar, y allá dicen que en muchos lugares les dan casa los dueños de la empresa pues, les dan casa y otros pues tienen otros trabajos y dicen que les pagan bien y por eso yo creo que van muchas gentes que van para allá... y muchas veces también hay mucha gente que trabajan bajo techo aunque llueva de todos modos están trabajando. Y acá con nosotros no, en el campo si dura dos o tres semanas lloviendo ya la gente no está trabajando; y eso es que a veces se van para allá (EIC #6/Diego).

El proceso migratorio en la comunidad de Angahuan ha sido poco documentado, inclusive se especula sobre la cifra de la población total de la comunidad. Sin embargo, existen las voces de los habitantes quienes pueden dar cuenta de una atmósfera que percibe la migración en su vida cotidiana. Es importante señalar que esta nueva oleada migratoria hace alusión a flujos migratorios de hombres de todas las edades, cada vez más jóvenes y solteros, y de carácter indocumentado, por lo que las estancias son prolongadas y en muchos destinos en “el norte”, dependiendo de las oportunidades laborales que se les presentan y ante la amenaza constante de ser deportados por no estar documentados.

2.2.3. Las migraciones desde Michoacán

En primer lugar, para comprender la movilidad de la población michoacana, es importante definirlo a partir de su territorio, en el que sus aspectos específicos determinan las características del proceso migratorio. Es decir, que dependiendo de los rasgos distintivos (actividades económicas, grupos étnicos, condiciones climáticas, entre otros) de cada una de las zonas, se pueden

identificar comunidades de una larga tradición migratoria, así como también regiones de reciente incorporación al flujo; más que una determinante como un entramado de relaciones y condiciones que enmarcan los procesos sociales.

Michoacán es un mosaico de regiones, cada una de ellas con sus respectivos centros urbanos regionales. Esto se explica puesto que “carece de un centro político y económico hegemónico o de un proyecto regional que englobe los intereses de las diversas burguesías locales, Michoacán se trata más bien de un espacio parcelado y controlado por poco menos de una docena de ciudades: Morelia, Uruapan, Zamora – Jacona, Apatzingán, Lázaro Cárdenas, La Piedad, Zitácuaro, Ciudad Hidalgo, Sahuayo – Jiquilpan, Zacapu y Pátzcuaro” (Mendoza, 2003: 92). Los distintos centros urbanos han ofrecido espacios laborales para las comunidades aledañas, pero a su vez la demanda de empleo ha excedido las capacidades de estos pequeños centros urbanos y dispersos, provocando el éxodo de la población fuera del estado y fuera del país.

Por otro lado, este estado ha sido considerado como una de las entidades con un grado de intensidad migratoria muy alto (Conapo, 2000). En esta categoría se pueden ubicar los estados de la región tradicional de migración correspondiente a los siete estados del occidente de México: Aguascalientes, Colima, Guanajuato, Jalisco, Michoacán, Nayarit y Zacatecas; más los estados de Durango y San Luís Potosí (Mendoza, 2003).

Las zonas rurales -en función del tamaño de la población que permite clasificarlas como áreas rurales, semiurbanas y urbanas- fueron las que participaron en mayor número en la migración internacional durante la década de los noventa (Mendoza, 2003). Se podría decir entonces que existe una relación inversamente proporcional entre el volumen de los migrantes y el tamaño de la población para el caso del estado de Michoacán –a menor tamaño, mayor volumen de migrantes-. Las poblaciones con menos de 2500 habitantes siguen siendo las principales zonas de origen de migrantes; sin embargo, en el análisis por municipio se constata que no todas las zonas rurales son expulsoras, sino que se observa una concentración regional de la

migración michoacana en una serie de áreas que, por otro lado, ya habían sido identificadas en la literatura, como el noroccidente michoacano (Mendoza, 2003: 107).

El Programa Bracero diversificó el origen de los migrantes a otros estados de la república, aún cuando los flujos migratorios siguieron siendo muy intensos en los estados de Michoacán, Jalisco, Guanajuato y Zacatecas. Dentro del estado michoacano, los municipios de Cotija, Tangancícuaro y Chavinda habían creado las redes sociales que posibilitaban la migración hacia Estados Unidos desde finales del siglo XIX o muy temprano en el siglo XX. Con la puesta en marcha de dicho Programa se incorporaron al mismo flujo migratorio muchas otras localidades de toda la región michoacana: Jaripo desde la ciénega de Chapala, Ecuandureo desde el Bajío Zamorano, Zináparo, Churintzio, Puruándiro y Huandacareo desde el Bajío Seco, Acuitzio desde la región moreliana, Huecorio, Napízaro, Cherán, Chilchota y Atapan desde el área indígena tarasca, y Aguililla desde la sierra del sur (Fernández-Ruiz, 2003: 65).

Asimismo, los puntos correspondientes en el “otro lado” están vinculados a los pueblos de donde proceden los migrantes. Es decir, que existen varios circuitos que unen a los pobladores de una misma región de origen con otra comunidad o zona en Estados Unidos (Fernández-Ruiz, 2003). Se podría hablar aquí de comunidades migrantes en las que operan las redes sociales de parentesco o afiliación.

La migración mexicana durante los años ochenta marcó un cambio significativo; se confirmó que el estado de Michoacán seguía manteniendo un lugar sobresaliente con relación al conjunto de la República (Rodríguez, 2003: 205): 9.4% de la población total del estado en el año 2000 migró hacia Estados Unidos; durante la década de los noventa la entidad registró la segunda tasa de emigración internacional más alta (después de Zacatecas), dado que 15% de los hogares michoacanos aportó al menos con un migrante. Asimismo, Michoacán constituye el estado con el mayor número de municipios

clasificados con intensidad migratoria alta y muy alta, es decir, de los 113 municipios, 71 de ellos se ubican en estas categorías (Censo, 2000).

Según el Censo de Población de 2000 (INEGI), el estado de Michoacán registró en ese año un saldo neto migratorio negativo (-13.123). Esto significa que la salida de población fue mayor que la entrada a esta entidad durante el periodo 1990 - 2000.

Por otra parte, en Michoacán existen tres grandes grupos étnicos migrantes: mestizos, rancheros e indígenas. Cabe notar que, de estos grupos, los mestizos representan la gran mayor concentración, que a su vez proceden de la zona agrícola del noroccidente del estado (Mummert, 2003: 118). En cuanto a la población indígena, ella constituye alrededor del 3.5% de la población del estado de Michoacán. De este porcentaje, formado por cuatro agrupaciones (purépecha, otomí, nahua y mazahua), los purépechas componen el grupo más numeroso y el de mayor movilidad (Mummert, 2003). Además, en cuanto a la distribución por sexo de quienes participan en los movimientos migratorios, son mayoritariamente varones en edades consideradas como más productivas –de los 20 a los 40 años- (Mummert, 2003: 125).

Este rasgo predominante de la edad productiva de los hombres migrantes, muchos de ellos casados, se vincula con la importancia de las remesas que la migración michoacana genera. La información generada por el Banco de México (2001) sobre la distribución de las remesas familiares por entidad federativa de destino, muestra que en 2001 Michoacán fue el estado que recibió un mayor monto de recursos por este concepto; el 11.7% del total de las remesas familiares tuvo como destino a Michoacán, siguiéndole en importancia Guanajuato (8.3%), Jalisco (7.9%), el Estado de México (7.2%), Guerrero (6.3%), Veracruz (6%) y el Distrito Federal (5.7%).

En este escenario, las mujeres en tanto que agentes con movilidad en el proceso migratorio se fueron incorporando progresivamente a los flujos migratorios. Sin embargo, es importante reconocer que éstas han estado y

están presentes en todas las relaciones migratorias entre ambos países. Es decir, que las repercusiones del proceso migratorio no sólo se condensan en los lugares de destino de los migrantes y en sus propias vidas, sino que también inciden en la vida de las comunidades de origen.

2.2.4. Relaciones forjadas por las migraciones México - Estados Unidos

Considero importante reconocer que el estudio de la migración presenta dificultades teóricas en la medida en que se encuentra inserta en una diversidad de procesos sociales y económicos que la influyen en forma decisiva. Es decir, que se trata de un síntoma o del resultado de otros procesos que requieren ser explicados previamente (Arizpe, 1975). En este sentido, el proceso migratorio no puede revelarse por sí mismo como un hecho social aislado, sino que responde a un marco económico, social, político y cultural específico; y a su vez, propicia un sinnúmero de respuestas –a veces contradictorias- dadas las características de las condiciones anteriores.

En un nivel más general, la migración -en función de los grupos sociales y los territorios involucrados- está relacionada con los mecanismos de la oferta y la demanda de mano de obra en los que se envuelve la decisión individual. En dichos mecanismos económicos, una variable primordial en la mayoría de los casos es la industrialización; sin embargo, este binomio industrialización - migración es sólo una explicación parcial, pues se deja de lado la vinculación de la agricultura y los servicios como fuentes de ocupación de los migrantes. En un enfoque histórico y estructural, la migración rural – urbana es el resultado de los grandes procesos económicos y políticos por los que atraviesa un país (Arizpe, 1975). Entonces, tenemos que, por un lado, una mirada económica pone énfasis en la decisión individual o del grupo familiar. Pero, por otro lado, es importante enmarcar estas decisiones en los procesos macrosociológicos, de tal manera que se hagan evidentes las mediaciones del grupo social al que pertenece. Dicho de otra manera, un estudio basado en la toma de decisiones de los individuos puede proveer indicios importantes sólo si se establecen con precisión las alternativas que existen para un grupo social específico.

El proceso migratorio desde México a Estados Unidos se remonta al periodo de demarcación fronteriza en el año de 1848 cuando se separó -al menos en documentos- el territorio de las dos naciones, pues la movilización y vinculación entre los dos países se mantuvo a pesar de esta división política (Fernández-Ruiz, 2003). Desde este punto de partida, se puede decir que la migración mexicana a Estados Unidos tiene ya más de un siglo; su volumen y repercusiones han sido persistentes –aunque fluctuantes- a lo largo de los años, a pesar del cambiante panorama socioeconómico y de la creciente rigurosidad de las leyes migratorias.

Paulatinamente, los flujos migratorios se convirtieron en un hecho social que se ha extendido a la mayoría de las regiones del país. Según el CONAPO la actividad migratoria en los municipios, en el caso específico de Michoacán, el 10.37% de los hogares de la entidad tenía por lo menos un migrante en Estados Unidos en el quinquenio de 1995 al 2000. Como ya se dijo, Michoacán es uno de los estados de la llamada región de tradición migratoria, junto con Zacatecas (12.18), Guanajuato (9.55%), Durango (7.31%) y Nayarit (6.82).

Pero la expansión migratoria no sólo se refiere a los hogares de origen en México, sino que también se observa un proceso de dispersión de los migrantes por el territorio de Estados Unidos. Hasta hace un par de décadas, la mayoría de los migrantes mexicanos se dirigían hacia el estado de California; no obstante, en los últimos años se han extendido hacia zonas donde la presencia de mexicanos era mínima o inexistente. Esto se explica en parte porque en un inicio, tanto mexicanos como otros trabajadores de origen latinoamericano, se dedicaban a tareas agrícolas, pero pronto encontraron en las ciudades mayores posibilidades de empleo, no agrícolas y no estacionales, que les daba la oportunidad de trabajar todo el año y en muchas ocasiones con un mejor salario (López Castro, 2003).

En un intento de historizar las relaciones migratorias entre ambos países, marcaré algunos de los hitos que condensaron las relaciones

bilaterales en este tema, pero centraré la atención a partir de los años cuarenta donde los relatos de Angahuan ubican las primeras migraciones. Cabe señalar que, a pesar de las políticas formales que han regulado -incentivando o controlando- el flujo de mexicanos “al otro lado”, su movilidad ha sido constante; incluso podría afirmarse que en el largo plazo, el porcentaje de migrantes que cruzaron la frontera de manera indocumentada ha sido mucho mayor que la población que se acogía a los programas bilaterales y contaban con la documentación pertinente (Fernández-Ruíz, 2003).

Las salidas masivas de mexicanos se sitúan en los años cuarenta, cuando miles de trabajadores –entre éstos los michoacanos- cruzaban la frontera hacia Estados Unidos para trabajar en la agricultura, las vías del tren y las fábricas localizadas en las grandes urbes (Mummert, 2003). Asimismo, el ambiente creado por la Segunda Guerra Mundial dio cuenta de la necesidad laboral que atravesaba la sociedad estadounidense, por lo que a manera de respuesta ante la crisis bélica, los gobiernos mexicano y estadounidense firmaron un acuerdo para reclutar mano de obra mexicana: el Programa Bracero (1942 - 1964).

En dicha ocasión, los requisitos para los migrantes mexicanos fueron más numerosos, de tal manera que las dependencias gubernamentales de ambos países establecieron exigencias específicas para regular el tránsito de la mano de obra. Entre las condiciones establecidas se encontraban la posesión de los documentos legales de migración, gozar de buena salud y tener ya un contrato de trabajo en los Estados Unidos (Lessard, 1984).

El Programa Bracero poco a poco se fue fortaleciendo y según el Estudio Binacional México – Estados Unidos sobre Migración (1999) en 1964 se llegó a contratar 4.58 millones de trabajadores a través de este convenio.

Para esta época, las condiciones económicas y sociales de México no podían garantizar a sus ciudadanos mejores salarios, y el éxodo masivo de mexicanos perjudicaba al sector agrícola, pues éste quedaba desamparado y desatendido por las instancias gubernamentales. Al mismo tiempo que la

industrialización del país, se inició una nueva etapa en el proceso de acumulación del capital que, junto con el deterioro del salario, la orientación del sector industrial hacia el mercado interno, la intervención creciente del Estado en la economía y el inicio de una contrarreforma agraria, propició que el reparto del territorio se polarizara en beneficio de las empresas agropecuarias (Fonseca y Moreno, 1988: 76).

La incertidumbre de los pobladores mexicanos sobre el destino de sus compatriotas en “el otro lado” poco a poco se fue convirtiendo en una posibilidad real de mejoramiento de las condiciones de trabajo y muchos migrantes fueron contratados entre los años de 1943 y 1944. Los reclutadores se ubicaron en las principales ciudades del estado de México, en Irapuato, Pátzcuaro, Guadalajara, Tlaquepaque, Hermosillo, Empalme, Chihuahua y Monterrey (Fonseca y Moreno, 1988). De esta forma, los campesinos que habitaban en poblados pequeños tenían que trasladarse hasta estos puntos y aventurarse para su contratación.

Al término del convenio Bracero, muchos de los migrantes intentaron legalizar su estancia en Estados Unidos y, en muchos casos, también la de su familia. Pero al mismo tiempo, se dio origen a un incremento del flujo de trabajadores indocumentados como consecuencia del fin de la contratación y de la existencia de una red de relaciones familiares y de origen (Fonseca y Moreno, 1988), así como la persistencia de la demanda por el mercado laboral estadounidense.

Los primeros grupos migratorios obedecieron a una oferta y demanda de mano de obra suplementaria, que puso en evidencia algunas localidades en las que se ocupaba temporal y estacionalmente fuerza de trabajo, de tal forma que a partir de allí se configuraron algunas características del perfil demográfico de la migración: hombres solos, en edad y condiciones productivas y de índole cíclica (Fernández-Ruiz, 2003).

A pesar de los dos tipos de flujos que coexistieron durante esta época – documentados e indocumentados-, muchos de los migrantes que ya habían

cruzado la frontera en un primer momento bajo un contrato, con la experiencia que adquirieron, retornaban por su cuenta solos o con familiares o amigos en busca de oportunidades de trabajo para todos. Se trataba de trabajadores cíclicos, ocupados principalmente en actividades agrícolas, que afrontaban condiciones de trabajo muy duras y con salarios menores al legalmente vigente.

La cantidad de migrantes hizo que ambos gobiernos impulsaran medidas para dotar de documentos a aquellos que ya estaban laborando en tierras norteamericanas –“secado de los espaldas mojadas”-. Para el año de 1950, la magnitud de este proceso superó el número de braceros que habían ingresado al país del norte (Fernández-Ruiz, 2003), es decir el número de migrantes indocumentados había sido muy numeroso y su proceso de documentación supero la estrategia alterna emprendida por el gobierno estadounidense.

Una reserva de mano de obra numerosa llegó hasta los puntos de trabajo, sin la necesidad de un contrato o de las condiciones previstas para los braceros, por lo que parecía innecesaria la importación de mano de obra por contrato. Así, el Programa Bracero, después de 22 años de vigencia, quedó cancelado definitivamente, por ello no implicaba que debían formar acciones para detener la migración indocumentada.

Un nuevo periodo se inició respecto de la migración mexicana cuando en 1986 se promulgó la Immigration Reform Control Act (IRCA), impulsada por los congresistas Simpson y Rodino, para recuperar el control de las fronteras mediante la legalización de los indocumentados que ya residían en territorio estadounidense –“rodinos”- y contratar otros trabajadores agrícolas adicionales (Fernández-Ruiz, 2003). De esta manera, las esperanzas de trasladarse al norte renacieron en todos los pueblos migrantes de México, porque también se permitieron amplios procesos de reunificación familiar.

Esta última fase de migrantes indocumentados ha sido muy diferente a las anteriores; en primer lugar porque se advierte que cada vez más se incorporan migrantes urbanos, así como también el número de mujeres es

creciente (González y González, 2001). Entonces, se constata una transformación en la composición y proporción de los flujos migratorios por edad y sexo que tiende cada vez a un mayor número de jóvenes solteros, mujeres y niños (Mummert, 2003).

Paralelamente, esta legalización masiva de los “rodinos” provocó su movilización a sectores de la economía más redituables, es decir, sectores que necesitaban de mano de obra durante todo el año como el de los servicios. Sin embargo, este traslado creó una amplia competencia en los empleos de baja calificación, provocando la depresión de los salarios (Fernández-Ruiz, 2003). Pero eso no impidió que la migración continuara; al contrario, no sólo siguió, sino que se incrementó tendencialmente.

Cabe mencionar que se estableció una tendencia predominante hasta la década de los ochenta en la imagen tradicional de los migrantes mexicanos, que los identificaba como adultos jóvenes de origen rural, cuyo flujo era predominantemente circular (ida y vuelta) y su principal ocupación en “el norte” era la agricultura. Después de este periodo los flujos migratorios han presentado un perfil más complejo y heterogéneo: migrantes procedentes de zonas urbanas, mayor tiempo de permanencia en Estados Unidos o con intención de establecerse, mayor diversificación ocupacional y sectorial, y una mayor participación de las mujeres en los flujos migratorios; aún cuando el jefe de familia sigue siendo el de mayor movilidad, cada vez más se incorporan las esposas, los hijos o hijas, y consecuentemente, la edad promedio de los migrantes ha disminuido (Rodríguez, 2003).

Para el periodo de 1990 a 1995, el Censo de Población (1995) registró que Guanajuato, Michoacán y Jalisco fueron los tres estados de origen de los flujos migratorios más importantes (Mummert, 2003). En estos estados, el impacto de la entrada en vigor del Tratado de Libre Comercio (1994), la guerra de baja intensidad en Chiapas (1994), y las condiciones socioeconómicas del gobierno del Presidente Zedillo (1994 - 2000), generaron un patrón migratorio poco claro. Por un lado, disminuyó el flujo circular de migrantes contratados en el sector agrícola, pero como en todo momento de crisis, se intensificó el

movimiento migratorio, pero en esta ocasión procedente de todo el territorio nacional y con características distintas como profesionistas urbanos y, por otro lado, indígenas de áreas rurales del centro-sur del país (Fernández-Ruiz, 2003).

La migración de mexicanos a territorio estadounidense ha seguido mostrando un creciente dinamismo, de manera que para el año 2005 el U.S. Census Bureau constata que 63.99% de la población hispana residente en Estados Unidos era de origen mexicano.

Lejos de ser éste un compendio de las relaciones bilaterales en materia migratoria, este intento de hacer un repaso histórico de los flujos migratorios de mexicanos provee un marco general para ubicar la migración del estado de Michoacán como uno de los de larga tradición migratoria, y posteriormente, la manera particular como el proceso migratorio de la comunidad indígena de Angahuan se inscribe en ese contexto más general.

2.3. Recapitulación

Cabe aquí condensar y tal como se ha expuesto en este capítulo, que el proceso migratorio es un eje articulador de transformaciones sociales y de las relaciones de género. Se puede establecer entonces que, a través de los distintos enfoques teóricos de la migración, la conceptualizo como un proceso en el que participan hombres y mujeres pertenecientes a un grupo identitario, donde la unidad de análisis es la familia o grupo doméstico, como el espacio privilegiado de interacción de los distintos actores, así como también el espacio en el que se organizan y representan las relaciones de género, la división sexual del trabajo, la jerarquización de sus miembros en función del género, la generación y el parentesco.

Por otra parte, es preciso identificar las redes sociales que pueden ser movilizadas en el proceso migratorio, en la medida en que son un recurso importante para la migración, a la vez que forman parte de una estrategia de

sobrevivencia, tanto para los migrantes como para los no migrantes, y un medio de mantenimiento de los vínculos entre los miembros de la comunidad de origen y la de destino, posibilitando la conformación de una comunidad transnacional (Goldring, 1992).

En este marco, la perspectiva de género para el estudio de la migración permite hacer visible la interacción entre los miembros del grupo doméstico, donde hombres y mujeres ponen en juego sus voluntades para decidir la movilización de uno o más de sus miembros. Cabe resaltar que en este proceso intervienen relaciones jerárquicas y de poder entre los géneros, las cuales van a configurar la gama de posibilidades para cada uno de los géneros y posibilita identificar su participación diferenciada en este proceso, tanto en sus causas como en las repercusiones del mismo.

En este sentido, se propone un elemento adicional para la comprensión de las repercusiones del proceso migratorio: la noción cultural. De manera que para entender claramente los cambios y continuidades que se producen en el contexto social en general y en las relaciones de género en particular, debemos ubicar el espectro de respuestas en función de las representaciones culturales de lo femenino y lo masculino, de lo público y lo privado, de la producción y la reproducción social, de lo cultural y natural y sus respectivas significaciones y resignificaciones en el marco social en el que se desenvuelven, tal como lo expondré en el siguiente capítulo.

Capítulo 3

La construcción de los espacios femeninos y masculinos en el contexto comunitario de Angahuan

En este capítulo intento explorar la configuración de los espacios femeninos y masculinos a partir de las representaciones sociales que se entretajan en torno a las nociones de privado y público, en tanto que construcciones ideológicas, relacionales y espaciales. Este interés tiene la finalidad de hacer evidente la definición de los espacios en función del género y la etnia, y la autoadscripción de los miembros de la comunidad a un deber ser femenino y masculino. Es decir, constatar la existencia de un *habitus* ligado a los espacios ordenados a partir del género, en tanto que la socialización de la subjetividad lleva a que los individuos hagan suyas las representaciones colectivas con respecto a cuáles son las actividades que les corresponden y en qué lugares deben realizarlas, dependiendo de si son mujeres o varones (Bartolomé, 1997; Ortner, 1979; Zimbalist y Lamphere, 1983).

Iniciaré con un recorrido teórico por la conceptualización de lo que se considera privado y femenino en la bibliografía feminista, para posteriormente introducir las representaciones de lo público y lo masculino en el contexto comunitario de Angahuan. Pero además, conocer las características y percepciones colectivas de los espacios públicos en la comunidad haciendo una clasificación de éstos y la movilización de las esposas de migrantes. Me interesa conocer y explicar la construcción de las relaciones de género que van definiendo aquello que los actores interpretan como femenino y masculino, y que a su vez va delineando a las mujeres esposas de migrantes y su participación en los espacios públicos. En este sentido, la reflexión central del presente capítulo girará alrededor de la manera en que se producen cambios en las prácticas sociales de las mujeres indígenas en ausencia de sus esposos,

de modo que propicien que ellas se vayan resignificando a sí mismas y a sus representaciones culturales; y producto de ello vayan incursionando en los espacios públicos.

Para la exposición de este capítulo detallaré las relaciones de género insertas en un escenario cultural purépecha, en un orden comunitario entretejido por las relaciones cívico-religiosas, al mismo tiempo que haré un esfuerzo por analizarlas desde las representaciones sociales que enmarcan estas relaciones. Es preciso un acercamiento de esta naturaleza partiendo de que la cultura es un entramado de significaciones donde las representaciones culturales se van construyendo en función de un ordenamiento de género de la sociedad en la que lo masculino se asocia a la cultura y lo femenino a la naturaleza (Geertz, 2003).

En esta sección pretendo recoger, a la luz de la aproximación teórica de las representaciones sociales, aquellas características que definen a la cultura purépecha, y en específico, a la comunidad de Angahuan, para identificar en este marco a las mujeres esposas de migrantes purépechas y su participación. En este sentido, la descripción de la vida cotidiana de hombres y mujeres me permitirá situar aquellas concepciones que van delineando las acciones y los discursos de las mujeres esposas de migrantes y la interrelación con sus cónyuges, los parientes y la comunidad.

Para lograr una demarcación del ámbito en el que se desenvuelven las relaciones de género en la comunidad de Angahuan, considero importante describir las características de la organización social purépecha, intentando recoger los datos de la observación participante realizada en el trabajo de campo y varios elementos de la literatura, para ir tejiendo un panorama claro y descriptivo de la vida cotidiana de las mujeres purépechas y las relaciones de género que caracterizan a su organización cultural y social.

La sierra purépecha ha sido caracterizada por el mantenimiento y preservación cultural y lingüístico (Anderson, 2002). Varios autores sostienen

que los mecanismos que mantienen y reproducen el orden social necesitan ubicarse dentro de las vinculaciones entre las formas de organización social a nivel local, con el sistema social regional y nacional (De la Peña, et. al., 1987). Es decir, únicamente después de recorrer estas articulaciones históricas será posible acercarse a la cultura purépecha.

3.1. Algunas representaciones sociales de lo femenino y lo masculino en el contexto de la comunidad de Angahuan: los espacios privados y públicos

3.1.1. Construcción social de los espacios

Partiendo del supuesto de que las personas son producto de los sistemas sociales de los que forman parte y que paralelamente ellas mismas los producen y reproducen, en este apartado utilizaré la definición de Jodelet (2000) sobre las representaciones sociales como el agregado de imágenes que condensan un conjunto de significados, sistemas de referencia que nos permiten interpretar lo que nos sucede e incluso dar un sentido a lo inesperado, categorías que sirven para clasificar circunstancias, los fenómenos y a los individuos con quienes nos relacionamos.

Me interesan en particular las representaciones que conciben al espacio doméstico como femenino y al espacio público como masculino. Aún cuando la realidad social y biológica de los sexos no están asociadas inherentemente con las dicotomías público – privado, cultura – naturaleza, masculino – femenino, se puede hablar de éstas como construcciones sociales que se concretan y refuerzan por las actividades sociales que ambos definen y por las cuales son definidas. El valor de analizar al “hombre” y a la “mujer” como categorías o construcciones simbólicas, radica en la identificación de las expectativas y valores que las culturas particulares asocian con ser masculino y ser femenino (Moore, 1988).

A partir de esta clara posición de Moore es pertinente retomar la separación simbólica de lo femenino y lo masculino por medio de sus representaciones sociales y en función de su definición relacional, a través de sus prácticas concretas. Es decir, si bien las prácticas sociales impactan y modifican progresivamente las representaciones sociales, considero pertinente también resaltar la manera en la cual las representaciones influyen y determinan las prácticas.

Entonces, en la conceptualización de los distintos espacios, lo público y privado – masculino y femenino, se puede dar cuenta de dos espacios físicos, sociales y de significación distintos, con racionalidades y normatividades diferentes. En esta conceptualización, el ámbito de lo privado se definió como el locus de la subordinación, negador de las potencialidades de las mujeres que buscan una expresión de trascendencia individual o colectiva.

Sin embargo, el uso de esta división dual –público/privado– tiene varias limitaciones que a través del estudio de las relaciones entre los géneros pueden ser superadas (De Barbieri, 1991). Es decir, que si bien es de gran utilidad conocer las especificidades de lo femenino y lo masculino, la comprensión se enriquece en la medida en que se trascienden los espacios y se dirige la atención a las relaciones entre los géneros. Con esta mirada, la percepción de los espacios públicos y privados como estáticos y monolíticos, adquiere una dimensión más dinámica en la medida en que están constituidos por procesos históricos y culturales de relación entre los géneros. En esta medida, es preciso reconocer que existe una estrecha interdependencia entre los actores de ambos espacios y que unos construyen a los otros.

Algunas investigaciones históricas dan cuenta de los procesos de conformación de los distintos espacios y cómo la interrelación de los hombres y mujeres en cada uno de estos territorios y entre ellos configura sus características. Paulatinamente, se va identificando el espacio del hogar como el de las mujeres encargadas del cuidado de la salud, el patrimonio familiar y en sí de los miembros de esta unidad; mientras que se asocia a los hombres la

elaboración de mercancías y actividades productivas que por lo general se realizan fuera del espacio del hogar y se obtiene un salario por éstas.

Paralelamente, se van creando una serie de valores vinculados a cada género, en las cuales lo masculino conlleva atributos de actividad y eficiencia en el mundo público, y lo femenino se asocia con las emociones, la familia y lo privado. Al mismo tiempo, se consolidaron nociones como las del amor maternal y el amor romántico en la conformación de las parejas, con las que se reforzó la adscripción de las mujeres al ámbito del hogar (Giddens, 1992; Beck y Beck-Gernsheym, 1998).

“La sociedad está organizada de manera tal que en la edad adulta las mujeres y los hombres solo pueden sobrevivir si tienen por compañía, en la convivencia –social, económica, erótica, procreadora, afectiva, intelectual- al otro. Dadas la heterosexualidad conyugal y la división genérica de la sociedad, el hombre deber ser proveedor económico, jurídico y social de la mujer; y la mujer, proveedora reproductiva de él y de sus hijos” (Lagarde, 2003: 438).

En estas representaciones se asigna a los espacios públicos la exclusividad de la política y se naturalizan y despolitizan las relaciones sociales que tienen lugar en el ámbito privado. Asimismo, al interior de los hogares se logra un ordenamiento que obedece a la división sexual del trabajo, que no sólo organiza el interior, sino que tiene una gran repercusión en el ordenamiento externo de la sociedad. Es decir, las mujeres no acceden a la ciudadanía y se establece una serie de jerarquías sociales a partir de las diferencias sexuales (De Barbieri, 1991).

Entonces, si bien la dicotomía de lo público y lo privado no da cuenta de las sociedades contemporáneas y los espacios sociales, es preciso no limitar la representación a un espacio físico, lo privado como lo doméstico y lo público como lo que está fuera de lo doméstico, sino que es preciso recuperar las relaciones y los actores sociales, el Estado, el mercado y la familia (De Barbieri, 1991). En otras palabras, las nociones binarias de público y privado

parecen ser muy estáticas; sin embargo, es necesario resaltar que están sujetas a transformaciones históricas, respondiendo a cada contexto social. De esta manera, el atender estos dos ámbitos como fruto de las relaciones que se establecen entre ambas y en su interior, enriquece la comprensión y le agrega una noción de movilidad histórica y social.

No obstante, esta interpretación de los mandatos femeninos vinculados a la vida doméstica y la maternidad, y los masculinos ligados al rol de proveedores, lejos de ser una generalización, permite dar cuenta de la conformación de las identidades de género en función de interrelaciones no sólo con el otro sexo, sino con las personas del mismo sexo. Es precisamente lo que Lagarde define como *madresposas*, es decir, que “todas las mujeres por el sólo hecho de serlo son madres y esposas. Desde el nacimiento, y aún antes, las mujeres forman parte de una historia que las conforma como madres y esposas. La maternidad y la conyugalidad son las esferas vitales que organizan y conforman los modos de vida femeninos, independientemente de la edad, la clase social, de la definición nacional, religiosa o política de las mujeres” (Lagarde, 2003: 363). Ésta es la característica más relevante de las mujeres esposas de migrantes, es decir, son mujeres que existen socialmente a través de la relación con su esposo y con sus hijos, y precisamente en función de éstas es que van a re-definir su accionar ante la ausencia.

Esta doble identidad de las mujeres desde el espacio doméstico configura no sólo la relación con los otros, sino la percepción de sí misma y es a partir de esta construcción cultural, como el espacio de valores, prácticas y creencias, que se sitúa a las mujeres en un ámbito social y cultural en el que son *seres de y para los otros* (Lagarde, 2003: 33).

Asistimos entonces, a lo que Carole Pateman (1995) ha llamado un contrato sexual, que no sólo ha marcado la configuración e institucionalización de lo femenino y lo masculino, sino que también ha construido fronteras en términos duales y jerárquicos que van ordenando el mundo. Así, en la base de

estas diferenciaciones subyace un contraste entre historia y naturaleza, entre masculino y femenino, entre público y privado.

Es precisamente debido a este orden de los significados que se atribuye una posición jerárquica y que aparece como natural en función de lo que Bourdieu define como “el sistema de disposiciones duraderas y transferibles, estructuras estructuradas predispuestas para funcionar como estructuras estructurantes, es decir, como principios generadores y organizadores de prácticas y representaciones que pueden estar objetivamente adaptadas a su fin sin suponer la búsqueda consciente de fines y el dominio expreso de las operaciones necesarias para alcanzarlos, objetivamente “reguladas” y “regulares” sin ser el producto de la obediencia a reglas, y, a la vez que todo esto, colectivamente orquestadas sin ser producto de la acción organizadora de un director de orquesta” (1991:92).

Es importante señalar que los imaginarios de género que suponen una división sexual del trabajo inciden directamente en las condiciones de vida de las mujeres, por lo que es preciso definir la división genérica del trabajo como “aquella en la cual se asignan tareas particulares a hombres y mujeres según sus capacidades naturales y en donde se asigna la responsabilidad exclusiva de las mujeres respecto del trabajo de reproducción y del cuidado de las familias” (Tepichín, 2005: 16). Además, es “a través de la maternidad que la mujer madre es la transmisora, defensora y custodia del orden imperante en la sociedad y en la cultura” (Lagarde, 2003: 377).

En este sentido, la división sexual del trabajo está inscrita, por un lado, en la división de las actividades productivas vinculadas a la idea de trabajo; pero por otro lado, se extiende la división sexual del trabajo al mantenimiento del capital social y del capital simbólico que atribuye a los hombres las actividades oficiales, públicas y de representación ligadas al honor (D'Aubeterre, 2005).

Sin embargo, más que una manera de organizar el trabajo en función de las diferencias sexuales, estas divisiones espaciales, esenciales y culturales, logran consolidarse normativamente dado “que los valores acaban encarnándose en las tareas y en quien las realiza. La atribución rutinaria de mujeres y hombres a tareas específicas acaba vinculándose estrechamente con lo que significa ser un hombre o una mujer en contextos específicos” (Kabeer citada en Tepichín, 2005: 88).

Es necesario señalar que la división sexual del trabajo, especialmente las labores de crianza y reproducción asignadas a la esfera privada, es una de las manifestaciones más evidentes de las relaciones jerárquicas. Esto es, que las normas y prácticas que rigen las representaciones sociales del matrimonio, la procreación, la herencia y el parentesco se combinan para lograr que en gran parte del mundo, el cuidado y la crianza de los hijos sean consideradas una responsabilidad de las mujeres, mientras que el derecho a los recursos económicos es atribuido a los hombres (Tepichín, 2005).

Bajo esta premisa, la asociación del varón a esposo y proveedor y la de las mujeres a esposas y amas de casa, se convierten en el modelo normalizado y naturalizado, encargando a los hombres el trabajo productivo fuera del hogar para la manutención del mismo, y a las mujeres se les delegan las labores de cuidado y reproducción de la familia.

Así, al constatar la creciente participación de las mujeres en labores remuneradas se ha reconocido que ésta no ha tenido necesariamente una repercusión positiva en el mejoramiento de su posición en la relación doméstica. Así lo sostiene Riquer (1994) cuando afirma que las mujeres que cuentan con un ingreso siguen siendo responsables –directa o indirectamente- del trabajo doméstico, configurándose de esta manera una doble jornada de trabajo y al existir pocos cambios en la división sexual del trabajo.

No obstante, la presencia de las mujeres esposas de migrantes en los espacios públicos, podría trastocar la división sexual del trabajo, tanto en

actividades como en representaciones simbólicas. De tal manera que es precisamente esta movilidad la que da cuenta de que estas divisiones dicotómicas son construcciones sociales y que pueden ser modificadas.

Ubicaré estas representaciones sociales de los espacios femenino y masculino en la comunidad de mi caso de estudio, en el marco de la organización comunitaria en función de dos acepciones: la primera, en tanto que lugar y localidad, ligado físicamente a un paisaje y a un territorio de pertenencia; y la segunda, en relación a la experiencia y al significado de “hacer comunidad” (Zárate, 2000: 136).

En este sentido, hacer referencia a una comunidad rural e indígena, es definir aquellos espacios organizativos en torno a discursos culturales que tienen un origen histórico y que han ido generando una serie de regulaciones, tanto para el manejo de sus relaciones internas como para las externas, con respecto al Estado y a otros pueblos tanto indígenas como no indígenas (González, 1998).

En este marco, la socialización de los patrones culturales, al igual que en otras sociedades, tiene lugar desde muy temprana edad, cuando los niños y niñas van aprendiendo a realizar una serie de actividades según su sexo. Así, las niñas indígenas aprenden las labores domésticas, pues atraviesan una etapa de imitación y fortalecimiento de la identidad genérica, identificándose con las otras niñas y las mujeres, para luego reconocer su identidad femenina (Bonfil, 2002).

En la misma línea, estas representaciones encuentran eco en la concepción dual entre público y privado, en tanto que, a partir de estas formas, también se va definiendo la participación diferenciada de hombres y mujeres en la comunidad.

Asimismo, las nociones de los espacios públicos en el ámbito de la organización comunitaria indígena tienen sus matices que responden al

ordenamiento de las tradiciones culturales, pues si bien se definen espacios masculinos y femeninos, la movilización de las esposas de migrantes en ellos va a estar vinculada al propósito explícito de su incursión en dicho espacio y la percepción colectiva de aquello que le corresponde a su género.

3.1.2. Entretejiendo lo privado y lo público en Angahuan

Una de las formas más claras de organización social es la familia, ya sea ésta nuclear (padres e hijos) o ampliada (parientes sanguíneos y políticos). La principal obligación del padre de familia es trabajar para obtener el sustento económico de la familia y satisfacer las necesidades de alimentación, vestido, vivienda y educación. La formación del padre se vincula estrechamente a la de los hijos varones, pues es él quien inculca las tareas que le corresponden a su sexo. De esta forma, se establece que las actividades del padre de familia consisten en las tareas pesadas como cortar leña, llevar o recoger a los animales en el campo, cuidar la milpa, barbechar, sembrar, escardar, despuntar, cosechar, labrar la madera, hacer tejamaniles, etcétera (Soto, 1982: 58). Todas estas tareas son enseñadas por los padres a los hijos y se van corrigiendo en la práctica hasta que los niños llegan a ser jóvenes y empiezan a trabajar solos y a contribuir a la economía familiar. En esta etapa el hijo está en condiciones de formar su propio hogar, casarse y vivir los primeros años de su matrimonio con sus padres para recibir su apoyo y consejos.

Por otra parte, la obligación de la madre es la formación de sus hijos, especialmente de las mujeres a quienes educa desde muy pequeñas para el cuidado de sus hermanos más pequeños, el cambio de pañales, la limpieza de los mismos, el hacer los mandados, lavar los platos y la ropa, hacer el aseo, moler nixtamal, hacer atole, tortillas, tamales, preparar la comida, y hacer los trabajos de artesanías: tejer rebozos y bordar (Soto, 1982: 58). En esta última tarea es importante señalar que la labor artesanal es considerada como una contribución de las mujeres a la economía familiar y el medio para desarrollar su capacidad artesanal, que al mismo tiempo se la transmiten a las nuevas generaciones.

Estas prácticas de educación les corresponden a los padres y a la comunidad para que los niños y niñas purépechas desarrollen las actividades que les corresponden según su sexo. Así, la educación familiar y comunitaria son los medios para conservar y transmitir los valores y conocimientos culturales.

La alusión a la educación comunitaria está mediada por las relaciones de parentesco que se establecen en función de los lazos sanguíneos y los políticos y espirituales. Esto es, que la familia ampliada juega un papel muy importante en la vida de los purépechas, pues son los parientes sanguíneos como los abuelos, los tíos, primos y sobrinos, y los parientes políticos y espirituales como los padrinos, ahijados, suegros y cuñados los que entretejen las relaciones sociales en la comunidad purépecha (Soto, 1982). Quisiera notar aquí que la referencia a los suegros y cuñados es hecha en función de una patrilinealidad en la forma de organizar las relaciones de parentesco.

El vínculo entre las relaciones de parentesco y la estructura social¹⁵ de las comunidades indígenas ha sido bastante complejo de identificar y en muchas ocasiones estas relaciones fueron asociadas a la estructura social. Sin embargo, los límites difusos de las relaciones de parentesco (Millán y Valle, 2000) han impedido la comprensión de los grupos de parentesco y sus reglas de integración. Algunas investigaciones han logrado identificar ciertos grupos domésticos o familias parentales que pertenecen a una gran familia que conserva su cohesión mediante un patrón de residencia en el que los hijos construyen su propia casa en terrenos vecinos al de los padres (Millán y Valle, 2000; Padilla, 2000). Es decir, una organización en función de grupos territoriales basados en lazos virilocales (residencia de los recién casados en el lugar en que residía el marido antes del matrimonio), más allá del grupo doméstico, esto es, familias extensas no residenciales.

¹⁵ Recorro a lo que Lévi-Strauss (1974) distingue entre estructura social y relaciones sociales, donde la primera alude a la suma de relaciones que los miembros de un grupo mantienen entre sí, y las segundas como la materia prima empleada en la construcción de modelos que manifiestan la estructura social.

Dinerman establece que las comunidades purépechas tienen “fuertes tendencias endogámicas, comparten un universo simbólico-ritual y sus unidades sociales componentes son grupos domésticos patrilocales que transmiten a sus nuevos miembros una doble sabiduría: la agrícola y la artesanal” (citado en De la Peña, 1987: 31). Asimismo, sostiene que esta organización se ha mantenido por la continuidad del sistema regional de intercambio que se ha adaptado a las nuevas condiciones históricas. Aunque en la actualidad, se puede observar que las distintas respuestas a los cambios económicos y sociales han producido algunas modificaciones en estas tendencias, como es la herencia del padre a sus hijas mujeres.

La familia ampliada se convierte en un apoyo constante a lo largo de la vida de los individuos; así, su intervención se hace presente en los casamientos, bautizos, defunciones, fiestas de cargos religiosos y la asistencia a la familia nuclear en cualquier eventualidad. Esta forma de organización se constata en los entornos rurales y étnicos como un recurso importante para desarrollar distintas estrategias de sobrevivencia con recursos materiales y emocionales. De esta manera, la sujeción de los individuos al interés grupal o de las autoridades familiares se fortalece creando el escenario propicio para que tanto hombres como mujeres se establezcan en medio de relaciones jerárquicas y de poder, así como impidiendo las trasgresiones o sancionándolas colectivamente.

Un ejemplo concreto en el que se develan las funciones masculinas y femeninas en función del apoyo de la familia ampliada es en la construcción de una casa. El día en el que se concluye la construcción de la casa, el dueño de casa invita a sus parientes y compadres para que ayuden a tejarla¹⁶, éstos asisten con sus esposas para que mientras los varones techan la casa, las mujeres preparan alimentos (se acostumbra guisar para estas ocasiones

¹⁶ Aún cuando la fisonomía de las construcciones vayan cambiando con el tiempo y la influencia de otras formas de vivienda y nociones de superación personal y económica, el tejar las trojes está siendo reemplazado por casas de ladrillo y cemento que ya no necesitan tejar, pero la reunión con los parientes y compadres se sigue manteniendo.

k'urhunda o tamal y *churhipu* o caldo de carne) para ofrecer a todos los que colaboraron (Soto: 1982: 60). Se dice también que existen aquellos que no recurren a estas prácticas porque tienen el suficiente dinero para contratar obreros.

Según la apreciación de Soto (1982) hecha en la década de los ochenta, la población de Angahuan no muestra una diferenciación social muy marcada, es decir, que si bien no se puede hablar de una homogeneidad, existe un grupo de personas que tienen mayor riqueza y han podido acumular bienes. No obstante, se aclara también que al interior de la comunidad existe un sistema de herencia que acaba con la riqueza de un grupo en la cuarta generación, esto es, al dividir los bienes a los hijos, pues únicamente hasta la generación de los bisnietos se pueden mantener los niveles de acumulación. Un dato que llamó mi atención en la documentación del maestro Soto es la descripción de los parámetros considerados dentro de la comunidad para reconocer a una persona como rica: acumulación de bienes económicos y materiales como tierras, ganado y comercio, y la concentración de los productos y los medios de producción como los talleres de carpintería, sierras-cintas, cantinas, molinos de nixtamal, participación en turismo y camiones (Soto, 1982: 52). Cabe señalar que la situación en la actualidad ha sufrido varias modificaciones, entre las cuales se pueden ver una transformación en la fisonomía de la comunidad con las casas “hechas de material” que van reemplazando a las tradicionales trojes. Pero además, las diferencias sociales en función de la acumulación de bienes puede ser identificada en la comunidad por medio de nuevos indicadores como puede ser: electrodomésticos, camionetas, casas de dos pisos, huertos frutales, entre algunos ejemplos.

Sin embargo, considero que estos patrones de medida y de distribución de los bienes de acumulación se han ido modificando, sobre todo con la injerencia de –entre otros elementos- los procesos migratorios y la construcción de vías de comunicación entre la comunidad y las poblaciones cercanas, especialmente con Uruapan como centro urbano de gran importancia en el entorno michoacano. Así lo aclaran Roth, Sosa y Martínez, en cuanto a

que la carretera fue una obra de interés estratégico, pues “más allá del empleo directo en el remozamiento y pavimentación, la obra fue particularmente relevante para la expansión de la zona aguacatera hacia mercados nacionales e internacionales; la demanda de madera para el abastecimiento de las cajas de empaque para la agroindustria de la zona (especialmente la de aguacate); y el aprovechamiento de los desechos de madera procesados en los sierracinteros para la industria nacional del papel y aglomerados” (Roth, Sosa y Martínez, 2004:188).

Así, se añade también que la influencia de los migradólares en la comunidad ha cambiado la fisonomía de las construcciones, de los bienes de consumo y de las posibilidades de las familias de acceso a distintas formas de vida. El maestro Soto registra que para 1980, muy pocas personas tenían la necesidad de salir de la comunidad en busca de trabajo (Soto, 1982: 54), no obstante, el escenario económico y laboral de la comunidad ha sufrido varias transformaciones. Definitivamente los procesos migratorios han sido un hecho importante pues como lo relatan los habitantes fue precisamente en la década de los ochenta cuando emergió la segunda ola migratoria y ésta se dinamizó en la segunda mitad de los años noventa. Con este escenario, la comunidad de Angahuan está atravesando varias transformaciones en la dinámica familiar, comunitaria, económica, etc.

A pesar de los varios procesos de transformación en los que está inserta la comunidad, encuentro que la construcción de los espacios públicos y privados en la conformación social purépecha muestra la asignación de las funciones, las concepciones y los lugares en los que se desarrollan las actividades femeninas y masculinas. No obstante, la delimitación de la división sexual del trabajo tanto en la organización al interior de la unidad doméstica como hacia los espacios públicos, se enfrenta a una práctica discursiva que mantiene los mismos parámetros, aún cuando esta división poco a poco se vaya diluyendo sin ser reconocida. Esto es, el tránsito de un espacio a otro por parte de las esposas de migrantes queda invisibilizado al hacerse presente una retórica normalizadora de las ideologías, las relaciones y los espacios. Ejemplo

de ello es el encargo a las esposas de migrantes cuando su cónyuge es carguero de la comunidad y está ausente. Quien se ocupa de informar y transmitir los acuerdos al ausente es su esposa, al tiempo que de facto es ella quien asume algunas de las responsabilidades de su esposo. Es decir, las mujeres de migrantes se mueven entre el espacio doméstico y el privado sin que su paso por los espacios públicos sea sancionado al ser imperante la ausencia conyugal y sin que sean reconocidas sus acciones ni por ella misma ni por la comunidad.

3.1.3. Las mujeres en los espacios públicos

¿Qué se va a considerar como espacios públicos para fines de este estudio? Es importante hacer esta aclaración, pues en el debate sobre la participación femenina en los espacios públicos y la acción social y política existen distintas acepciones de lo público.

Patrón sostiene que “dondequiera que las personas se junten para establecer un suelo común, y busquen tomar la iniciativa para incorporarse con palabras y hechos en los eventos que tienen lugar a su alrededor, ellos han creado una esfera pública, un forum para la acción que en sí mismo es el resultado de la acción” (Patrón, 2000:15).

En Angahuan, como en muchos contextos migratorios –pero no exclusivamente por la emigración- la imposibilidad de que las mujeres resuelvan las necesidades de sus familias las lleva a salir a los espacios públicos para demandar que la comunidad y el Estado proporcionen los servicios públicos y otros satisfactores de los que carecen. Es decir, la resolución de las problemáticas domésticas conduce a las mujeres a incursionar en los espacios públicos. Por lo tanto, la participación social femenina aparece como una participación organizada en ámbitos no tradicionales que busca lograr fines concretos tales como satisfactores económicos, servicios o recursos culturales (Bonfil, 2002).

Cuando se habla de la participación en los espacios públicos de las mujeres se hace referencia a varias de las motivaciones para su organización, que de alguna manera se condensan en: a) malestares en lo privado relacionados directamente con los papeles domésticos de las mujeres: los servicios de agua, energía eléctrica, escuela de los hijos, los servicios de salud y de anticoncepción; b) requerimiento como trabajadoras por demandas surgidas en los lugares de trabajo, en las ocupaciones dominadas por mujeres; c) propuestas de cambio en las relaciones de subordinación de las mujeres (De Barbieri, 1991: 206).

De acuerdo con De Barbieri, las movilizaciones de las mujeres giran en torno a estos tres ejes, sin llegar a incidir en lo político. Es decir, si bien se trata de acciones organizadas de las mujeres, que implica su accionar en el ámbito público, no necesariamente conlleva incursionar en el plano de lo político. Este planteamiento da lugar a una serie de debates y algunas propuestas teóricas han formulado la noción de “campos de acción femeninos” (Tarrés, 1989). Esto es, que por un lado, la subordinación de las mujeres al grupo doméstico ha servido para explicar su participación en organizaciones femeninas a nivel comunitario, pero también ayuda a comprender su escasa participación en los canales tradicionales o formales. Pero por otro lado, Tarrés apunta que el comportamiento de la mujer en el ámbito público no necesariamente se debe a dicha subordinación, por lo que propone entender estos campos de acción femeninos como el control que desarrollan las mujeres en diferentes áreas de su espacio cotidiano. De esta manera, en estos espacios las mujeres generan redes sociales de apoyo en los que se comparten situaciones similares que van creando lazos de solidaridad. En esta medida se van consolidando y conquistando nuevos espacios organizativos en los que las mujeres pueden participar (Riquer, 1994).

En el caso que estudio, entre los elementos que animaron la participación de las mujeres estaba el resolver algunas necesidades económicas prioritarias en función de su rol de reproductoras y responsables de la familia. Sin embargo, el que estas actividades hayan sido el móvil, no

desdice que esta participación organizada sea considerada como una participación en los espacios públicos de las mujeres para enfrentar la crisis a partir de su identificación como mujeres necesitadas y con problemáticas similares. Es decir, que la participación social de las mujeres parejas de migrantes puede ubicarse en el interior de la unidad doméstica y el espacio comunitario, con lo que poco a poco se visibiliza una creciente incursión de las mujeres en ámbitos públicos.

La participación de las mujeres se va construyendo desde la vida cotidiana que organiza su labor en su círculo de acción inmediato, como puede ser el barrio (Nemecio y Domínguez, 2004). Asimismo, muchas de las actividades organizadas de las mujeres giran en torno a las tareas que realizan para la reproducción familiar (por ejemplo: una tienda, molino de nixtamal, preparar y vender alimentos, lavar ropa y crianza de pollos para engordar) (Martínez Legaria, 2004).

En este caso, considero pertinente anotar que el espacio doméstico puede extenderse a otros planos que rebasan el hogar. Así lo formula Rodríguez (2003) cuando encuentra en algunas comunidades indígenas mexicanas que las mujeres tienen acceso a espacios como el río en el cual no sólo lavan la ropa, el molino, el mercado -donde no sólo se encargan de la alimentación- y la iglesia -en la que no sólo está la devoción-, sino que todos estos espacios constituyen un lugar en el que intercambian opiniones sobre su vida cotidiana, dan y reciben consejos, discuten asuntos de la comunidad y comparten situaciones comunes. En definitiva, lo doméstico no es estrictamente privado (Rodríguez, 2000).

Estas experiencias surgen de necesidades comunes, pero que no necesariamente reflejan una mayor unidad entre las mujeres con situaciones compartidas. Encontramos aquí que por un lado, las mujeres incursionan en los espacios públicos generando recursos, pero por otro lado, esta incursión se mantiene cerca del vínculo doméstico por lo que compartir esta labor con otras mujeres tiene sus limitaciones en función de los ciclos de vida y las relaciones

de parentesco que mantienen las mujeres. Entonces, la existencia de mujeres organizadas no sólo genera recursos económicos, sino que puede considerarse como el detonante para iniciar nuevas prácticas sociales en los espacios de vida femenina.

En las comunidades indígenas coexisten dos formas de organización política-administrativa: la municipal y el sistema de cargos. Es preciso señalar que la regulación constitucional de las propiedades comunales entraron en conflicto con la organización tradicional comunal católica (Monzón, 1997). En ninguno de estos espacios ha habido una verdadera participación femenina. Con esto me refiero a que acogiendo la propuesta de Bonfil (2002) en términos políticos y de ejercicio de la autoridad, la comunidad indígena se rige por una asamblea comunitaria integrada por los jefes de familia, responsables de la unidad familiar y con derecho a la tierra, lo que excluye al resto de los integrantes de la comunidad de la toma de decisiones. Aunque en muchas comunidades, las mujeres han alcanzado este espacio con derecho a voz y voto, la diferencia es que no lo ejercen de la misma forma que la población masculina dado que no existe la práctica de todas ellas de expresar su voz, ni tampoco éstas son acogidas de la misma manera por el pleno comunitario. Es decir, la asamblea comunitaria –en el caso de Angahuan- sigue siendo un espacio privilegiado para los hombres.

Tomando en cuenta la participación de las mujeres indígenas, quisiera vincularla y mostrar que “la conformación en sujeto político dentro de la comunidad se da a través de la participación en los órganos de decisión y representación colectivos, fundados en dos aspectos complementarios que constituyen a un tiempo, una responsabilidad y un derecho: el trabajo y la propiedad. En esta legitimación de la pertenencia comunitaria radica el otorgamiento de los derechos ciudadanos en la comunidad y la posibilidad de acceder a la palabra y con ella, al reconocimiento, la visibilización y la participación” (Bonfil, 2004: 4). A partir de esta reflexión “puede afirmarse que la comunidad, como espacio de decisión y representación indígena, es un órgano masculino pues las condiciones para pertenecer difícilmente son

cubiertas por las mujeres. El acceso a la tierra, en primer lugar, suele darse a través de la mediación masculina: en tanto esposas, madres o incluso hijas, las mujeres disponen de una parcela y de los derechos que esa propiedad les da para la participación pública en el ámbito comunitario. Este derecho condicionado parte del supuesto de que la tierra, como bien común, se otorga a los varones en tanto productores, mientras toca a las mujeres disponer y distribuir de sus frutos al interior del ámbito doméstico familiar” (Bonfil, 2004:4).

En este escenario, la participación femenina ha sido reconocida en función de su papel de intermediarias al dirigir su acción a conseguir el bienestar para otros. Pero, “no existe la tendencia a concebir y valorizar la participación de las mujeres como sujetos sociales portadores de sus propias reivindicaciones y agendas en la esfera pública” (Massolo, 2007). Además, existe una presencia en mayor o menor grado de la organización barrial y los grupos de parentesco, como fue el caso de las comunidades de la meseta purépecha en Michoacán, donde el espacio barrial ha representado el principal espacio sobre el que se organiza la vida religiosa de la comunidad y la participación política de sus miembros (Ventura, 2006).

Entonces, la participación puede ser entendida como “la acción individual o colectiva que implica un esfuerzo racional e intencional de una persona o grupo para logros específicos, como tomar parte de una decisión, por medio de una conducta cooperativa que no necesariamente es consensuada, pues los procesos participativos implican tensiones, divergencias y conflictos” (Massolo, 2007). Es pertinente hacer hincapié en que además de esta concepción de la participación, me interesa reconocer la participación de las mujeres esposas de migrantes como la negociación de su posicionamiento en los espacios públicos; aún si este sitio distinto no es reconocido, el hecho concreto es que las mujeres pueden estar en dichos espacios de una manera diferente.

A partir de esta definición se pueden ubicar dos condiciones, las objetivas y las subjetivas (Massolo, 2007). En las primeras están aquellos

elementos y oportunidades del entorno en el que están las personas y los grupos, esto es, la gama de posibilidades que ofrece el contexto sociopolítico en el que se favorecen o no las expresiones de participación, el clima cultural y social. Mientras tanto, en las condiciones subjetivas se ubican los recursos de tiempo, información, dinero, experiencia y poder que hacen que las personas o grupos participen.

Este estudio centra su atención en las condiciones subjetivas, pues la participación en los espacios públicos de las mujeres no puede entenderse si no se hace referencia a las condiciones de vida que la construcción social en función del género circunscribe a las mujeres; y de qué manera re-negocian su posicionamiento y sus prácticas en estos espacios.

Así, las posibilidades de participación femenina indígena en la vida pública, la toma de decisiones y el desempeño de la autoridad, en el ejercicio de la palabra, están determinadas por la posición y condición individual de las mujeres, a su vez, definidas por el nivel socioeconómico, el estado marital, el prestigio del cónyuge y los contextos familiares de cada una de ellas. De esta forma, los antecedentes “privados” de las mujeres indígenas juegan un papel político en la construcción de sus liderazgos públicos y la legitimación de su palabra (Bonfil, 2004).

3.1.4. Recorrido por los espacios públicos de Angahuan

Para poder clarificar la movilidad de las mujeres purépechas en los espacios públicos, hago un recorrido por los trayectos que realizan las mujeres fuera del espacio doméstico. Con este fin, en el Cuadro 2 sintetizo la circulación cotidiana de las mujeres, de tal forma que se pueda identificar de mejor manera aquellos espacios públicos en los que se movilizan. A este cuadro le acompaña el siguiente mapa que presenta de manera visual dichos lugares comúnmente frecuentados por las mujeres. No obstante, es importante señalar que dependiendo del propósito para el que se reúne la gente, el paso de las mujeres por éstos se modifica. Asimismo, es crucial señalar que el propósito

explicito de las mujeres para circular en un espacio no necesariamente coincide con la percepción colectiva.

Es por esta razón que varios espacios, como la iglesia, la plaza central o zócalo y las sierracintas; son espacios que en un momento dado pueden estar permitidos y en otras ocasiones ser cuestionados. Es decir, al momento en el que la plaza central acoge a la comunidad en una Asamblea, las mujeres pueden incursionar en él -sin desconocer la participación diferenciada de hombres y mujeres- y contar con el aval colectivo. Sin embargo, el momento en el que la plaza central es lugar de encuentro para el festejo de las celebraciones patronales, se convierte en un lugar cuestionado para las mujeres pues deben bailar y beber con medida porque están expuestas a la observación pública y puede llegar a oídos de sus cónyuges su comportamiento. El ejemplo de las sierracintas deja claro también la modificación del aval colectivo dependiendo de las circunstancias. Al momento de la emigración conyugal la opción de algunas mujeres es salir al mercado laboral. En Angahuan, una de las actividades económicas en las que se involucran las mujeres es el trabajo de la madera para armar cajas de empaque. Aún si la mujer cuenta con el permiso del esposo para laborar en la sierracinta, la vigilancia hacia ella se intensifica porque este espacio puede poner en riesgo el comportamiento de la mujer y la unidad de la familia. Mientras que al estar el cónyuge presente, muchas familias van a trabajar juntas en las sierracintas y la vigilancia social disminuye en vista de que está presente el esposo para velar por el buen nombre de su esposa.

Entonces, no únicamente es la participación de las mujeres en los espacios públicos, sino que está en juego la percepción comunitaria del quehacer de las mujeres en esos espacios que los hace permitidos, cuestionados o prohibidos.

Cuadro 2*: Clasificación colectiva de los espacios públicos de Angahuan

PERMITIDOS

No. en mapa	Lugar	Propósito
1	Iglesia	Asistir a misa
		Catequesis
		Grupos de jóvenes
13 / 28	Grupo de Biblia en casas	Oración
2	Plaza central o zócalo	Asamblea general
3	Escuela Parikutin	Acompañar a los hijos y asistir a reuniones
4	Escuela de las Madres	
22	Preescolar	
36	Telesecundaria	
42	Escuela Lázaro Cárdenas	
7	Clínica	Atención médica
8	El Calvario	Procesiones
9/10/30/ 35/38	Tiendas	Mandado
27	Molino	Moler nixtamal
	Milpa	Cuidado del sembradío
	Uruapan	Cobro de remesas
		Clínica

CUESTIONADOS

No. en mapa	Lugar	Propósito
1	Iglesia	Cargos cívico-religiosos
		Asistir a pláticas
2	Plaza central o zócalo	Pasear
		Bailes
		Fiestas religiosas
5	Jefatura de Tenencia	Demandas
6	Biblioteca	Recreación
7	Clínica	Asistir a pláticas
16/32	Teléfono	Llamar al esposo o esperar su llamada
24	Cabañas turísticas	Recreación y alimentación
43	Restaurante Terutsikua	
20/29/ 34/39	Sierracintas	Trabajo remunerado
	Huertos frutales	Cuidado de árboles frutales
	Uruapan	Compras

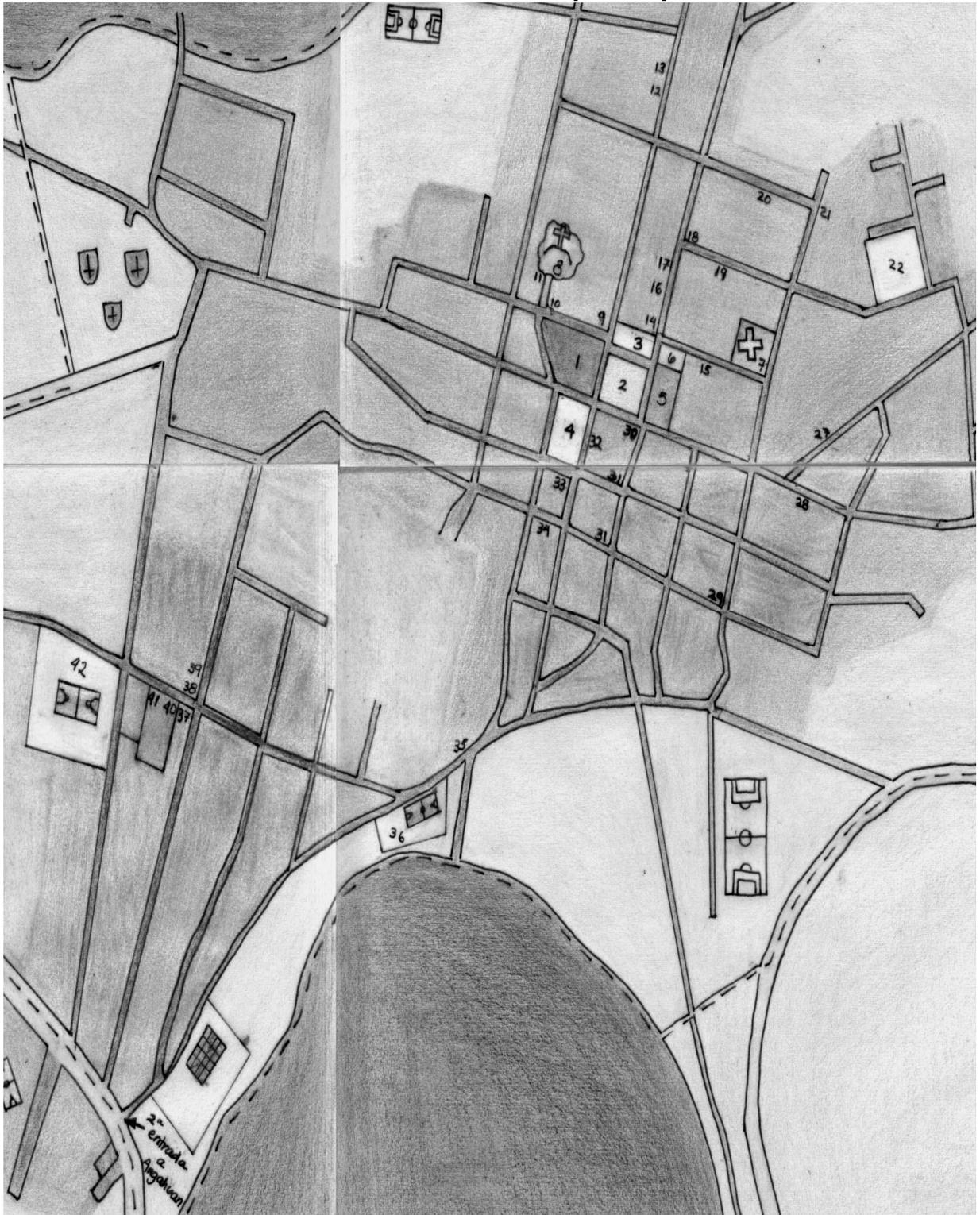
PROHIBIDOS

No. en mapa	Lugar	Propósito
14	Billar	Diversión
20/29/ 34/39	Sierracintas	Trabajo remunerado

Fuente: Tabla de elaboración propia con base a la observación participante y a los debates sostenidos con miembros de la organización Ta'Jurita.

* Confrontar este cuadro con el mapa presentado a continuación.

**Mapa de Angahuan
Clasificación colectiva de los espacios públicos**



Simbología: Numeración y detalles en Cuadro 2
Fuente: Elaborado por Ta'jurita A.C.

Aquí presento que uno de los lugares multifacéticos o que puede ser clasificado en más de una categoría –permitido y cuestionado- es la plaza central o zócalo, pues es un lugar de encuentro para la Asamblea General, las fiestas religiosas, los paseos con los niños o los bailes. Aunque es un lugar común de movilidad, en algunas ocasiones tiene restricciones como en el caso de los bailes cuando los ojos de la comunidad están al pendiente del comportamiento de las mujeres -que no bailen o beban licor sin medida- pues la expectativa social impone un comportamiento propio de una mujer madre y esposa, más aún si el cónyuge está ausente.

Así también es preciso notar que aquellos espacios públicos que están vinculados a los cuidados de los hijos y las actividades domésticas –escuelas, molinos, tiendas- siguen siendo los lugares privilegiados de tránsito de las mujeres y que cuentan con el aval de la comunidad. Sin embargo, me parece importante apuntar que la circulación de las mujeres de migrantes a las milpas, que tradicionalmente han sido ocupación masculina que se traspasa del padre a los hijos varones, ahora es un espacio ocupado por las mujeres y los hijos del migrante.

Por otro lado, es evidente también que un espacio público multifacético es Uruapan. Por una parte, es el espacio que facilita los flujos migratorios en la medida en que el acceso a los servicios de comunicación y bancarios permiten el contacto del migrante con su familia y viceversa; en esta medida circular por Uruapan para el cobro de las remesas o la atención médica cuenta con el visto bueno de la comunidad. No obstante, el momento en el que Uruapan se convierte en un espacio de recreación para hacer compras, éste llega a ser criticado por el destino que las mujeres de migrantes le dan al dinero que se les envía, al punto de dudar de los motivos por los cuales se dirigen a la ciudad.

Las sierracintas también son espacios cuestionados cuando las mujeres transitan en ellos para generar recursos en ausencia de sus esposos. En este momento, la reputación del cónyuge, el buen nombre de la mujer y la

estabilidad de los hijos está pendiendo del comportamiento de la mujer en el lugar de trabajo. Cuando el esposo está presente, la mujer puede asistir a trabajar en la sierracinta porque su cuidado y vigilancia está garantizada por su cónyuge. La sierracinta se convierte en un lugar prohibido para las mujeres en ausencia del esposo porque éste no le da permiso para ir a trabajar, exponerse a la mirada de otros hombres y compartir con ellos puesto que de esa manera se pone en tela de juicio su hombría y el respeto que su mujer le debe, esto es, los códigos de fidelidad se agudizan y la responsabilidad de cumplirlos por parte de las mujeres se intensifica.

Parece ser que los lugares públicos en los que circulan las mujeres son reconocidos por la comunidad y por ellas mismas en la medida en que sean explícitos los motivos por los cuales acceden a esos espacios, es decir, que el propósito es determinante para que la movilidad de las mujeres no sea cuestionada o prohibida. Sin embargo, aún si el motivo es explícito, no siempre coincide con la percepción colectiva y de esa manera se clasifican los distintos espacios públicos de diversa forma.

En este sentido, la claridad con la que se muestra el ordenamiento de género en la configuración de las ideologías, en tanto que concepciones de los espacios aptos para las mujeres, y las relaciones de género que marcan la vigilancia de sus movimientos en los lugares públicos, van moldeando una división espacial. Pero, más allá de los espacios públicos, me parece pertinente reconocer la forma en que la circulación de las mujeres pone de manifiesto tanto el orden social de género como la percepción subjetiva de cada mujer de dicha normatividad, junto con la percepción colectiva del paso de las mujeres por los espacios públicos. Tanto el reconocimiento social como la percepción de sí mismas se conjugan y despliegan en los recorridos de las esposas de migrantes, que si bien priorizan los espacios privados, el tránsito entre éstos y los espacios públicos no llegan a ser tajantes en la medida en que las nuevas situaciones hacen que las mujeres se desenvuelvan en ambos, aún si no cuentan con el reconocimiento de la sociedad y ellas mantienen un discurso

apegado a la normatividad. Es decir, las prácticas distan de los enunciados culturales de comportamiento.

A partir de la concepción bidimensional del género planteada por Fraser (en Tepichín, 2005) según la cual la subordinación de las mujeres tiene dos aspectos a considerar: uno que surge de la noción de distribución y otro que surge del reconocimiento. El primero hace referencia a las desigualdades ligadas a la división del trabajo; el segundo a los patrones patriarcales de valores culturales. En entornos migrantes estas dos dimensiones se enlazan, es decir, muchas de las mujeres esposas de migrantes se convierten en jefas de hogar, sin embargo, no cuentan con el reconocimiento social como tales, y en muchas ocasiones, ellas tampoco se reconocen de esa forma. Sin embargo, es importante también señalar que también las prácticas pueden ir modificando la percepción de sí mismas sobre su nueva situación y sus respuestas a las mismas.

Una de las dimensiones muy aceptada para abordar la autonomía ha sido la participación de las mujeres en la toma de decisiones, que la vinculo con el ámbito doméstico en función de la educación de los hijos y el gasto, y el ámbito personal en tanto que decisión en su distribución del tiempo y sus tareas para salir a los espacios públicos e involucrarse en actividades remuneradas, comunitarias y eclesiales. Esta libertad de elegir sobre su participación en estos espacios puede determinar si las mujeres son o no autónomas. Pero es importante también señalar que una mayor participación de las mujeres en las decisiones no indica necesariamente una mayor autonomía; así como tampoco que las mujeres realicen labores de crianza y reproducción automáticamente es producto de la división genérica del trabajo. En el caso de las mujeres esposas de migrantes, las circunstancias a las que se enfrentan tal vez las conduce a no tener otra opción que convertirse en jefas de hogar de facto.

Además la bidimensionalidad del género reconoce que tanto la división del trabajo como los patrones culturales patriarcales determinan la

discriminación de género. En este sentido, la primera acotación tiene que ver con la estructura económica que organiza la división del trabajo asignando a las mujeres el trabajo reproductivo, las tareas domésticas y el trabajo no remunerado. Pero no sólo clasifica el trabajo reproductivo y el productivo, sino que también dota de un principio organizativo al interior de cada uno de ellos, segrega los mercados laborales, sustenta las diferencias salariales entre hombres y mujeres, y condiciona las oportunidades desiguales de empleo y promoción (Tepichín, 2005). No es casual que precisamente la división entre los espacios privados y públicos se diluya, pues muchos de los trabajos remunerados que emprenden las mujeres se encuentran vinculados al espacio doméstico –en tanto que espacio prioritario- como es la venta de alimentos en su casa.

La segunda dimensión se vincula con el principio de diferenciación de estatus de las mujeres en el cual operan patrones androcéntricos que privilegian lo masculino sobre lo femenino y que están presentes en toda interacción social. De esta manera, la dimensión del reconocimiento “alude a la dimensión derivada del principio de diferenciación de la posición de las mujeres en la interacción social, en las que un claro ejemplo son la trivialización de las opiniones de las mujeres, las desventajas de las mujeres en la vida cotidiana, su exclusión de las esferas públicas y los ámbitos deliberativos” (Tepichín, 2005: 74).

Estas dos dimensiones del género se combinan de manera que la unión del eje político y económico de la distribución se junta con el eje discursivo y cultural del reconocimiento.

A esta concepción agrego la necesidad de indagar sobre las decisiones en diferentes tipos de asuntos; en algunas necesita el consentimiento del cónyuge y en otras no, en algunas participa en otras no; esto es, la capacidad que las mujeres tengan para establecer sus propios términos, cambiar o negociar los arreglos establecidos. En esta medida, se incorporan al análisis las condiciones en las que tiene lugar la participación en la toma de decisiones

y en qué decisiones participa. Siguiendo la propuesta de Tepichín (2005: 84) hago eco de la formulación de Kabeer que distingue tres elementos centrales para distinguir el tipo de decisiones: “a) las consecuencias que tienen las decisiones en la vida de las personas; b) las condiciones en que se toman las decisiones; y c) el potencial transformador de los patrones de desigualdad”.

Desde esta perspectiva se resalta que existen ciertas decisiones que son más significativas que otras en función de las consecuencias para la vida de las personas. Por esta razón, se distingue entre decisiones: de primer orden, como aquellas que son estratégicas, y las de segundo orden, que también son importantes pero que se realizan en el marco de las primeras y son consideradas como prácticas.

Las decisiones estratégicas son aquellas que se vinculan con el potencial transformador de los modelos de desigualdad. En este sentido, aquellas decisiones en las que se incrementa la autonomía de las mujeres significa un movimiento en las jerarquías de género. En este marco, retomo la clasificación hecha por Tepichín (2005: 87) en la que sistematiza la literatura sobre autonomía de las mujeres en México e identifica que “las decisiones estratégicas o de primer orden son aquellas que están relacionadas con: número de hijos, tener relaciones sexuales, uso de anticonceptivos, estudiar, trabajar, salir sola, participar en actividades comunitarias, compra de ropa y zapatos para la familia, reparaciones del hogar, salir con los hijos, visitar amigos, visitar parientes. Y las que se consideran de segundo orden y se realizan en el marco de las primeras son: la escuela de los hijos, la educación y disciplina de los hijos, preparación de alimentos, cuidados diarios de los hijos, salud de los hijos, gastos diarios, compra de comida y manejo del ingreso de ellas”.

Así, se concluye que las decisiones con potencial transformador son aquellas en las cuales las mujeres necesitan contar con el permiso o la autorización del esposo. Esto se vincula también con la construcción de los espacios públicos y privados, en los que muchas de las decisiones estratégicas

tienen que ver con la incursión de las mujeres en los espacios públicos como el trabajo o la educación, o el salir sola. No obstante, es preciso apuntar que la división logra diluirse en la medida en que, a pesar de existir un ordenamiento de género en cuanto a los espacios y su significación, las decisiones que tienen un potencial transformador transitan en ambos espacios.

Una vez que hemos transitado por los espacios públicos de la comunidad a través de la observación realizada durante el trabajo de campo y los distintos grados de participación y decisión que las mujeres poseen, caracterizaré la organización de estos espacios, de tal manera que podamos cotejar el constreñimiento o la concesión de los espacios para las mujeres.

Estudios realizados en comunidades michoacanas¹⁷ constatan la presencia de unidades patrilocales conocidas como “barrios ceremoniales”, distinto a las unidades territoriales de los “barrios”, cuyas funciones principales consisten en el mantenimiento de la iglesia, los servicios personales al sacerdote y a los cargueros¹⁸ y los trabajos comunitarios. Se advierte aquí la permanencia de una organización colonial de los barrios según un sistema dual. Las comunidades purépechas suelen dividirse en cuatro barrios, pero permanece aún la concepción de dos mitades territoriales guiadas por el esquema mesoamericano basado en la oposición entre arriba y abajo (Millán y Valle, 2000). Siguiendo este análisis, se trata de una organización de naturaleza ceremonial y política y que tiene poco que ver con el parentesco.

Soto (1982) hace referencia a una organización social tradicional sobre la división territorial de dos barrios, el de arriba y el de abajo. Nota que esta división no incide en la unión de los habitantes y es una organización establecida para algunas fiestas, como la danza de los *kurhpiticha* en la que los jóvenes bailan y cada barrio organiza su danza para determinar qué barrio

¹⁷ Cfr: Por ejemplo el estudio realizado por R. Van Zantwijk en la comunidad de Ihuatzio. Van Zantwijk, R. (1974), *Los servidores de los santos: la identidad social y cultural de una comunidad tarasca en México*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional Indigenista, Colección Presencias.

¹⁸ Véase Anexo No. 1: Glosario

cuenta con los mejores bailarines. Asimismo, en las fiestas del santo patrono de la comunidad, se organizan por barrios para contratar las bandas de música, los castillos de juegos pirotécnicos y los toros del jaripeo.

Por otra parte, el apoyo de la familia ampliada y las relaciones de parentesco político y espiritual son una forma de organización social muy arraigada en la comunidad. Así se describe una de las eventualidades cuando uno de los miembros de la familia es honrado con algún cargo religioso, para “la celebración de la fiesta recibe ayuda de sus parientes y vecinos que contribuyen con leña, maíz, harina, azúcar, piloncillo, alcohol, aguardiente, cigarros, sal, verduras y dinero en efectivo” (Soto, 1982: 60). Estas relaciones de colaboración son mutuas (*arhu perakua*) por lo que aquel que cooperó tiene la seguridad que se le devolverá su contribución cuando éste lo necesite.

Una forma de organización presente en la estructura de Angahuan son los cabos. Esta categoría consiste en listas de 80 a 90 jefes de familia que viven en una sección del pueblo; de éstos se encomienda a dos personas que sean las encargadas de vigilar los días de trabajo gratuitos en beneficio del pueblo, o lo que se conoce como faenas (Soto, 1982: 56). Las faenas consisten principalmente en el desarrollo de trabajos necesarios para el cuidado de la comunidad (cuidado de los edificios del pueblo, ampliar y empedrar las calles, arreglar caminos, vigilancia de la comunidad, entre otros).

Estos principios de cooperación y prestigio de los miembros de la comunidad encuentran su articulación y consolidación en el nombramiento de las autoridades comunitarias. Así encontramos que las principales autoridades son (EIC #10/José y Soto, 1982):

- a) Jefe de tenencia: coordina todas las actividades y da a conocer las disposiciones de las autoridades del municipio. Esta autoridad es nombrada por la mayoría de los assembleístas cada año junto con su respectivo suplente y su secretario;

- b) Jueces: son nombrados desde la capital del estado con base en la referencia del jefe de tenencia, quien envía un grupo de nombres de personas de buena conducta, respeto comunitario y honradez;
- c) Representante de bienes comunales: representa a la comunidad sobre todo en los problemas agrarios, administra los bienes comunales¹⁹, pide apoyos al gobierno, entre otras. Su elección, junto con la de un suplente y un secretario, es por medio de la Asamblea, dura tres años en el cargo y puede ser reelecto por la misma instancia. Pero también puede ser removido de su cargo antes del periodo establecido si se constata su actuación en contra de los intereses de la comunidad; y
- d) Consejo de vigilancia: conformado por seis miembros nombrados por la Asamblea cuya labor es observar y vigilar el correcto desarrollo de las labores encomendadas al representante de bienes comunales y tiene una duración de tres años.

Todas estas instancias son elegidas por la Asamblea General formada por los comuneros (hombres y mujeres mayores de edad) que están registrados en el Censo básico de la Reforma Agraria del 2005 y se reúne dos veces al año en sesiones ordinarias. Pero además de estos cargos de elección popular, existen algunas instancias que son designadas por las autoridades superiores de cada ramo como el Juez del Registro Civil, los directores de las escuelas y las asociaciones de Padres de Familia (Soto, 1982). Es precisamente aquí donde las mujeres incurren en los espacios públicos, asistir a los comités de padres de familia hace hincapié en la identidad de la madre soltera pues es permitido su tránsito en estos espacios para cumplir el cuidado de los hijos que se extiende hasta las escuelas.

La vinculación de la comunidad purépecha con la naturaleza ha sido uno de los principales valores que se transmiten de generación en generación. En esta medida, todos los comuneros tienen la obligación de cuidar y abastecerse

¹⁹ La comunidad de Angahuan cuenta actualmente con tres medios productivos comunales: la astilladora, la huerta y el proyecto de ecoturismo Terutzikua.

de las bondades de las tierras que ocupa la comunidad. La comunidad cuenta con tierras de cultivo comunal y están repartidas entre los jefes de familia miembros de la comunidad (Soto, 1982).

Entre las actividades económicas de la comunidad están el turismo, la agricultura, la explotación del bosque e industria maderera, la fruticultura, el comercio y la producción de artesanías. Aquí las mujeres cumplen una labor muy importante puesto que las actividades artesanales están designadas a ellas y en caso de asociarse con otras mujeres en organizaciones productivas artesanales, éstas cuentan con el consentimiento de sus familiares en la medida en que no descuide las labores de cuidado de los niños y las del hogar. En este sentido, no es muy común que estas organizaciones sean exitosas porque las mujeres están principalmente encargadas de lo doméstico y por lo general la producción artesanal se realiza en lo individual dependiendo del tiempo libre que disponga.

Por otro lado, la organización religiosa es una de las formas que se tejen con la organización civil. La tradición mesoamericana a la que pertenecen los purépechas, sin homogeneizar, comparte ciertos rasgos comunes en tanto que sociedades indígenas donde la lengua, la historia, el territorio compartido, el estilo de vida, el sistema cosmológico y la relación con la tierra, conforman los elementos de identidad que los definen. En este sentido, la religión constituye un referente cultural en la configuración histórica e identitaria, pues la religiosidad está presente en la cotidianidad de los pueblos indígenas.

Si bien se puede identificar como predominante al catolicismo, en éste se conjugan prácticas de la tradición mesoamericana vinculadas con las nociones de salud, enfermedad, muerte, naturaleza, etcétera, fusionadas con las representaciones judeo-cristianas. La fundación de las poblaciones tarascas se fundamentan en las instituciones católicas comunales en las que se combinan la herencia prehispánica y la devoción católica (Monzón, 1997). Entonces, se entremezclan devociones a deidades como el Tatá Jurhiata o Padre Sol, el Tatá Piritakua o Padre Rayo, al Tatá Janikua o Padre Lluvia, entre

otros (Soto, 1982: 92). De esta manera, nos queda claro que la religiosidad purépecha tiene una estrecha relación con los principales elementos de la naturaleza, entre los cuales el sol y la luna son los principales dioses.

Es evidente también que se presenta un sincretismo entre las dos religiones, pues hubo conceptos que cotejaron los dioses purépechas con el dios cristiano. Soto (1982: 92) expresa un claro ejemplo en el que existe una equiparación entre la luna y la virgen, y cuando sale la luna mencionan: “ya salió la luna” o “la virgen ya salió”.

Un elemento de la religión purépecha son los ídolos (*t'arhes*) hechos de barro o piedra a los cuales se les atribuye poderes naturales para asegurar las condiciones propicias para las cosechas.

La religión purépecha ha cultivado en sus miembros un cuidado y respeto por la naturaleza, de manera que el maíz, el agua, el aire, la tierra, los animales, son cuidados celosamente pues sin éstos el ser humano no puede vivir. En este sentido, la mujer es percibida como la guardiana de los valores de la cultura en el que uno de los elementos centrales son las creencias religiosas. En este espacio, las mujeres gozan de la libertad de movimiento necesaria, pues se justifica su vinculación con la iglesia y su participación en ella.

Es a partir de esta amalgama que el sistema religioso logra consolidarse y cimentarse en las creencias de los pueblos purépechas y la adaptación de las creencias católicas.

La organización de las unidades territoriales es la base para el sistema de rotación de cargos civiles y religiosos. Esto es, que la mediación de las jerarquías cívico-religiosas sobre las unidades territoriales contribuye a que éstas jueguen un papel decisivo en la organización social. Entonces, cuando las unidades territoriales muestran un estatus similar, la alternancia de los cargos superiores suele guiarse por un circuito espacial que distribuye

periódicamente el poder entre los distintos barrios del poblado e integra a las unidades territoriales en un principio de intercambio (Millán, 1993).

Las jerarquías civiles y religiosas encuentran un eje común en lo que varios investigadores llamaron una economía de prestigio (Millán y Valle, 2000) refiriéndose a la distribución del gasto individual para los servicios comunitarios.

Para la organización religiosa, Angahuan está dividido en cuatro barrios: el Calvario, de la Capilla, de Guadalupe y de San Juan (Soto, 1982: 55). Se sostiene que esta división por barrios es útil únicamente para el control interno de la parroquia, para la organización de las procesiones, peregrinaciones, posadas, colecta de limosnas, retiros, etcétera.

La estructura de gobierno que rige a las comunidades indígenas está estrechamente vinculada a los diversos planos de la interacción social. De esta forma, el sistema de cargos y los ritos agrícolas asociados a la geografía sagrada forman parte de esta cosmovisión de las comunidades indígenas.

La iglesia católica ocupa un lugar central en la vida del pueblo y en torno a ésta se han organizado dos grupos de representantes, unos vinculados a aquellos cargos de prestigio y otros de voluntad propia. En los últimos se encuentran organizadas algunas asociaciones como: los caballeros de Santiago Apóstol, los franciscanos, los jóvenes, señores, señoritas y señoras de Acción Católica, de la Vela Perpetua, de Nuestra Señora del Rosario y la legión de María, que nombran un representante y se organizan para rezar, efectuar colectas, fiestas, reuniones y cuidar de la iglesia de la comunidad (Soto, 1982: 63).

Éste ha sido un espacio privilegiado para la acción de las mujeres desde su soltería, pues en él se dedican a una actividad socialmente aceptada como ser catequistas, al mismo tiempo que es un lugar en el que se relacionan con otras y otros jóvenes de su comunidad. Además, una forma organizativa muy

frecuente son los grupos de Biblia que se realizan en una de las casas de cada barrio. De esta manera, la organización en torno a la devoción religiosa está muy aceptada y es una forma en la que las mujeres acceden a espacios de encuentro con otras mujeres.

Mientras tanto, las autoridades tradicionales en ocupación de los cargos religiosos tienen una doble función, por un lado, la de tipo religioso y, por otro lado, la de carácter civil vinculado a los trabajos comunitarios. Soto (1982: 65) nos muestra un conjunto de cargos para niños, jóvenes, señoritas y matrimonios:

Cuadro 3: Cargos religiosos en la comunidad de Angahuan

Cargo	No. Personas		Cargos	
			Menores	Mayores
Tata Niño Juatati	1	Niño o joven	X	
Pasión pari	2	Niños	X	
Pasión pari	4	Jóvenes	X	
Pasión pari	4	Señores	X	
Uriitati	8	Jóvenes y señoritas	X	
Uananchecha	Varios	Señoritas invitadas	X	
Viscal (Fiscal)	1	Matrimonio	X	
Peta'pi	1	Matrimonio	X	
Virgen de Guadalupe	4	Matrimonios		X
Virgen de Asunción	4	Matrimonios		X
Santa Cruz*	3	Matrimonios		X
Santo Santiago*	3	Matrimonios		X
Karari	1	Matrimonio		X
Kenhi	1	Matrimonio		X
Prioste III	1	Matrimonio		X
Anchitakua	3	Matrimonio	X	
Kambiti	1	Matrimonio		X
Regidor I	1	Matrimonio		X
Alcalde II	1	Matrimonio		X
Mayordomo	3	Matrimonio	X	

Fuente: Soto Bravo, Valente (1982)

* Estos cargos dejaron de practicarse durante la erupción del volcán Parícutin por la pobreza en la que quedó el pueblo

Como se aprecia en el cuadro presentado, la estructura religiosa acoge a la comunidad en su organización y da la posibilidad que hombres y mujeres de todas las edades participen. Sin embargo, es pertinente apuntar que la

mayoría de los cargos son ocupados por matrimonios, es decir que, dentro de la representación religiosa, la responsabilidad que adquieren los cargueros le corresponde al esposo y la esposa y cada uno con tareas determinadas en función de su sexo. Muchas de las celebraciones de las fiestas religiosas se desarrollan en la plaza central o zócalo, por lo que este espacio tiene varios usos y dependiendo de éstos se convierte en un lugar permitido o restringido para el tránsito de las mujeres. Con ocasión de las fiestas religiosas, y si las mujeres acompañan a sus esposos en los cargos, ellas pueden transitar y tienen funciones específicas designadas como la preparación de los alimentos, la decoración del templo, entre otras.

En el escenario cívico-religioso comunitario de Angahuan la participación de las mujeres está atravesada por las relaciones de género y el ordenamiento de las sociedades en función de dichas relaciones.

Hago eco del planteamiento de que la participación de las mujeres en los espacios públicos carece de una presencia política; sin embargo, parece ser que esta afirmación en la organización social analizada, tiene que ver más con una falta de reconocimiento. Dicho de otra manera, existen esos espacios entendidos como campos de acción femeninos en los que las mujeres se desempeñan y que generalmente carecen de reconocimiento político.

3.2. El proceso migratorio ¿relaciones de género en transición?

Teniendo en cuenta que el proceso migratorio debe ser entendido como resultado de múltiples y complejos factores que subyacen las decisiones individuales (factores políticos, económicos, sociales, culturales y demográficos), debemos reconocer que estamos frente a un proceso de carácter multidimensional, en el que los habitantes de una localidad se encuentran frente a nuevas maneras de desarrollar sus vidas (Rosas, 2006). Es decir, en el proceso migratorio se produce un campo de tensión entre las prácticas “tradicionales” y las nuevas condiciones generadas, pues los actores sociales deben desarrollar “nuevos” patrones de comportamiento para

adaptarse al nuevo contexto, aún cuando la fuerza de la tradición continúe presente.

En este sentido, en el proceso migratorio asistimos a un escenario en el que los actores sociales están frente a la posibilidad de generar cambios no sólo cuando cuestionan una determinada normativa en las relaciones sociales, sino también cuando se refuerzan las normativas existentes y cumplen con éstas de manera más contundente (Rosas, 2006). Es decir, que el proceso migratorio tiene repercusiones contradictorias, pues existe una gama de respuestas distintas ante un proceso de este tipo.

En otras palabras, en el proceso migratorio las comunidades, específicamente las indígenas y rurales que interesan al caso de estudio, se encuentran en una “conmoción de la simbólica del espacio sexuado” (D’Aubeterre, 2005). En esta medida, es importante tener presente que las relaciones de género moldean los procesos migratorios, pero a su vez, la experiencia migratoria modifica las relaciones de género al interior de las familias y la interacción de hombres y mujeres con distintas instituciones sociales (Herrera, 2005).

Con respecto a las relaciones de género dentro de las familias en contextos migratorios, deben tomarse en cuenta algunas características y condiciones de los grupos domésticos, en tanto que constituyen el espacio en el que se formulan estrategias que aseguran el mantenimiento y la reproducción del colectivo. En este sentido, uno de los efectos de la migración masculina ha sido el reforzamiento de la familia extensa, la cual se vuelve –en ausencia del esposo- responsable del cuidado y el mantenimiento de las esposas e hijos de los migrantes (Iszaevich, 1988: 187). Se reporta también que gran parte del trabajo productivo en ausencia de los cónyuges es realizado por los miembros de la familia o jornaleros contratados por las mujeres. También se ha constatado que los costos de la reproducción familiar han aumentado en la medida en que las necesidades de consumo de las familias

han crecido por la adopción de nuevos patrones de vida adoptados por los migrantes.

Sin embargo, estos nuevos patrones no siempre son bien acogidos por los miembros de la unidad doméstica ni de la comunidad en general, pues también se ha producido un mayor apego por las tradiciones; por ejemplo, familias ampliadas encargadas del cuidado de los hijos, nietos y sobrinos, la prohibición de algún método de control de la natalidad como un medio de control de los esposos ausentes; y que el padre de familia siga siendo el encargado de aportar económicamente al sostenimiento de la familia.

Existe también la posibilidad de que en la migración masculina se vaya reforzando paulatinamente la construcción de la masculinidad dominante, en la medida en que uno de los principales móviles de los flujos migratorios es el rol de proveedores que les corresponde a los varones (Rosas, 2006). Podría darse entonces, un fortalecimiento de los mandatos masculinos y al mismo tiempo de los mandatos femeninos. Esto es, un mayor control social de las actividades de las mujeres que las van constriñendo a aquellos espacios que les corresponde de acuerdo a la representación social de lo femenino que se ha consolidado.

Estos nuevos escenarios en los que los actores sociales se desenvuelven, nos dan cuenta de la importancia de las transformaciones y/o consolidación de las pautas de comportamiento en contextos migratorios, pero incuestionablemente dan cuenta de nuevos procesos en los que se logra ubicar un espacio de visibilización de las mujeres como actores sociales, tanto en las comunidades de origen como en las de destino (Martínez, 2000). Así también lo menciona D'Aubeterre (2000) cuando plantea que en el proceso migratorio se ponen en tensión normas y representaciones colectivas de lo que socialmente se considera lo legítimo de lo masculino y lo femenino, algunas veces cambiándolo y otras veces resignificándolo.

En definitiva, “la migración es un acontecimiento que afecta de manera drástica la vida de los individuos y grupos que la viven. Dicho acontecimiento es interpretado por los actores sociales con las herramientas simbólicas que les proporciona su cultura” (Barrera y Oehmichen, 2000: 18). No obstante, es preciso aclarar que las migraciones no son el único factor que incide en la vida de los individuos, pues las condiciones de vida -económicas, de residencia, de parentesco, entre otras- en las que tiene lugar el proceso migratorio van a determinar las respuestas de los actores.

En el proceso migratorio se generan prácticas de resistencia en la medida en que los cambios y continuidades logran un espectro de respuestas dependiendo de las condiciones de vida en las que se encuentran las mujeres de migrantes. Me refiero a un espacio de resistencia a la modificación o consolidación de las pautas de comportamiento socialmente atribuidas tanto a lo masculino como a lo femenino. En este sentido, se puede dar cuenta de la configuración de las identidades de género tanto desde la norma como desde la resistencia.

Los individuos no experimentan pasivamente las condiciones que definen su entorno ni adoptan mecánicamente los valores en los que se inspiran los comportamientos de sus allegados. Por el contrario, se apropian subjetivamente de esos condicionamientos y esas reglas y modulan una especie de respuestas personales a las situaciones que se presentan y a los modelos de comportamiento ofrecidos (De Oliveira y Pepin, 2000).

En este sentido, las estrategias de participación en los espacios públicos de las mujeres que se quedan, si bien en muchos casos son una estrategia de sobrevivencia ante la ausencia de sus cónyuges, también puede ser entendida en términos de una resistencia ante la gama de opciones que la estructura social y cultural avala, en tanto que apropiación subjetiva de la realidad concreta como mujeres empobrecidas y jefas de hogar de facto. Entonces, el contexto de movilidad social que presentan las comunidades se percibe como un momento histórico central en el que es indispensable entender la respuesta

o resistencia de las mujeres de migrantes desde ellas mismas, desde sus propias historias. Es decir, es necesario reconstruir las representaciones que se producen o se potencian en los contextos migratorios.

En este sentido, la gama de posibilidades de respuestas de las unidades domésticas frente a la migración de sus miembros da cuenta de las amplias repercusiones del proceso migratorio. En esta medida, nos enfrentamos a impactos contradictorios de empoderamiento y desempoderamiento, cambios en la división sexual del trabajo, cambios y permanencias respecto del cuidado de los hijos, la reproducción de la identidad cultural o el mantenimiento de los lazos familiares, reconfiguración de nuevas desigualdades de género entre las familias y/o construcciones más igualitarias (Herrera, 2005).

3.3. ¿Resignifican hombres y mujeres sus prácticas sociales?

Desde una perspectiva de género, la construcción social y simbólica del proceso migratorio y sus repercusiones, significa un cambio en la experiencia de vida, como actores sociales, -tanto de los migrantes como de los no migrantes- donde el género es un eje de atribución esencial en la elaboración de sentido (Ariza, 2004).

En este enfoque, en el escenario migratorio los actores sociales responden a la ausencia de uno de los miembros de la unidad doméstica, desde una serie de condicionantes personales, contextuales, familiares, de parentesco, etcétera. Así lo plantea Ariza (2004) cuando anota que son los actores sociales quienes juegan un papel esencial en la elaboración de significados sociales, y son los individuos quienes invisten a los hechos sociales de un contenido simbólico particular, aún cuando este hecho esté inscrito en la cultura a la que pertenecen.

En el caso concreto de las mujeres esposas de migrantes de Angahuan, en el momento de la emigración de sus esposos ellas enfrentan su ausencia y la espera de las remesas mediante la búsqueda de un empleo remunerado en

algunos casos (5 de 15), y por medio del endeudamiento en otros casos (3 de 15). Si bien el acceso a una actividad remunerada no es fácil, las mujeres han concentrado su atención en la producción de alimentos o en el expendio en la puerta de su casa. Podría decir, que sin salir del espacio doméstico, las mujeres de Angahuan buscan combinar sus responsabilidades domésticas con una manera socialmente aceptada para generar ingresos sin ser estigmatizada.

Por otra parte, el paso de una situación en la que los ingresos eran controlados por el esposo, a convertirse en jefas de hogar de facto frente a la ausencia del esposo, conlleva un grado de incertidumbre y de aprender a administrar los recursos del grupo doméstico. En este sentido, es posible que las mujeres, dependiendo de las condiciones de vida, puedan tener cierto control sobre el dinero que envía su esposo. De alguna manera, la distancia y ausencia del cónyuge permite cierto margen de decisión para las mujeres esposas de migrantes, en la medida en que para enfrentar los imprevistos que se presentan en la cotidianidad en la atención a las necesidades de sus hijos, tengan que disponer de los recursos a su alcance.

Asimismo, está latente la posibilidad de emigrar para encontrarse con sus esposos por la reunificación familiar, es decir, el momento en el que el cónyuge migrante logra establecerse “al otro lado”, en ocasiones pide por su familia y la esposa y los hijos, o alguno de ellos, emigran para encontrarse con el progenitor. Es importante señalar también que la decisión de migrar no sólo es individual; ni tampoco es un acuerdo armonioso en la unidad doméstica, sino que está sujeta a un ordenamiento de género en el que se conjugan relaciones jerárquicas y de poder. En este sentido, la migración de las mujeres tiene que considerar tanto los móviles individuales como los motivos en función del grupo familiar, en donde opera claramente la división sexual de las tareas y responsabilidades.

En este marco, tanto las esposas de migrantes como las mujeres migrantes, se enfrentan a modelos femeninos que antes no conocían; el acceso a trabajos remunerados (en la comunidad y fuera de ella) abre paso a

nuevas percepciones de sí mismas, así como las propias vivencias de un espacio transnacional que invita a nuevas prácticas que van más allá de las fronteras y que re-ajustan las relaciones sociales.

Como se menciona en el apartado anterior, en el proceso migratorio los actores sociales están en la posibilidad de reformular las relaciones entre géneros, tanto en la modificación como en el fortalecimiento de las prácticas tradicionales. En esta medida, el espectro de posibilidades que se desencadenan en el proceso migratorio es muy diverso y mucho dependerá de las condiciones de vida, tanto de las mujeres como de sus hogares.

Por un lado, prácticas de facto que las mujeres esposas de migrantes deben enfrentar, en caso de que la mujer logre tener un cierto grado de decisión dentro de su hogar, un elemento importante de la jefatura femenina es su reconocimiento como *proveedora*, sin embargo no es la *autoridad*. En este sentido, se puede hablar de que existen representaciones sociales muy elaboradas, entre las cuales la noción de “cabeza de familia” se asocia con la figura masculina, de tal manera que se oculta el trabajo de las mujeres en la reproducción, no sólo doméstica, sino de todo el tejido social, y se desconoce su creciente participación en ámbitos públicos (D’Aubeterre, 2005).

El mandato masculino de proveedor es un vínculo directo con la migración (Rosas, 2006), puesto que frente a la incapacidad de suministrar recursos económicos para la reproducción del hogar por la escasez de trabajo en la localidad, decide migrar hacia el exterior para no faltar a su obligación. Es así, que el padre migrante no rompe el vínculo con su unidad de referencia, es un padre ausente pero que no deja de ser el proveedor, aún si el envío de las remesas se demora, ha cumplido su mandato al arriesgarse en su travesía “al otro lado”; de alguna manera, el objetivo justifica las peripecias que el migrante y su familia tengan que enfrentar.

Se ponen en evidencia varias modificaciones que no se consolidan rotundamente en una transformación de las relaciones de género, pero que

abren la posibilidad para una percepción distinta por parte de las propias mujeres sobre sí mismas y el entorno: reinventarse.

En el proceso migratorio se han generado nuevas condiciones de vida que hacen visibles a las mujeres. Es decir, que frente a las ausencias de sus cónyuges, las mujeres atraviesan largas jornadas de trabajo productivo y doméstico, de tal manera que se encuentran frente a la posibilidad de nuevas formas de relacionarse, de contribuir a la economía familiar, de participar en la comunidad y en los procesos organizativos locales. En definitiva, se puede hablar de un escenario en el que se van creando las condiciones para una posible modificación de las relaciones de género en la comunidad (Suárez y Zapata, 2004). La condición de haber asumido la jefatura de la unidad doméstica ha ido modificando el terreno para que poco a poco las mujeres se vayan involucrando en espacios públicos comunitarios que tal vez no tengan relación directa con la organización de cargos formales, pero que sí se vinculan con los ámbitos de la vida cotidiana y del trabajo comunitario, es decir, un constante vaivén entre la producción y reproducción del grupo doméstico.

En este escenario de producción y reproducción, cabe aquí señalar un punto a reflexionar sobre el grado de autonomía y los campos de decisión de las mujeres. No porque toman un mayor número de decisiones existe necesariamente mayor autonomía, por lo que se tiene que diferenciar entre las condiciones de libertad en las que se desarrollan las decisiones y en qué tipo de decisiones participan (Tepichin, 2005). Si pensamos en términos de decisiones estratégicas (primer orden) o prácticas (segundo orden), la participación social de las mujeres parejas de migrantes empezaría por aquellas que cubren el ámbito del segundo orden, es decir, aquellas decisiones que están relacionadas con la reproducción de la unidad doméstica y que se agudiza con el empobrecimiento, pero que en un inicio son el motor de la movilidad entre las mujeres. Pero, en un segundo momento, éstas pueden transformarse en decisiones estratégicas en la medida en que se puede generar un nivel de conciencia y percepción de sí misma distinta al que tenían cuando su cónyuge estaba presente.

Una mayor autonomía de las mujeres esposas de migrantes para participar en diversos tipos de decisiones al interior de sus hogares no necesariamente va modificando la división del trabajo de crianza y reproducción, y que por lo tanto no se traduce en una participación automática en los espacios públicos. Considero que en el contexto migratorio y étnico en el que se desarrolla la tesis, la ausencia del cónyuge ha significado cierto grado de modificación de las prácticas y las relaciones sociales de las mujeres, pero no necesariamente se ha traducido en una mayor presencia femenina en los espacios públicos.

Un elemento importante a señalar es la noción de autoridad. A partir de la dependencia de las familias pobres de las ciudades, retomo el argumento de Sarti (1993), para sostener que los grupos étnicos también se encuentran en una situación de vulnerabilidad social, en la que la dimensión privada de la familia es el recurso inmediato para enfrentar esta subordinación. Esto es, los grupos étnicos cuentan con escasos servicios públicos por lo que el modo de vida predominante, el acceso a los recursos, los posibles mundos a imaginar, entre otros, se concentra en la esfera privada de la familia.

La tradición cultural contribuye a reforzar el principio de autoridad en la familia, que en el modelo patriarcal en el que se inscriben las mujeres esposas de migrantes se concentra en el padre de familia. De esta manera, el padre de familia establece una mediación entre la familia y la sociedad.

3.4. Recapitulación

De acuerdo con Chartier (1992) la producción cultural no sólo implica la creación de sentido para aquellos que la producen, sino que conlleva la apropiación de estas mismas formas de producción cultural.

Considero que es importante aplicar al análisis de la nueva creación de sentido que las esposas de migrantes van conformando en sus prácticas

concretas, en relación con las diversas situaciones que atraviesan debido a la ausencia de sus cónyuges, dependiendo de las condiciones de vida en las que se encuentran al momento de la partida. Por otro lado, pude constatar también que hay una diversidad de respuestas y acciones de las mujeres y, por lo tanto, una gama de posibilidades de percibirse y conformarse a sí mismas.

Una de las condiciones importantes es que se encuentran inmersas en un contexto comunitario en el que los espacios están claramente definidos en función del género. Las representaciones sociales conciernen al conocimiento del sentido común que se pone a disposición en la experiencia cotidiana (Jodelet, 2000). Es decir, en la medida en que las mujeres de migrantes vayan incorporando a su experiencia cotidiana la capacidad de interactuar en los espacios públicos, posiblemente las representaciones sociales de ellas mismas puedan experimentar un cambio.

Por otra parte, es importante resaltar que, por lo general, las incertidumbres del proceso migratorio, y en concreto las actividades y problemáticas domésticas tienden a resolverse por la vía de la familia, es decir, recurriendo a las redes de parentesco. En muy pocas ocasiones éstas son consideradas como un problema público en el que –para el caso concreto del presente trabajo- la comunidad o un conglomerado de mujeres dispongan de actividades conjuntas para la resolución de las mismas.

En este sentido, podemos ver que la reconstrucción de las representaciones sociales se da al interior de los mismos hogares. Es decir, que la subjetividad de las mujeres de migrantes puede irse confirmando o modificando en la medida en que éstas encuentran en este espacio una manera de “resistir” frente a aquella conformación preestablecida de los espacios.

Asimismo, se puede decir que la incursión de las mujeres de migrantes en espacios que tradicionalmente han sido ocupados por los hombres, muestra las tensiones que se producen entre las ideologías de género y las prácticas

concretas a las que se ven abocadas las mujeres por las circunstancias de hecho que enfrentan. En este sentido, en la dinámica migratoria se crean las condiciones para que migrantes y no migrantes, hombres y mujeres estén en la posibilidad de reconstruir las representaciones sociales tanto masculinas y femeninas en un espacio simultáneo de construcción y deconstrucción simbólicas. Es importante resaltar también que las prácticas y representaciones concretas atraviesan un momento de vaivén entre aquellas que están incrustadas en el imaginario social y las transgresiones que ahora enfrentarán.

Capítulo 4

Ser mujeres esposas de migrantes y enfrentar la ausencia del cónyuge

La participación en los espacios públicos de las mujeres esposas de migrantes da cuenta del proceso migratorio y sus repercusiones como un proceso atravesado por relaciones de género. Este capítulo pretende reflexionar a través de los relatos cotidianos de las esposas de migrantes –tanto de sus discursos como de sus prácticas-, e identificar las repercusiones de la ausencia de los cónyuges en la incursión de éstas en los espacios públicos. También es posible advertir cómo el entramado social reconoce esta movilidad en los espacios públicos con base en las representaciones de la feminidad y la masculinidad que se conjugan tanto al interior como al exterior del grupo doméstico. Asimismo, en los espacios públicos las prerrogativas de las mujeres quedan subsumidas en el orden de género y son "tratadas" y "vividas" por los individuos –tanto por las propias mujeres como por la comunidad en su conjunto- desde el marco de su propia cultura y subjetividad.

Cabe señalar aquí que al momento de las entrevistas partí del supuesto de que en lo explícito o en lo dicho por las mujeres no se encuentran necesariamente las prácticas concretas o las explicaciones, por lo que fue preciso interpelar a las mujeres esposas de migrantes para que describieran en sus relatos ejemplos cotidianos de aquello que está interiorizado en su discurso. Es decir, detectar que las mujeres esposas de migrantes forman parte de un conglomerado social que no cuestiona cierto orden de género y étnico.

El argumento que guía este capítulo es que no se puede entender la participación en los espacios públicos de las mujeres esposas de migrantes si no entendemos su vida, su cotidianidad y el entorno étnico y cultural al que pertenecen. En este sentido, considero importante retomar sus relatos en

función de aquellas condiciones de vida que van posibilitando o constriñendo su participación frente a la ausencia de sus cónyuges, dentro de las cuales rescato: los arreglos residenciales, la composición del grupo doméstico por generación y edad, la etapa del ciclo familiar, las posibilidades para compartir el trabajo doméstico y extradoméstico entre las mujeres de la unidad doméstica, las representaciones de autoridad y control al interior y al exterior de la unidad doméstica, la cantidad y frecuencia de las remesas, las prioridades del gasto, el control del uso de las remesas, la situación económica del hogar y el tiempo de ausencia de los cónyuges.

Identifiqué tres etapas con el fin de dar cuenta del proceso que atraviesan las esposas de migrantes entrevistadas durante la ausencia de sus cónyuges y aprenden a ser mujeres esposas de migrantes. Para clarificar estas fases, he seleccionado a tres de las mujeres de migrantes contactadas como casos conductores para detectar en sus relatos y trayectoria las nuevas situaciones a las cuales tienen que enfrentarse ante la ausencia de sus cónyuges, y de qué manera van trazando su relación con sus maridos, sus hijos/hijas, sus parientes y la comunidad. Asimismo, estas tres historias me permiten ir entretejiendo en ellas los relatos del resto de entrevistadas, quienes como Mercedes, Elena y Dolores, atraviesan por nuevas experiencias en el proceso de habituarse a la ausencia de los cónyuges y responder a las nuevas situaciones, dependiendo de las condiciones de vida de cada una de ellas. Es preciso anotar que estas etapas son un recurso analítico, que no son necesariamente consecutivas y que pueden ser experimentadas por las mujeres de manera simultánea o traslapada, dependiendo de las condiciones de vida en las que se encuentran. Es importante hacer esta aclaración porque estas fases no son estáticas ni ineludibles, al contrario, únicamente pretenden dar cuenta de las migraciones y sus repercusiones como un proceso en el que participan distintos actores sociales y las diferentes situaciones a las que se enfrentan, reconociendo que en el proceso de habituarse a la ausencia las mujeres experimentan nuevas situaciones y sentimientos, que con el tiempo los van re-acomodando y de acuerdo con sus condiciones de vida imaginan distintas respuestas.

Iniciaré cada uno de los apartados de este capítulo señalando la trayectoria de cada una de las tres mujeres esposas de migrantes seleccionadas para cada etapa. Es decir, que en esta primera parte pretendo dar a conocer las características de cada una de ellas, así como una breve descripción de su cotidianidad, sus principales ocupaciones y sus percepciones en torno a la ausencia de sus esposos, en un ambiente marcado por el compás de espera: estar a la expectativa de sus llamadas telefónicas, de las remesas, de los permisos, en fin, en la espera de su pronto retorno.

Con este interés demarqué una primera etapa inmediatamente posterior a la partida del cónyuge: ¿Reconozco mi nueva situación de vida? En la trayectoria de Mercedes iré mostrando una primera etapa en la que las mujeres esposas de migrantes se ven ante la ausencia de sus cónyuges y poco a poco van cayendo en cuenta de las nuevas situaciones que tienen frente a ellas. Escogí a Mercedes porque la relación con su esposo fue siempre muy cercana y a los seis meses de su ausencia, si bien se ven frente a un nuevo sendero que no ha sido recorrido, se encuentran también con muchas situaciones cotidianas en las que los arreglos previos a la emigración de Alberto tienen que ser ajustados. Sin embargo, persiste la sensación de vacío y la tendencia a reproducir las mismas prácticas de una presencia en la ausencia.

Ahora que las esposas de migrantes se han convertido en mujeres sin hombre²⁰ dentro de una comunidad en la que una de las funciones de los cónyuges es ser “intermediarios” entre su esposa/su familia y la comunidad;

²⁰ Al referirme a mujeres sin hombre hago alusión a la existencia social de las mismas en función de su vinculación a un varón, en este caso específico, a la serie de condiciones diferentes que las mujeres esposas de migrantes atraviesan al estar el esposo ausente. Si bien en esta investigación parto únicamente de la ausencia temporal –o al menos esta es la aspiración de muchas de las mujeres entrevistadas- a causa de la emigración, considero que muchas de estas situaciones las atraviesan las mujeres sin esposo: viudas, divorciadas, madres solteras, mujeres abandonadas, etc. La diferencia con las mujeres esposas de migrantes es que esta ausencia es percibida como una situación transitoria; no obstante, la incertidumbre que encierra el proceso migratorio, hace que las mujeres se encuentren en una situación límite, es decir, que pueden pasar de ser mujeres sin hombre temporalmente, a mujeres sin hombre permanentemente o nuevamente mujeres con hombre. No obstante, ser mujeres sin hombres –ya sea permanente o temporalmente- implica una existencia social ambigua en la que el vínculo prioritario –madresposa- por el cual ellas son reconocidas en la sociedad está en cuestionamiento. De esta forma, las mujeres sin hombre están expuestas a las miradas sociales en la medida en que no existe un responsable directo que de cuenta de su comportamiento.

éstas se ven ante la situación de asumir este rol o reemplazarlo con algún familiar. Así también lo formula Lagarde cuando sostiene que “la mujer no tiene significación social plena sino por sus relaciones de filiación con su padre o de parentesco con sus parientes varones, o de afinidad con su marido, todo lo cual pareciera indispensable para lograr su existencia social” (Lagarde, 2003: 388). Esto es, las mujeres son reconocidas en función de su vínculo conyugal; hasta en la forma de nombrarlas “*Mercedes, la de Alberto*”, aún si sus esposos no están presentes físicamente. Aunque, en muchas ocasiones, las mujeres se convierten en jefas de hogar de facto, llevando a cabo varias actividades que tal vez antes no realizaban, ellas mismas no se perciben haciéndolas ni cuentan con el reconocimiento de la sociedad por llevarlas a cabo. Es decir, son jefas de hogar sin autoridad ante sí mismas y ante la comunidad.

En este mismo escenario identifico aquellas expresiones de las mujeres esposas de migrantes que sacan a la luz su disyuntiva al momento de la emigración de sus cónyuges, pues la ausencia y la desaparición –tal vez temporal- del ingreso que eventualmente podían aportar al hogar, conduce a un empobrecimiento repentino ante la incertidumbre de la llegada de las remesas, como uno de los primeros dilemas a los que se enfrentan.

La segunda etapa ocurre cuando la mujer debe preguntarse: ¿Qué tengo? ¿Con qué cuento? y ¿Quién soy? Así como Elena, en este punto las mujeres tienen que reparar en los recursos –tanto materiales como humanos– con los que cuentan. Para lograr identificar todos estos recursos, es importante primero situar el ciclo de vida de las mujeres, es decir, a partir de éste las mujeres van a tener la pauta de la distribución de sus ocupaciones y de su tiempo libre. A su vez, estas ocupaciones influyen en la capacidad de las mujeres para incursionar en actividades remuneradas.

Elena es un caso conductor para esta segunda etapa, puesto que en su trayectoria ha tenido que caer en cuenta de las condiciones en las que está al momento de la migración de su esposo y saber que ahora sus hijos dependen directa y casi exclusivamente de ella. El cuidado de la salud que debe prestar a uno de sus hijos coloca a Elena en situaciones exacerbadas en las que tienen

que prevalecer las atenciones a su descendencia en función de su prioridad como madre. Aún si ella no se ha percatado de la habilidad que debe generar para responder a la ausencia, el hecho de que esté inventariando su entorno ya la pone en condiciones de asumir una nueva percepción de sí misma, que poco a poco se va tejiendo en la práctica aún si ella no es absolutamente consciente de este potencial.

La tercera etapa es aquella en la que las mujeres esposas de migrantes responden imaginando y desarrollando diversas estrategias para sobrellevar y enfrentar la ausencia que aún sin ser autorizadas o con el consentimiento del esposo significan una manera concreta de hacer frente la distancia; como dice el refrán, *“a veces es mejor pedir perdón que permiso”*. A Dolores, la emigración de su esposo y de varios miembros de su familia, la identifican como un caso paradigmático, pues ante dichas ausencias, ha imaginado distintas respuestas frente a la toma de decisiones. En este apartado recurro a las esposas de migrantes como gestoras de respuestas frente a nuevas situaciones en la que se ponen en cuestionamiento los arreglos anteriores, independientemente de las relaciones sociales que enmarcan sus posibilidades de acción. Así, las condiciones de vida van dando forma a las posibles respuestas en el sentido de que la mayor o menor cercanía con los parientes va a incidir en las estrategias que emprendan las mujeres. De esta manera, las “redes amortiguadoras” son las que van a definir el escenario en el que las mujeres se van a movilizar para las actividades de cuidado, de alimentación y de generación de recursos. En esta fase también se va configurando -o reconfigurando- la relación con el esposo - padre ausente, esto es, se trastocan las relaciones del migrante con sus hijos y/o su esposa dando lugar a una imagen omnipresente o de un padre presente aunque ausente o de un padre ausente. En este sentido, se pone en duda la capacidad de las mujeres esposas de migrantes para tomar decisiones sobre sí mismas y/o su familia al margen (sin la autorización o independientemente) de las opiniones de su esposo, su familia y la comunidad. En esta acción es necesario distinguir la toma de decisiones en resoluciones estratégicas y/o prácticas. En este sentido, es preciso reiterar que la toma de decisiones de las mujeres no se transforma necesariamente en autonomía.

Por otra parte, las mujeres siguen sujetas a la decisión de su esposo. Es más, en ausencia de éste, se ejerce un control social más explícito hacia las esposas de migrantes por parte de la comunidad en general, de otras mujeres o de sus parientes. Pero lo sorprendente de esta práctica es que el deber ser se impone y son las propias mujeres las que en su mayoría se “autocontrolan” y restringen sus salidas o sus acciones. En este escenario, las mujeres son discriminadas y se las restringe aún más al espacio privado y se limita sus respuestas a las repercusiones de la migración al contexto familiar. No obstante, la distancia física del cónyuge posibilita que las mujeres vayan creando un espacio –pequeño tal vez- en el que van adoptando algunas decisiones aún con el riesgo de ser sancionadas por su cónyuge o la comunidad.

Asimismo, la toma de decisiones puede incidir en la manera en que las mujeres se desenvuelven en los espacios públicos, es decir, continúan o se involucran en actividades económicas, comunitarias o eclesiales. Además, identifiqué la participación misma de las esposas de migrantes, que si bien mantiene una estrecha relación con la capacidad de las mujeres para tomar decisiones y ser autónomas, éstas dos van moldeando dicha participación.

Finalmente, en la generación de respuestas concretas a la ausencia conyugal, aparece un nuevo elemento que no estuvo considerado al inicio de este estudio, y que precisamente muestra la gama de respuestas posibles en los procesos migratorios: se trata de la conformación del “Comité de Migrantes”. Con ocasión de las reuniones realizadas para compartir las inquietudes en torno a los familiares migrantes, surgió la iniciativa de conformar un grupo compuesto por familiares de migrantes, especialmente mujeres de migrantes, que estuvieran dispuestos a ser el vínculo de información y apoyo entre la comunidad y los parientes ausentes. Si bien se han dado pequeños pasos en la gestión de este Comité, éste pretende agrupar a las mujeres con familiares ausentes, lo cual implica un reconocimiento de nuevas situaciones. En este punto pretendo hacer hincapié en que una vez que las esposas de migrantes se reconocieron como tales, debido a la iniciativa de la autoridad

religiosa para propiciar un espacio en el que pudieran identificarse de esa forma. Esto surge de una necesidad concreta de la comunidad, y en especial de las mujeres de migrantes (esposas, madres, hermanas, novias, tías, etc.) que se acercaban constantemente al párroco en busca de consejos u oraciones para sus familiares ausentes, y se reflejó en la conformación de un espacio colectivo con una agenda propia reconociendo situaciones y vivencias comunes.

4.1. Etapa 1: Reconociendo nuestra nueva situación de vida

“Él no tiene pensado ir mucho tiempo para allá... y pues yo también estoy con la esperanza de que regrese pronto”...

Mercedes

Mercedes lleva casada diecisiete años con Alberto, quien hace seis meses salió de la comunidad. Han sido una pareja muy unida y desde que se casaron emprendieron distintas iniciativas para generar recursos. Cuando se iban a casar, Alberto fue a pedirla en matrimonio a sus padres, aunque no es común esta práctica en la comunidad, así fue su vivencia. Desde entonces, el padre de Mercedes le pidió a Alberto que se quedaran a vivir en la casa porque Mercedes era la única mujer y ellos querían que permaneciera en la misma vivienda para cuidar de ellos. Esta propuesta es poco frecuente en Angahuan; pero Alberto accedió y desde ese entonces han compartido la residencia con la mamá de Mercedes.

Cuando vinieron a pedirme mi papá le dijo de la condición de venir a vivir acá, y no es porque él no tuviera porque pues aquí casi a todos les dan su pedacito de terreno para vivir, pero mi papá quiso así, y mis hermanos también respetaron esta decisión de mi papá de yo viviera aquí con mi mamá. Ahora solo queda mi mamá, desde que me casé aquí me quedé. Mi papá dijo pues que me quedara aquí pues yo era la única mujer y me dijo pues que si él aceptaba venirse a vivir acá con nosotros, y él dijo que sí. Aquí en pueblos chicos es muy mal visto que el hombre se salga de su casa y vaya a vivir de sus suegros (EMEM#7/Mercedes/líneas 83 – 89 y 155 – 159).

La salida de su esposo ha afectado mucho a Mercedes; ella siente que ahora hace lo que su marido hacía y es muy difícil porque nunca se habían separado. Aunque a veces su hermano la ayuda cuando se enferman los niños, siente que no es lo mismo; a veces no sabe qué hacer y espera que Alberto le hable por teléfono, afortunadamente le habla dos veces por semana.

Además, ahora que Alberto se ha ido, Mercedes ha dejado de asistir a las pláticas en la iglesia que tanto le gustaban. El tiempo que pasa en la tienda y preparando la comida para los niños la deja sin tiempo para otras actividades. Cuando Alberto estaba en la comunidad se turnaban para que uno se quedara en la tienda y el otro pudiera salir a dar una vuelta por la plaza. Y aunque Alberto sí le da permiso para asistir a las pláticas, ella ya casi no sale, siempre está con el temor y la duda de que alguien le vaya a contar algo a Alberto que no es cierto y no quiere tener problemas con su marido.

Esta es la primera vez que Alberto migra hacia Estados Unidos, pues el dinero que ganaban de la tienda que ambos administraban era insuficiente para mantener a sus cinco hijos. Así relata Mercedes cuando dice que:

Se fue porque, pues aquí el dinero ya no era suficiente, lo que ganábamos ahí en la tienda, pues porque hay muchas tiendas y cuando empezamos a tener la tienda si nos alcanzaba bien y quedaba un poquito más de utilidades porque no había tanta competencia como hoy. Y pues aparte, cinco niños ya no era suficiente lo que ganábamos aquí y empezamos a endeudarnos y a endeudarnos y él dijo que va a ir a trabajar un rato por allá para salir pues adelante y siquiera para no estar debiendo (EMEM #7/Mercedes/líneas 9-14)).

En los inicios de su matrimonio, tener una tienda resultaba un buen negocio, pues al estar ubicados al lado de la iglesia resultaba un lugar de paso tanto para los habitantes de la comunidad como para los turistas que visitaban el volcán. Sin embargo, la proliferación de estos expendios a lo largo y ancho de toda la comunidad ha cambiado el panorama económico. Pude observar que una de las actividades económicas en las que comúnmente se invierten las remesas ha sido en las tiendas de abastos. Ahora, la tienda de Mercedes y Alberto es una más de las tantas que hay, por lo que definitivamente ya no tienen los mismos ingresos para mantener a una familia de cinco hijos, sobre

todo dado que éstos tienen entre 3 y 15 años, pues los gastos de la escuela son muy grandes.

Desde que se casaron, Mercedes y Alberto han trabajado juntos, compraron una tortillería; luego la vendieron y pusieron la tienda; donde todos los días estaban juntos.

Los distintos negocios que las familias emprenden empiezan a ser en muchas ocasiones los móviles de los esposos migrantes, pues mantener y mejorar su negocio es la posibilidad de seguir con una actividad que les provea ingresos. Pero a su vez, parece ser que el contar con un negocio establecido es una de las condiciones que permiten la movilidad de uno de los miembros, pues en caso de emergencia, las mujeres pueden recurrir a los escasos recursos que se generan ahí para sortear las dificultades económicas que se presenten. Este es el caso de Ángela que expresó:

Necesitábamos dinero para poner bien el negocio que tenemos, por eso se fue para comprar cosas que necesitábamos... por eso se fue (EMEM#3/Ángela/líneas 9 - 11)

Los móviles de la emigración de los cónyuges son muy variados y se insertan en un marco de cambios económicos en la comunidad, pero persiste en la visión de muchas de las mujeres entrevistadas que ir “al norte” es la esperanza de una forma exitosa de “hacer algo” y de mejorar las condiciones de vida, pues la situación laboral y de ingresos en la comunidad no permite a las familias “salir adelante”. Comentó Esperanza que:

No más de repente quiso irse, como vivíamos allá en el rancho y de ahí nos venimos para ya para acá (Angahuan) y luego dijo que: “no quiero buscar trabajo aquí mismo”, y dijo: “mejor déjeme ir un tiempcito allá pues a lo mejor puedo ganar un poquito más por allá”. Y así fue pues que animándose y las niñas también no le dejaban que fuera, dijeron: “vamos a ver aquí qué encontramos”, pero siempre dijo (su esposo): “pues no, voy un tiempcito para ver qué, a lo mejor tengo suerte de trabajar y ganar un poco más, porque aquí también faltan algunas cositas y espero que desde allá puedo trabajar” (EMEM#10/Esperanza/líneas 14 - 21).

Al observar la fisonomía del pueblo, es evidente que las trojes están desapareciendo y cada vez aparecen más construcciones de cemento y ladrillo, por lo que uno de los principales motivos para la salida de los cónyuges desde la intensificación de los flujos migratorios en la segunda mitad de los años noventa sigue siendo la construcción de la vivienda. Los matrimonios jóvenes no cuentan con una vivienda propia y muchas veces viven con los familiares del varón, razón por la cual conseguir el dinero para los cuartitos es uno de los móviles frecuentemente citados, tal y como Ernestina mencionó:

Como nos casamos muy chicos y no teníamos donde vivir, nos quedamos en su casa y vivíamos con sus hermanos, éramos muy chicos y allí no cabíamos todos. Se fue a ver si conseguía (dinero) para hacernos una casa. Y hasta ahora sólo hemos podido ahorrar un poco y a ver si conseguíamos un terrenito para hacer nuestra casa (EMEM #14/Ernestina/líneas 9 - 13).

Aunque las razones para la salida de los esposos sean múltiples, la sensación es la misma: la incertidumbre que produce la ausencia del esposo y enfrentarse a nuevas situaciones que ahora deben resolver solas.

Mercedes está a cargo no sólo de la tienda que puso con su esposo, sino también es la cabeza de familia. Aunque en constante consulta con Alberto, ella es quien tiene que abastecer la tienda.

Y después vendimos la tortilladora y pusimos la tienda, y ahí sí pues todos los días juntos, entonces, sí me afectó mucho yo nunca estaba acostumbrada a andar sola, siempre con él... siempre con él, entonces ahora es muy difícil decidir todo, o sea tener que ir por la mercancía, decidir de los niños de alguna enfermedad, así cosas que antes parecían que no tenían mucha importancia, pero pues sí son muy importantes (EMEM#7/Mercedes/líneas 98 - 102)

Darse cuenta de esta nueva situación toma tiempo, y poco a poco las esposas de migrantes van enfrentando en lo cotidiano las mismas situaciones que cualquier familia vive, pero la diferencia es que no está el esposo para tomar las decisiones de cómo actuar y asumir las responsabilidades solas.

La ausencia del marido trastoca la vida de las esposas de migrantes. Los arreglos —explícitos o tácitos— que normaban su vida están en entredicho y tienen que establecerse nuevos acuerdos. Si bien la búsqueda de un beneficio común para la familia justifica la salida de uno de sus miembros, esta realidad puede ser en un inicio paralizante; la relación más significativa de las mujeres se altera por la distancia física.

En un primer momento, la migración del cónyuge ha significado un empobrecimiento paulatino de sus familias, en la medida en que para financiar la salida de uno de sus miembros recurren a la venta de bienes que ya poseían o bien al endeudamiento (Suárez y Zapata, 2004). Esta es una de las maneras en que la familia del migrante enfrenta una etapa de mucha incertidumbre, sobre todo desde que la unidad doméstica perdió un ingreso -si no el principal- para su subsistencia, mientras que el padre de familia llega hasta el otro lado, consigue un trabajo, envía las remesas y se liquida la deuda.

Alberto tuvo suerte, pues él contaba con los contactos hechos por varios familiares que están en “el norte” y pudo conseguir trabajo pronto. Al mes de haber salido de la comunidad Alberto ya tenía trabajo y pudo enviar dinero por primera vez. Pero mientras tanto, Mercedes tuvo que imaginar y procurar la manera de sostenerse.

Pues yo estaba trabajando seguí con la tienda tratando de trabajar lo normal lo que hacíamos con él, porque ya tenemos con la tienda como 14 años, entonces yo ya más o menos sabía como manejarla, conocía donde compraba donde hacíamos nuestras compras, como siempre andábamos juntos y yo traté de seguir lo más que pude para seguir adelante trabajar con mi hijo pues el mayor que me ayuda (EMEM#7/Mercedes/líneas 17 - 23).

Marroni (2000) señala una situación paradójica en el proceso migratorio: si bien la migración surge como una respuesta frente a la situación de pobreza que atraviesan las familias, la ausencia de uno de los miembros se convierte también en una causa de empobrecimiento. En este sentido, existe una interrelación entre una situación de pobreza y una estrategia que produce un

empobrecimiento, que si bien puede ser pasajero; ambas –salir de la pobreza y agudizarla- forman parte del mismo proceso.

Estas son estrategias emprendidas por las mujeres aún en esta primera etapa de reconocer su nueva situación, pues la realidad exige respuestas inmediatas que se van re-acomodando en el día a día. Como Mercedes bien lo señala:

... tratamos de trabajar lo más que pudimos también nosotros para tampoco no estarle presionando porque él también tenía que pagar mucho dinero allá de lo que le ayudaron a pasar (EMEM#7/Mercedes/líneas 24 - 27).

Ellas no trabajan para maximizar los ingresos, sino como un trabajo suplementario al ingreso del marido cuando es necesario, o se incorporan al mercado laboral buscando activamente oportunidades de trabajo (Kanaiaupuni, 2000).

Ahora que Alberto se cambió de trabajo, se asentó en Wisconsin y está trabajando en un restaurante. Cada quince días envía dinero a su familia, pues su intención principal fue lograr mantener a su familia y que ésta no tenga que endeudarse.

Pues, cuando mandaba cada ocho días, mandaba 3500 o 3800 pesos, pero hoy [cada quincena], este, manda como 6000 pesos. Y es que él dice que él se fue con esa idea de salir adelante y que él no va a divertirse ni nada de eso, entonces lo que le pagan luego luego lo manda para acá y ya se queda con lo indispensable para estarla pasando allá, pero pues que fue con esa idea de salir adelante y superarse un poquito, y ya nos manda. Con eso pues nos estamos ayudando bastante porque 4 de mis hijos van a la escuela y eso pues es mucho gasto, el más chiquito todavía no va, pero los demás sí (EMEM#7/Mercedes/líneas 33 - 42).

Ahora con los dos ingresos, el de Alberto cada quince días y el que de a poquito tienen de la tienda, Mercedes logra sobrellevar los gastos de los niños.

Se va para la escuela, también para la comida y ayudarme ahí en la tienda, porque mientras él no manda pues yo de ahí agarro para los

gastos, ya cuando él manda yo lo repongo y otra vez de ahí mismo agarro para estar gastando (EMEM#7/Mercedes/líneas 43 - 46).

La nueva situación sin Alberto en casa presenta una serie de reacomodos para Mercedes. Afortunadamente él mantiene contacto con la familia, pues muchas mujeres comentan que hay numerosos esposos que dejan de comunicarse con su familia.

Me habla por teléfono, a veces habla dos veces por semana, a veces tres, a veces cada semana, depende de cómo esté el trabajo. Con todos habla hasta con el más chiquito y con el mayor. Y luego me dice pues que si se me ofrece algo, yo puedo hablarle a su trabajo o ahí en la casa. Y si cuando quiero platicar con él pues le hablo y ya luego de un ratito el me habla, porque de allá para acá no sale tan caro (EMEM #7/Mercedes/líneas 69 – 74).

Mercedes cuenta que siempre ha tenido muy buena comunicación con Alberto, desde que decidieron casarse, pues a diferencia de otras mujeres en la comunidad a Mercedes la pidieron en matrimonio.

4.1.1. Ahora que soy una mujer sin hombre

Si partimos del supuesto de que la representación social de las mujeres les atribuye los espacios privados, su interacción con los espacios públicos ha estado mediada por la presencia de un hombre, ya sea su padre, su esposo, su hermano o su cuñado (Pateman, 1995). Particularmente, las mujeres obtienen reconocimiento social en función de su vida matrimonial como esposas – madres (Fuller, 1993; Sánchez, 2003; Lagarde, 2003). Los cónyuges eran los representantes de su esposa y su familia ante la comunidad. Al ser ahora mujeres sin hombre, en algunas ocasiones ellas asumen esta función, pero ni ella, ni su familia, ni la comunidad la reconocen así. Son mujeres en una sociedad de instituciones masculinas.

En este sentido, el representante y la autoridad cumple la función de mediar entre la familia y la sociedad, entre el mundo privado y el mundo público (Sarti, 1993). Sin embargo, cuando las mujeres esposas de migrantes se convierten en jefas de familia de facto o cabezas del hogar, se mantiene la

imagen del padre como autoridad. Es decir, son ellas las que afrontan las distintas situaciones que se presentan, responden por la crianza de los hijos individualmente y/o con la dirección del esposo, y generan recursos económicos, además de recibir las remesas. Pero al referirse a la crianza de los hijos, muchas mencionaron que si bien ellas son las responsables de la familia, sus hijos no obedecen las órdenes de la madre de la misma forma que lo hacen con las del padre. Esto me conduce a plantear que cuando las mujeres son proveedoras del hogar –independientemente si es el único ingreso o el secundario-, esta condición no las inviste de una autoridad similar a la del padre de familia.

La noción de autoridad que se va configurando y confirmando con la ausencia del esposo migrante hace alusión a lo que Sarti (1993) sostiene sobre la población vulnerable y empobrecida que, al recurrir a las redes sociales y de parentesco, acentúa la división del trabajo sexual y generacional. De esta forma, dicha situación contribuye a reforzar el principio de autoridad en la esfera familiar que se concentra en el padre de familia.

La autoridad correspondiente al padre de familia se hace visible sobre todo en la crianza de los hijos –tanto jovencitas como jovencitos- y en su representación ante la sociedad. Así lo explica Esperanza, madre de 3 hijas:

Sí hace falta (su esposo) y más pues teniendo mujercitas...habla por teléfono dos veces a la semana y habla también con las niñas que le extrañan...espero que vuelva pronto porque también ya están grandes las niñas y también es otro pendiente porque a veces platica mucho con los novios y eso también es una preocupación porque no vayan así nomás tan chiquitas que se vayan antes de hora (EMEM # 10/Esperanza/líneas 31 - 37).

Esta percepción deja ver que la presencia de un hombre en la familia, como representante de su esposa y de sus hijas, es un aval para que la comunidad las respete. Aún cuando la madre está presente se deja entrever que teme que se le escape de las manos la crianza de sus hijas.

4.1.2. Jefas de hogar sin reconocimiento

Uno de los hallazgos del estudio es la falta de reconocimiento tanto individual como colectivo de las labores de las mujeres que no se enmarcan en aquello que es concebido como parte de la feminidad. En este sentido, vale la pena analizar el tema de la recepción de las remesas, puesto que en los relatos de Mercedes como en los de las otras entrevistadas, encontré que se pueden corroborar variadas respuestas dependiendo, por un lado, de las condiciones de residencia y de quién recibe las remesas. Pero por otro lado, pude identificar una diferencia entre la toma de decisiones del gasto, la administración del mismo y la rendición de cuentas.

Uno de los escenarios es que las remesas sean enviadas a nombre de la madre del migrante. En el único caso encontrado, parece ser que Joaquina se acomoda a esta práctica y podría decir –inclusive- que ante la situación extraña que representa ir a Uruapan y llegar hasta el banco para realizar la transacción, ella prefiere que sea su suegra la que realice este procedimiento mientras ella se encarga del cuidado de los niños o de hacer esta transacción acompañada.

Cuando me manda en quincena como 1800 y al mes como 4000 pesos, los manda en Bancomer, pero siempre manda al nombre de mi suegra porque ella me acompaña, como sabe que no puedo salir siempre... ella me da completo y yo decido en qué se gasta porque yo sé en qué se ocupa (EMEM #15/Joaquina/líneas 45 - 49).

Joaquina tiene un intermediario para recibir las remesas y ha expresado que su suegra le entrega todo el dinero que envía su esposo.

Muchas mujeres entrevistadas (9 de 15) aseguraron que son ellas quienes reciben directamente las remesas. Esta situación implica la salida de las mujeres de la comunidad a un entorno que, si bien no es desconocido, las enfrenta a situaciones inexploradas como es el caso de los trámites para su cobro. En este sentido, se puede reconocer un espacio transnacional que articula a Uruapan, la comunidad y la ciudad de envío, exponiendo a las

mujeres a nuevas situaciones y nuevos escenarios en los que tienen que inventar nuevas respuestas.

Aunque en esta primera fase del proceso migratorio, las mujeres esposas de migrantes están apenas reconociendo su nueva realidad, el día a día las expone a nuevas situaciones en las que entran en entredicho los arreglos anteriores y aunque se mantengan muchas prácticas, las mujeres tienen que empezar a mirarse a sí mismas y a sus relaciones inmediatas, y asumir que tienen que recorrer un sendero hasta entonces intransitado.

4.2. Etapa 2: ¿Qué tengo? ¿Con qué cuento? y ¿Quién soy?

“¡Ay! A veces me siento bien y a veces me siento mal. Me dice que viene en diciembre o en febrero, pero ahora sí que quién sabe si vaya a ser cierto”...
Elena

Elena es una mujer de treinta y cuatro años, nacida en Parácuaro²¹; hace diecisiete años se casó con Juan y vive en Angahuan. Tienen tres hijos: de dieciséis, quince y cinco años, éste último padece epilepsia por lo que la atención de Elena está prioritariamente volcada hacia él.

Hace tres años Juan decidió irse “al norte”, pues él tenía la intención de marcharse hace algún tiempo para “*poder hacer algo más en la vida*”; lo que ganaba como guía turístico o como chofer era muy poco y alcanzaba únicamente para la alimentación. Aunque va dando largas a su regreso, mantiene siempre la promesa a Elena que va a retornar, y ella con ansia espera que regrese, ahora sí, tal vez para la siguiente fiesta de Santo Santiago,

²¹ Parácuaro es un municipio entre Apatzingan y Tancítaro, su principal actividad económica es la agricultura seguida de la ganadería. Su población habla principalmente purhépecha y otomí. Consultado en: URL: www.paracuaro.org

pero siempre le queda la duda porque ya algunas veces Juan le ha hecho la misma promesa. Tanto así que Elena comenta que *“a veces se siente bien y a veces se siente mal de que Juan esté fuera”*. No en vano han pasado tres años y Elena ya se ha acostumbrado de alguna manera a su ausencia, pero dice *“sí está pues muy difícil pa´ estar uno haciendo de papá y mamá a la vez”*.

Juan mantiene contacto constante, normalmente él habla seguido, cada tercer día, hasta habla con los niños porque ellos lo extrañan mucho.

Elena vive con su suegra; su suegro ya falleció hace algunos años. Su suegra tiene una tienda en la puerta de al lado de la casa; Elena la ayuda a atender de vez en cuando, pues comenta que aunque viven juntas, *“ella de todos modos no se mete pues conmigo”*.

A pesar de que se lleva bien con su suegra, Elena tiene conocimiento de que muchas mujeres que viven con las suegras tienen que ir a hablar por teléfono a otra parte para platicar con el marido. Nunca falta quiénes les cuentan cosas negativas de ellas a sus esposos y por esa razón muchas mujeres esposas de migrantes son golpeadas o regañadas, pues comenta que: *“¡por aquí también están bien difíciles las lenguas!”*. Esta expresión de Elena aporta luces sobre una de las dificultades que las mujeres esposas de migrantes enfrentan al estar ausente el esposo, y su reacción inmediata es que:

Yo también pues no salgo para decir con los compadres o algo, hay veces que sí voy pero con mis cuñados, cuando mis cuñadas tienen una fiesta de bautizo o cualquier cosa sí les acompaño o les voy a ayudar a hacer la comida o “x” cosa, verdad, pero nunca me gusta pues de todos modos andar por allá porque no son tan familiares pues (EMEM#2/Elena/líneas 189 - 202).

Juan no ha regresado desde que se fue, ahora está en Pennsylvania, primero estuvo trabajando en una construcción y ahora está trabajando en un restaurante de comida china. Tardó como dos meses en enviar dinero, porque al no tener papeles se le hizo muy difícil la pasada, pero durante ese tiempo Elena pidió prestado algo de dinero para ir comiendo poco a poco. Ahora Juan

le manda dinero cada quince días o a veces al mes, hasta tres mil quinientos pesos; con ese dinero están comprando un pedacito de un terreno.

Las actividades cotidianas de Elena giran en torno a su último hijo, pues necesita los cuidados constantes de su madre para tomar las medicinas y las vacunas. Las labores de limpieza, alimentación y cuidado de sus hijos le llevan la mayor parte del día, a excepción de los días que asiste a las reuniones o faenas que organizan del Programa Oportunidades. También hace pasteles para la venta, cuando tiene pedidos, los realiza en los tiempos que le quedan libres entre las comidas y así gana dinero para ayudar a Juan. En realidad, Elena tiene muy poco tiempo libre después de las tareas del hogar y el cuidado de su hijo menor se le dificulta ausentarse por mucho tiempo de su hogar, ahora que Juan se fue ya no hay quien lleve a los niños a pasear en el caballo.

4.2.1. Ciclo de vida: relaciones de parentesco y condiciones de residencia

Otro de los elementos que también influye, tanto en el lugar de residencia de las mujeres como en sus actividades, es la etapa del ciclo de vida en la que se encuentran. Como se vio anteriormente, las mujeres entrevistadas están dentro de la etapa reproductiva, por lo que sus principales actividades giran en torno a la unidad doméstica y sus actividades tienen que ver con el cuidado de los hijos y el hogar. En este sentido, al preguntarles sobre las actividades que realizan en un día ordinario catorce de las entrevistadas describieron de esta manera su día:

Luego luego levantarme, primero le doy la medicina al niño porque unas tienen que ser antes del desayuno. Ya me levanto y le hago su atole o su leche con unos waffle o sucaritas, lo que él quiera pues. Y ya después cuando ya desayunan, también los otros más grandes y el chiquito también, otra vez le doy la medicina. Y martes y viernes le pongo sus vacunas en los bracitos, ponerle dos veces a la semana. Y se me va todo nada más en puros, ahora sí que en preparar almuerzo, si van a almorzar. Y ya pues me pongo a lavar los trastes y a preparar lo que van a comer. Y así es lo mismo pues, porque otra vez comen y sigo lavando trastes, o en la tarde me pongo a lavar ropa o tantito aquí a darle una tallada aquí este piso pues, verdad, porque luego se pone pronto muy feo. Y ya pues en eso es lo que se me va también todo el día. O en las tardes también aquí me llega a mí la correspondencia, llegan a veces unas dos veces nada más por el mes y ya en las tardes

ya como a las seis de la tarde o a las cinco me voy a entregar. Y otra vez en la noche a preparar otro atole para que vuelva a comer el niño chiquito que es el que sí no puede estar sin su avena o sin su atole o sin su arroz (EMEM #2/Elena/líneas 96 - 116).

La preocupación principal de una buena madre es el cuidado de sus hijos, más si éstos tienen alguna enfermedad o requieren de un cuidado especial. El tiempo que queda libre, que realmente es muy poco, puede ser destinado a alguna otra actividad secundaria. Así lo expone Moore (1991:37) cuando señala que “una de las razones de que la oposición doméstico – público pueda jactarse de una incontestable validez en numerosas culturas es que presupone una unidad madre-hijo bien definida, que parece naturalmente universal”. De esta manera, las mujeres quedan atadas a una labor doméstica que les impide dejar el hogar y el cuidado de los hijos/hijas. Así como Mónica quien narra un día común:

Nada más me levanto hago pues la comida y luego me voy a darles la comida a los puerquitos, porque tengo ahí unos puerquitos en el solar. Luego, voy a hacer los mandados como ahorita vengo de allá y otro ratito voy a salir. Y así voy pasando el día mientras llega la hora de hacer la cena como a las seis, a esa hora empiezo a preparar porque aquí vienen a comprar y así hasta acostarme (EMEM #8/Mónica/líneas 67 - 72).

No obstante, seis de las entrevistadas tienen la necesidad de trabajar para sostener su hogar. Aquí sus actividades variaron, pero gran parte de su tiempo también lo destinan a las actividades domésticas. Ángela y Mercedes combinan ambas labores:

Pues me levanto, me peino y me vengo a trabajar. Con los chiquillos ahorita pues que no van a la escuela me ayudan. Ya que termino de hacer el pan me voy pues a la casa y descanso. La comida la hace mi hija mayor. Siempre sí, pues casi me la paso todo el día aquí (panadería) porque hago pan y después de eso tengo que repartir en las tiendas y ya termino como a las siete u ocho, por ahí (EMEM #3/Ángela/líneas 35 - 40).

Me levanto y le doy gracias a Dios porque ya amaneció, y ya de ahí, salgo a lavarme las manos y ya me voy a abrir la tienda. Ya de ahí salgo como hasta las once para preparar algo para el almuerzo y ahí me ayudan los niños y a veces me pongo a lavar un rato o me pongo a

hacer otra cosa. Y ya otra vez la hora de la comida, y así se me va todo el día así nomás en la tienda, casi no puedo salir a ningún lado. Solamente cuando es para ir a surtir a Zamora o a Uruapan, solamente ahí, pero también mi hijo, el mayor, me ayuda y se va con el chofer y él hace las compras y ya me quedo aquí en la tienda. Y así se me va el día (EMEM#7/Mercedes/líneas 124 - 132).

En ambos casos, existe un trabajo conjunto entre los miembros de la familia y los hijos tienen que formar parte de esta estrategia de la unidad doméstica: “... la comida hace mi hija mayor...” o “...pero también mi hijo, el mayor, me ayuda y se va con el chofer a hacer las compras...”.

Cuando me mandan a preparar pasteles bajo pedido, los hago más bien cuando ya al niño le doy de comer en la noche, cuando como a las ocho toma su atole, me pongo a batir y a cocer los pasteles. A veces me duermo hasta como las once y media o doce, hasta que estén. Y ya si los quieren por decir como a las once de la mañana, me levanto y les doy de desayunar y me pongo a preparar los pasteles. O a veces ellos están desayunando y yo adornando los pasteles. Ya cuando se que voy a hacer eso, pues ya me doy un tiempesito donde voy a estar adornando los pasteles pues mientras desayunan o comen (EMEM #2/Elena/líneas 117 - 125).

En esta ocasión, cuando le pregunté a Elena sobre sus labores, ella contestó que únicamente se dedicaba a la casa y a sus hijos. Pero la persona que me acompañó a esta entrevista conocía del negocio de pasteles de Elena y al preguntarle sobre esa labor ella respondió como si no recordara esa actividad, lo cual me dio la impresión de una subvaloración de su trabajo.

Por otra parte, el lugar de residencia si bien puede ser una estrategia y una respuesta a la ausencia de los cónyuges, también considero que es una de las condiciones que debe ser inventariada por las mujeres. Es decir, al momento de emigración de su cónyuge, el lugar de residencia va a definir muchos de los movimientos que ellas puedan realizar. Tanto para las familias con todos sus miembros presentes como Valente y Macarena, como para algunas de las mujeres de migrantes como Mercedes, quienes cuentan:

Un tiempo estuvimos viviendo con mis suegros, un tiempo vivimos con ellos y hace como cuatro o cinco años que vivimos aparte. Pos, de diferencia no hay mucho porque con mis suegros también estábamos viviendo a gusto igual acá también estamos viviendo a gusto. No cambia mucho pues. Ahí se compartían el trabajo, se ayudaban pues entre madre e hija pues, de hecho así nomás hacíamos la comida para comer entre todos (EC #2/Valente y Macarena/líneas 3 - 13).

Mi hermano me ayuda, pues como tengo hermanos y aquí siempre somos muy apegados como cuando alguno se enferma yo voy con ellos y así andamos ayudándonos, entonces él me lleva en su coche y me lleva a Uruapan, pero pues gracias a Dios no se han enfermado mucho (EMEM # 7/Mercedes/líneas 100 - 107).

Las redes sociales son un mecanismo de apoyo para el mantenimiento de la familia. En este escenario, dependiendo del número de miembros de la familia y de las ocupaciones de cada uno, se distinguen las labores y la posibilidad de compartir las tareas domésticas y las extradomésticas, y el hogar de los parientes se puede volver el refugio para solventar las necesidades inmediatas. Ernestina una de las mujeres más jóvenes relata:

Cuando se fue me dejó algo de dinero que pedimos prestado aquí, además aquí con mi mamá estaba comiendo y lo que necesitaba (EMEM #14/Ernestina/líneas 40 - 42).

Ahora bien, es preciso mencionar que estas condiciones de residencia²² no inician necesariamente con la migración del cónyuge. Pude constatar en mi visita que la residencia con los suegros es una de las costumbres generalizadas al momento del matrimonio como ocurre en otras regiones de México (Freyermuth, 2003). Muchas veces esto se enmarca dentro de la práctica conocida como el “robo de la novia”. En este tipo de residencia patrivirilocal, la esposa se sujeta a su suegra como tutora del conocimiento y la sabiduría sobre ser esposa y madre en la comunidad (D’Aubeterre, 2000).

²² Las dos autoras que menciono, Freyermuth hace referencia a un contexto indígena como son los Altos de Chiapas; y D’Aubeterre a un entorno de raíz indígena como la Mixteca poblana, considero que estas prácticas no son exclusivas de estas zonas y reconozco en la sociedad purhépecha rasgos similares en la organización de la conyugalidad.

Seis de las esposas de migrantes entrevistadas mencionan que –para el momento de la entrevista– cuentan con un hogar propio en el que habitan ella con sus hijos e hijas. En estas circunstancias, ellas tienen la posibilidad de hacerse cargo de la dirección de su hogar sin la intervención directa tanto de su esposo como de sus familiares. Ángela con sus cinco hijos expresa:

Yo vivo aparte, en mi casa nada más con mis hijos...con lo que aquí trabajamos (tiene una panadería), con eso nos estamos manteniendo... (EMEM #3/Ángela/líneas 44 - 46).

Otra de las estrategias que asumen las mujeres, como ya se mencionó cuando el móvil de la migración es lograr recursos para comprar un terreno y construir una casa, es residir con sus suegros o con sus padres. En este sentido, el escenario de movilidad para las mujeres es muy distinto. Así lo menciona Clemencia cuando nos narra los tres arreglos residenciales por los que atravesó: primero con su suegra, luego con sus padres y finalmente en su propio hogar:

Pues era muy diferente con mi suegra porque a mi suegra no le gusta trabajar, o sea no es trabajo pues de otra cosa pero quehacer en la casa. Cuando yo me casé con Darío ahí llegué con ella, pero ella tenía todavía tres hijos sin casarse; yo creo, dice mi esposo que nunca hacía las tres comidas que hacemos aquí porque ya no tenía esposo, mi suegro ya falleció hace mucho tiempo, cuando Darío tendría unos diecisiete años. Entonces así yo llegando a su casa, sin conocer y sin nada, ¿verdad?, uno llega sin saber las costumbres, no sabía ni qué ni cómo. Y para mi era como muy cansado, a veces ella llegaba y cuando yo hacía la comida, y pues cada quien tiene diferentes gustos ¿no?, a ella no le parecía y pues no comía. Pero yo digo, pues total, mi obligación no es con ella, aunque de todos modos tenía que. Esa era la diferencia. Luego con mi mamá pues es todo al contrario, ella sí, ya ves como es... que llega y vente a comer y esto, siempre con mi mamá hacíamos juntas, desde la mañana pensábamos qué comer a medio día y luego como sobró ahorita en la tarde vamos a hacer una recalentadita y ya. Y así era más fácil, pero pues no es tan a gusto vivir así. Es mucho más a gusto vivir solos porque comes de lo que te gusta y mi mamá tiene sus costumbres y diferentes gustos, y ya también nosotros en la familia pequeña (EC # 1/Clemencia/líneas 10 - 42)

Así como lo expresa Clemencia, esta forma de vida restringe la acción de las nuevas esposas y están sujetas a las costumbres y vigilancia de su familia política.

Macario, historiador purhépecha de la comunidad, mencionó que una de las prácticas comunes de las suegras hacia las nueras consistía en que durante el periodo de convivencia con la suegra debía aprender todas las costumbres del hogar de su esposo y prácticamente las mujeres quedaban bajo la tutela de ésta. Así comentó una de las anécdotas conocidas popularmente: *“la suegra enviaba a su nuera al mandado y ésta debía regresar antes de que la saliva que la suegra arrojó al piso de tierra se secase”* (EIC#5/Macario). Aunque afirmó también que estas prácticas se están flexibilizando, las suegras todavía ejercen autoridad sobre sus nueras.

Aún cuando las prácticas se modifiquen, la tradición sigue siendo la residencia con la familia del esposo. De esta manera, la familia se sujeta al orden social establecido y el esposo migrante tiene la seguridad que habrá una vigilancia sobre su familia.

4.3. Etapa 3: “A veces es mejor pedir perdón que permiso”.

“Pues, él no sabe cómo gasto el dinero, decido yo. Compramos un terrenito cuando yo empecé a manejar el dinero”... Dolores

Dolores lleva casada diecisiete años con Joel y tienen seis hijos: dos varones de dieciséis y catorce años, dos niñas de trece y diez años, y los dos últimos niños de ocho y cinco años.

Sus padres se fueron hace diecisiete años a vivir a Madera, California; Ella apenas se había casado por la iglesia cuando su papá llevaba unos nueve años viviendo solo en Estados Unidos y luego quiso que toda la familia fuera.

Joel se fue para “el otro lado” en 1993. Estuvo poco tiempo, pero Dolores sostiene que él siempre quiso regresar, ahora acaba de irse con su hijo mayor hace algunos meses a la casa de sus suegros. Dolores dice que en cuanto llegaron su hijo y su esposo consiguieron trabajo cargando pinos, pero ahora no tiene claro a qué se dedican, posiblemente ese trabajo ya terminó y tuvieron que cambiarse.

El caso de Dolores es muy particular; su padre Diego es el referente obligado cuando se pregunta sobre la migración en Angahuan. Desde los años ochenta él se fue al norte y poco a poco ha ido abriendo camino para que los parientes y amigos se vayan a trabajar para allá. Aunque llegó a Madera para el trabajo agrícola, tiene claro que ahora los hombres que se van prefieren avanzar hacia otras ciudades porque ahí encuentran trabajo todo el año. No obstante, él sigue recibiendo en su casa a los que recién llegan y muchas veces hasta les ayuda a pagar el coyote.

Dolores se ha quedado sola; sus padres, hermanos y hermanas se han ido a Madera, y a Joel se le ocurrió que quería irse de nuevo llevando a su hijo mayor. En parte Dolores cree que fue buena idea que Joel se haya animado a irse, pues desde que construyeron una gasolinera de PEMEX en la otra entrada del pueblo, Joel se quedó sin trabajo y el dinero ya no alcanza para el gasto de la familia. Pero la duda que le queda a Dolores es cuánto tiempo va a quedarse porque comenta que él no está acostumbrado a estar fuera.

Con la ayuda de Don Diego, Joel y su hijo pudieron conseguir trabajo pronto, además saben que al estar en la casa de sus suegros en Madera tienen quien les ayude con la comida. Pronto pudo mandarle dinero a Dolores, la primera vez que mandó fueron nueve mil pesos, pero eso fue porque entre los dos juntaron ese dinerito. La segunda vez sólo le mandó cuatro mil novecientos pesos, porque estaban trabajando menos horas. A Dolores le es de gran ayuda lo que Joel le manda, pues todavía debe en la caja popular y poco a poco está abonando allá. La ventaja es que Dolores siempre ha trabajado, tiene una tienda en la entrada vieja al pueblo, tiene también un corral y en época de

clases prepara comida para los maestros, ya con lo que ella gana y lo que Joel le manda alcanza para los niños y la alimentación.

Dolores está acostumbrada a estar sola, todo trabajo que encuentra lo toma, aunque comenta que al principio extrañaba a Joel porque todo el tiempo estaba a su lado, pero ahora ya está más tranquila porque expresa que Joel era bien corajudo y por cualquier cosita se enojaba a cada rato. Además, la mayor parte del tiempo sus padres no están y ella vive con sus hijos en la casa de sus padres, aunque ellos vivan en Madera.

4.3.1. La residencia y las redes amortiguadoras

Una vez que las mujeres esposas de migrantes han asumido la ausencia de su esposo, evalúan los recursos con los que cuentan y emprenden un sinnúmero de estrategias para enfrentar las nuevas situaciones de vida. El arreglo residencial es una de las decisiones claves para el posterior desenvolvimiento de las mujeres en los espacios públicos; pues su movilidad va a estar moldeada y constreñida por esas redes amortiguadoras de la ausencia.

Las relaciones de parentesco y los distintos arreglos residenciales modifican las diferentes respuestas de las esposas de migrantes. Por ejemplo, dada la ausencia de los padres y hermanos de Dolores, su residencia en la casa de sus padres es distinta. Esta condición marca una particularidad a la emigración de Joel, pues al momento de su emigración por segunda ocasión, Dolores había encontrado una forma de organizarse y relacionarse sin sus parientes inmediatos.

Aunque sus papás vienen de vez en cuando, pues son residentes en Estados Unidos y han logrado regularizar su situación migratoria (suelen regresar para las fiestas importantes), la mayor parte del tiempo Dolores vive únicamente con sus hijos.

Ahorita mis papás están aquí por el cargo que tienen en el templo, pero pues ellos casi no están aquí, ya van a cumplir en esta semana diecisiete años que se fueron a vivir allá juntos (EMEM#11/Dolores/líneas 65 - 68).

De las mujeres entrevistadas, el caso de Dolores es atípico en el sentido de que la mayor parte de sus familiares inmediatos (padre, madre, hermanas, esposo e hijo) han migrado y sus redes amortiguadoras inmediatas se encuentran a la distancia. Sin embargo, sus expresiones brindan luz a la importancia de las relaciones de parentesco, tanto para la emigración de uno o más de los miembros de la unidad doméstica, así como para hacer llevadera la ausencia y para moldear las respuestas de las esposas de migrantes.

4.3.2. Espera de las remesas y generación de recursos

En el escenario de inseguridad y carencias en el hogar que impulsan a varios de los esposos a salir de la comunidad, las esposas de migrantes dependientes de las remesas de los familiares que están “al otro lado” -muchas veces insuficientes y esporádicas- se ven en la necesidad de asumir e intensificar actividades extradomésticas para lograr los recursos necesarios para la manutención del hogar (Marroni, 2000); como en el caso de Lucía:

Anteriormente trabajaba, cuando estaba aquí mi esposo, toda la familia trabajaba en hacer cajas de madera...como las que hay por aquí. Y entonces cuando él se fue y tenía que cruzar debía pagar, en ese tiempo antes de que mi esposo mandara dinero, sí estaba trabajando haciendo cajas. Más de tres meses, pero sí me mandaba poquito pero no me alcanzaba porque también debía aquí. Y después cuando ya pudo trabajar bien (su esposo), pues ya dejé de hacer cajas... mi esposo ya no me deja... porque dice: “sufres mucho, ahorita que yo estoy aquí descansa, porque luego voy a venir y vamos a hacer cajas” a mí me gusta más dedicarme a los niños” (EMEM #1/Lucía/líneas 58 - 64).

Esta es una de las estrategias que las esposas de migrantes asumen cuando están lejos sus cónyuges. Sin embargo, es preciso matizar que en este entorno y en algunos casos, la permisibilidad para salir al espacio laboral está ligada a la presencia de su esposo (“...cuando estaba aquí mi esposo toda la familia trabajaba en hacer cajas de madera...”), pero el momento en el que éste se ausenta, el ingreso a las tareas remuneradas es posible únicamente cuando se convierten en la única opción para sobrellevar la manutención del hogar y está justificada por una necesidad apremiante. Cuando el esposo envía

las remesas, en este caso, ella regresa al espacio doméstico y depende totalmente de los recursos que le envía.

La inserción en el espacio laboral por parte de las esposas de migrantes es una práctica recurrente ante la necesidad de generar recursos, pero en muchas ocasiones las actividades remuneradas son escasas y requieren que las mujeres se alejen del espacio doméstico. Ante esta dificultad otra de las estrategias a las que recurren las mujeres esposas de migrantes es por medio del endeudamiento, ya sea con la caja de ahorro que instauró el sacerdote o con los parientes, como por ejemplo Elena:

Pues, ahora sí que yo pedí prestado, ya había pedido prestado un dinero para estar mientras y ahora sí que comiendo de a poquito (Entrevista #2/Elena/líneas 43 - 45).

Algo interesante de señalar es que aquellas mujeres que realizan trabajos artesanales o tareas por las que reciben ingresos de vez en cuando, no conciben que sean actividades que requieren de mayor dedicación o que sean realmente una fuente de ingresos. La impresión que tuve es que estas actividades “extras” que dependen del tiempo libre (después de terminar con las actividades domésticas y sin descuidar su función de madres), no son valoradas, pues la elaboración de artesanías es considerada una contribución de las mujeres a la economía familiar, pero no es vista por las mujeres como una estrategia para enfrentar la ausencia del esposo.

Dolores siempre ha trabajado, pero además cuando de un momento a otro su familia emigró a California, ella vio la necesidad de generar recursos propios. Sin embargo, esta situación le causó algunos conflictos con su esposo, que en ese entonces estaba aún en la comunidad y tenía trabajo ocasionalmente.

Yo siempre trabajo, estando él aquí o no estando él aquí, yo siempre trabajo en la tienda o en lo que sea, pues me gusta trabajar. Cuando hay clases yo les doy de comer a los maestros y ellos me pagan por plato, o a veces hago comida en la mañana, vendo, o hago a veces cena en las tardes, o coser en máquina, yo todo agarro, no me gusta estar sin hacer

nada. Y luego pues él también se aprovechaba y pues casi a él ya no le gustaba trabajar, por eso yo ni le dije que no fuera. Pero le decía, pues tú no aprovechas que yo trabaje también, si aprovecharas tú le echaras más ganas porque con lo que yo ganaba en las comidas y con lo que tú ganabas sería mejor (EMEM#11/Dolores/líneas 72 - 80).

La generación de recursos ha sido un tema constante en los relatos de las mujeres esposas de migrantes. Aunque es preciso mencionar que las actividades remuneradas han estado supeditadas al cumplimiento de las labores domésticas, el ingenio de las mujeres ha sido muy creativo para encontrar aquellas actividades en las que no se separen por completo del ámbito doméstico. Así, encontramos que muchas de ellas preparan comida para venderla a la puerta de su casa, bordan, cosen o instalan una tienda.

Este tipo de labores generadoras de ingresos ha propiciado el entrada de las “mujeres que se quedan” a espacios de trabajo y de organización fuera del espacio doméstico y su movilidad en espacios públicos, aunque también es evidente el arreglo que traslapa la división espacial y reinventa una generación de recursos desde los espacios domésticos. Sin embargo, es evidente que estos nuevos papeles no siempre implican una redistribución de las tareas al interior de los hogares, y por lo general redundan en largas jornadas de trabajo para las mujeres y a la vez, grandes responsabilidades. Por ejemplo relata Joaquina:

Cuando me levanto me pongo a coser un poco y luego preparo el desayuno como ahorita un poco tarde porque no van a la escuela, pero cuando van a la escuela me levanto, los cambio y los llevo a la escuela. Luego barrer un poco y preparar la comida y a la noche me quedo cosiendo como hasta las nueve porque tengo mucho trabajo y tengo que hacer bordados (EMEM # 15/Joaquina/líneas 68 - 72).

Por otro lado, estas labores que generan ingresos por parte de las esposas de migrantes se han convertido en tareas constantes que sostienen el hogar. A pesar de que los cónyuges envían las remesas, ellas mantienen estas tareas remuneradas para ayudar en los gastos.

En pocos casos (2 de 15), las mujeres han tenido que salir fuera del espacio doméstico, han tenido que priorizar entre la generación de los recursos o la atención al hogar. Clemencia tuvo que decidir, pues:

Antes yo trabajaba pero ahorita ya no, como él tampoco quería que yo trabajara. Yo sentía que pues que no quería que trabajara. Yo antes trabajé un tiempo cuando estaban éstos más chiquitos, trabajaba de parte del Conafe, este, daba clases a los adultos para primaria y otro que se llamaba alfabetización a las comunidades indígenas. Y ya luego como que a él no le parecía, cuando nació Luz (penúltima hija con problemas de sordera) como que decía “es que descuidas a los chiquillos y esto”. Y bueno yo también digo, bueno, si es que sigo trabajando y pido a alguien que me ayude, no me los cuida igual. Y no les pueden ayudar igual, entonces yo tuve que dejar el trabajo (EC #1/Clemencia/líneas 113 - 122).

Por otra parte, las actividades económicas de las mujeres están muy ligadas a la producción de artesanías; esta actividad ha sido considerada una contribución de las mujeres a la economía del hogar, aunque ésta sea esporádica y no sea bien pagada; para Clemencia:

...aunque hago rebozos, cualquier artesanía, hago también muñecas de trapo, pero no es un ingreso fijo, así un salario fijo, nomás cuando hago lo vendo. Y no todos los días tejo ni bordo, en ratos nomás, a veces sí, pero no gano así como, tardo en terminar y así pues no se puede ganar (EC #1/Clemencia/líneas 125 - 129).

En Angahuan el trabajo remunerado de las mujeres ha sido considerado siempre –por ellas mismas y sus maridos- un ingreso secundario para la unidad doméstica y, aunque esta actividad no rompa del todo con el vínculo doméstico, en muchas ocasiones las mujeres se convierten en las proveedoras principales y no son consideradas como tales.

4.3.3 Control social y autocontrol

En los espacios públicos de una comunidad relativamente pequeña, en la que todos los miembros se conocen y existen patrones de comportamiento para hombres y para mujeres bastante rígidos, las mujeres están expuestas al ojo de la comunidad. Otro tema central que llamó mucho mi atención es la

referencia de las mujeres esposas de migrantes a una restricción de su libertad en ausencia de sus cónyuges, como Mercedes cuenta:

... cuando él estaba aquí yo me sentía más libre, sí podía ir a algún lado sin tanta preocupación porque él sí me dejaba salir. Luego él se quedaba en la tienda yo podía ir a caminar un rato y pues yo estaba más libre cuando él estaba aquí. Entonces yo estaba más a gusto cuando él estaba aquí. Bueno, al menos así me siento que yo estaba mejor cuando él estaba aquí, o sea, que yo no estoy así que digamos a gusto porque él no está, me siento mucho más presionada, no puedo salir, siempre estoy con ese temor o con esas dudas de que a lo mejor alguien le va a contar algo que ni siquiera es cierto y al rato tengamos problemas, entonces, al menos yo no me siento a gusto. Yo he visto a mujeres que tienen a sus maridos por allá y aquí andan muy a gusto por Uruapan por ahí, sin ninguna presión, y aquí también en el pueblo a veces veo a otras muy libres. Pero no, al contrario, yo me siento mucho más presionada (EMEM # 7/Mercedes/ líneas 133 - 145).

En este sentido, estamos frente a un elemento muy sutil pero que controla la vida de las mujeres, el chisme. De esta manera, las mujeres esposas de migrantes toman sus precauciones para no ser catalogadas como mujeres irresponsables de sus obligaciones como madres y esposas “...me siento mucho más presionada, no puedo salir...”. No obstante, en este mismo relato, advierto la presencia de mujeres que a pesar de las grandes presiones se atreven a salir y exponerse ante la comunidad, pero son gravemente juzgadas y son consideradas como “muy libres”. Es decir, las mujeres esposas de migrantes tienen que debatirse entre estos dos escenarios, el control social y el autocontrol, que repercute en la movilidad de las mujeres. Elena muestra que:

Pues yo a lo que me he dado cuenta también que hay muchas que sí me dicen que los esposos no las dejan salir, o sea que les están hablando o no falte quién les cuenta o como yo que vivo con mi suegra, pero ella de todos modos no se mete pues conmigo, pero yo me he dado cuenta con otras que sí, que las suegras sí, se va a otro lugar para hablar por teléfono para contarles cosas pues al marido. A mí pues, no sé, él ya varias veces se ha ido, él nunca pues me ha regañado o golpeado, porque sí hay unos que las golpean, no es que tú anduviste así, que tú así; y a mí nunca pues sí nunca me ha dicho pues nada (EMEM #2/Elena/líneas 188 - 202).

El temor de las mujeres surge como reacción a las posibles consecuencias del “chisme” que puede llegar fácilmente hasta su esposo por las redes sociales que se han establecido entre Angahuan y varias ciudades de Estados Unidos (Madera, Los Ángeles, Madison) en donde residen los migrantes. Pero además, está también en juego el honor que como mujeres sin hombre tienen que guardar.

La noción “del permiso” está muy presente en los relatos de las mujeres esposas de migrantes. Esto es, que la distancia no rompe con los códigos de pareja (fidelidad, información, rendición de cuentas, permisos, etcétera) que manejan las mujeres con relación a sus esposos; al contrario, se espera un cumplimiento más riguroso de dichos códigos. Ernestina menciona que:

... yo a las fiestas nunca he ido, con el bautizo de algunos de los parientes él no me dice nada, nomás me dice tú ve si quieres o no, pero mejor yo digo que no. Mejor le digo cuando regreses nos vamos juntos a las fiestas, ahorita no puedo porque le van a ir con los chismes y aquí estuve, entonces mejor cuando regrese (EMEM #14/Ernestina/líneas 89 93).

El movimiento puede ser restringido, pues la ausencia del esposo las conduce a limitarse ellas mismas para evitar comentarios distorsionados; abrigan la esperanza del retorno de sus esposos para hacer aquello que ahora están dejando de realizar. Ángela dice:

Sí me da permiso para ir a las fiestas, siempre no me dice nada para decir que no vaya, nada más me dice tú cuídate cuando vas a las fiestas, cuídate que no vas a tomar mucho, nada más que estés bailando. Me dice no tomes mucho para que puedas bailar a gusto. En las fiestas de la semana anterior (fiestas patronales a Santo Santiago Apóstol) estaba pues viendo pero no participé en la bailada (EMEM #3/Ángela/líneas 71 - 75).

Este tipo de control es más fino que la prohibición absoluta: de alguna manera no le impide ir a las fiestas, pero marca ciertas pautas de comportamiento esperado para una esposa de migrante “... cuídate que no vas a tomar mucho, nada más que estés bailando...” provocando que el peso de las decisiones y las acciones de la mujer recaigan aún más en ella.

La respuesta de las mujeres esposas de migrantes ante la representación social de sí mismas y de los espacios que les corresponde a cada uno/a está claramente expresada en sus relatos. De esta manera la producción y reproducción de las prácticas del “deber ser” están validadas tanto por hombres como por mujeres. Asimismo, ciertos comportamientos de los hombres se convierten en la representación del vínculo conyugal en la pareja. Esperanza comenta así:

Hay muchas (mujeres) que tienen mucho que sus esposos ya han ido para allá, por eso yo también me recuperé un poco pues, ahorita andan bien. Pero conozco tantas señoras que dicen ya no nos habla, ya tiene mucho que no nos habla, y yo también me preocupo a veces. Pienso pues a veces como así dicen otras que ya no les mandan nada o ya tienen mucho tiempo que no les hablan, o que andan diciendo que ya no las regaña mucho. Ahorita todavía él (su marido) no está así, pero pues quien sabe después, ojala no pase (EMEM #10/Esperanza/líneas 84 - 90)

Una medida del contacto e interés del esposo por su hogar es si “regaña” a su pareja. Un episodio que en un principio podría no ser tan agradable, se convierte en la manera de relacionarse y mostrar que el vínculo sigue intacto.

La distancia para Dolores le ha significado un grado de movilidad y de expresar sus razones, aún cuando luego tenga que informar detalladamente sobre su movimiento.

Se enoja (su esposo), dice que no quiere que salga. No me voy, pero ahorita como mi hermana está aquí y como es mi hermana y con mis papás, yo me fui y no le pedí permiso pero luego le avisé y bien que se enojó. Dice que no quiere que yo ande así en las fiestas y el carro no me gusta pues mucho, pero ahí era mi hermana. Y cuando alguna hermana o hermano tuyo pues tenga una fiesta o algo pues, pues ahí también voy a ayudarle, así tú te enojas o no te enojas, pero yo le digo que ahí tengo que acompañarlos, bueno es cuando esté un primo o un pariente un poquito más lejano ahí si puedo faltar le digo (EMEM #11/Dolores/líneas 52 - 59).

El escenario del control hacia las esposas de migrantes puede ser en ocasiones desalentador para ellas. No obstante, como Dolores nos deja en claro, en la ausencia puede ser más fácil comentarle luego al esposo, aún con el riesgo al enojo. Es decir, la distancia crea un margen de maniobra en las relaciones conyugales, y en este caso, Dolores insiste en la importancia de cultivar las redes familiares.

4.3.4 Toma de decisiones y autonomía

Para indagar en torno a la toma de decisiones y la autonomía de las esposas de migrantes, propongo articularlas en torno a la falta de reconocimiento social e individual asociadas a estas categorías de análisis. Es decir, parto de que la falta de reconocimiento tiene dos aristas a ser analizadas. La primera, un acercamiento teórico desde “una bidimensionalidad del género a partir de la cual la subordinación de las mujeres requiere abordar por un lado, la dimensión de la distribución y, por otro lado, la del reconocimiento. A partir de la apropiación de esta distinción de dos dimensiones se eligen la autonomía para participar en decisiones (en la dimensión del reconocimiento) y la división del trabajo de crianza y reproducción (en la dimensión de la distribución)” (Tepichín, 2005:67). La segunda arista es fruto de la observación en el trabajo de campo, al advertir que las prácticas –decisiones y acciones- de las mujeres esposas de migrantes no eran reconocidas en su discurso ni en la percepción colectiva. Al preguntar a las entrevistadas si consideraban que tenían que remplazar a su esposo en algunas actividades, doce de las quince respondieron que no; pero al consultarles sobre las acciones vinculadas al gasto o las tareas diarias ellas especificaban ciertas modificaciones con la partida del marido, como surtir de mercancía a las tiendas o llevar a los hijos al médico cuando está en Uruapan.

La temática de la autonomía y la toma de decisiones ha estado vinculada a la complejidad de las representaciones y significados sociales de las relaciones de género. Se ha evidenciado en los relatos de las mujeres entrevistadas que aunque las prácticas se modifiquen, existe una defensa de los patrones de género interiorizados. En otras palabras, “las formas de ser

mujer en esta sociedad (la mexicana) y en sus culturas, constituyen cautiverios en los que sobreviven cautivamente las mujeres en la opresión” (Lagarde, 2003:36). Entonces, al tomar como referencia a las unidades domésticas es posible identificar las relaciones de poder y jerarquía que se establecen en función de un ordenamiento de género y que enmarcan la toma de decisiones de las mujeres esposas de migrantes y su reconocimiento.

En este apartado recojo la noción del reconocimiento desde la participación de las mujeres en decisiones estratégicas o prácticas, y la manera en la que éstas se vinculan a la autonomía. Aquellas que son consideradas como estratégicas tienen vinculación con la exposición de las mujeres en los espacios públicos y aquellas que giran en torno al control de su cuerpo, también tiene una proyección a la movilidad que éstas tendrán al ser dueñas de sí mismas y de sus decisiones, y por lo tanto de su movilidad entre los espacios domésticos y públicos. Así, decisiones como trabajar, estudiar, salir sola, participar en actividades comunitarias, salir con los hijos, visitar a parientes y amigos son muchas de las decisiones para las cuales las mujeres deben contar con el consentimiento del esposo o de los familiares. Pero por otro lado, las decisiones prácticas o de segundo orden están relacionadas con aquellas tareas designadas a las mujeres y muchas de ellas se desarrollan en los espacios privados: educación y disciplina de los hijos, preparación de alimentos, cuidados diarios de los hijos, salud de los hijos, gastos diarios y compra de comida.

Según la definición que esboqué en el capítulo anterior, haré un acercamiento a la autonomía de las mujeres desde los tipos de decisiones que las esposas de migrantes realizan. Así, para las decisiones estratégicas o aquellas que inciden en la autonomía de las mujeres reconoceré a las relacionadas con: trabajar, salir sola, participar en actividades comunitarias, compra de ropa y zapatos para la familia, reparaciones del hogar, salir con los hijos, visitar amigos y visitar parientes. En cambio, para ubicar las decisiones prácticas o de segundo orden fijaré la atención a las decisiones en torno a: la escuela de los hijos, la educación y disciplina de los hijos, preparación de

alimentos, cuidados diarios de los hijos, salud de los hijos, gastos diarios, compra de comida y el manejo del ingreso de ellas.

4.3.4.1. Toma de decisiones estratégicas

Una de las claras situaciones en las que es posible captar la dinámica de toma de decisiones en el seno de la unidad doméstica es en el control y administración de las remesas enviadas por el esposo migrante. Esto es, si bien pueden ser las mujeres las que reciben directamente el dinero, otra cosa muy distinta es que sean ellas quienes deciden a qué se van a destinar esos recursos.

Dolores cuenta que muchas de las esposas de migrantes reciben el dinero personalmente yendo hasta Uruapan para llegar a Electra (Tienda que ofrece una gran variedad de mercancías y servicios, especialmente la venta de electrodomésticos y casa de cambio) o al banco para retirar el dinero, pero asimismo cuenta que en varios casos sus esposos controlan el destino de las remesas, como en el caso de Consuelo y Lucía.

Él decide en qué se gasta el dinero, como me hace falta algo y él me dice que no compre. Y él me dice que divide para los materiales de la casa, pero le digo cuando ocupo en otras cosas (EMEM #12/Consuelo/líneas 53 - 55).

No pues mi esposo, él me dice qué vas a gastar o vas a comprar, está mandando tanto y tanto, y este pues ahí se va a quedar (el dinero) cuando das a otra persona o así. Estamos en contacto casi siempre porque los dos sabemos que estamos construyendo la casa, entonces yo sé que me decía compra cemento con esto o paga al albañil, paga para esto, pero la última vez que gasté en la casa, mano de obra, cemento, varilla, fue el 1° de julio, de ahí para acá (agosto) todo el dinero lo ocupé para la fiesta (fiesta patronal de Santo Santiago Apóstol que se celebra el 25 de julio) para los niños (EMEM #1/Lucía/líneas 34 - 41).

Esta situación sugiere que controlar el destino de las remesas podría ser una decisión estratégica para las esposas de migrantes. Aunque en muchos casos aún tengan que contar con el consentimiento del esposo para las compras, las mujeres relatan que la distancia les permite, aún si no contaban para ese entonces con la anuencia del cónyuge, pueden decirle por teléfono

que se ocupó en algo más sin riesgo a una represalia o con un regaño distinto. Sin embargo, la autonomía de las mujeres se ve limitada en este campo puesto que no siempre son ellas las que controlan las remesas, algunas únicamente ejecutan las disposiciones de sus esposos.

Aún cuando no son ellas las que controlan los recursos, el ir hasta Uruapan para recibirlos, implica que las mujeres se enfrenten a nuevas experiencias para las cuales no estaban preparadas. La dificultad de interactuar con un sistema formal de intercambio de dinero es ya una complejidad que tienen que enfrentar, aunada a algunas limitaciones por la comunicación entre el purépecha y el castellano. En esta medida, la capacidad de las mujeres para enfrentarse a situaciones concretas se pone a prueba para ellas mismas y para la comunidad en su conjunto.

Hago hincapié en la capacidad de las mujeres en función de lo comentado por algunas de ellas a quienes sus esposos envían el dinero a nombre de su hermano o de su suegra, puesto que al parecer para ellas ir al banco implica tener que salir de la comunidad, dejar a sus hijos solos y enfrentarse a los trámites correspondientes. Para Ernestina es preferible de esta manera:

Me manda por el banco, hasta Uruapan, pero ya hace tiempo que no voy al banco porque mi hermano me hace el favor de traerme y siempre me da todo. Así yo le digo que me mande porque la niña no se siente bien por el viaje largo, entonces le digo que me mande con mi hermano y él me entrega todo completo (EMEM #14/Ernestina/líneas 98 - 102)

Si bien la distancia entre Angahuan y Uruapan es aproximadamente de 25 kilómetros, el viaje es con algún pariente que tenga automóvil y las pueda llevar, o en su defecto, en el camión que pasa por la carretera y va parando de tenencia en tenencia hasta llegar a Uruapan en alrededor de cuarenta y cinco minutos. Otra opción es en un taxi (compartido con otras personas que vayan a destinos cercanos para ahorrar algunos pesos), pero con la posibilidad de que los niños se mareen en el camino sinuoso que atraviesa la sierra. Por estas razones, encargar el cobro de la orden de pago o cheque a algún familiar de

confianza es una ayuda para las mujeres y evita la incomodidad de esta situación.

Aun cuando las mujeres están encargadas únicamente de la ejecución de las indicaciones del esposo sobre el dinero enviado, la medida para evaluar al regreso del esposo si la migración fue productiva o no para la familia parece estar determinada por cuántos bienes o dinero hayan acumulado. Esta acumulación y la responsabilidad de cuidar las remesas recae sobre las mujeres esposas de migrantes. Si *“logró hacer algo con lo que le manda el marido”* se determina comparando con los bienes que el vecino tiene: una casa de material, una camioneta, electrodomésticos, entre otros. En este momento el control de las remesas por parte del esposo queda en segundo plano; salta a la vista lo que las mujeres pudieron comprar con las remesas; esto es que son reconocidas como administradoras del dinero. Mercedes planea:

Estoy pensando en abrir una cuenta allá en caja popular o en algún banco, estoy pensando en estar ahorrando siquiera de a poquito, porque si no me propongo siquiera ahorrar, pues el dinero no va a alcanzar de todos modos. Y pues él no tiene pensado ir mucho tiempo para allá, me dice que va a estar poco, y pues yo también estoy con esa esperanza de que regrese pronto (EMEM #7/Mercedes/líneas 56 - 61).

En este escenario, están también las mujeres que deciden y controlan el dinero que sus esposos les envían. Por ejemplo, Dolores ha tenido que desenvolverse sola. Además cabe señalar aquí que existe la asociación de que las mujeres están de cerca con las necesidades de los hijos y los esposos migrantes apelan a la responsabilidad materna de sus mujeres para que la distribución del dinero sea según *“se ocupe”*.

Pues él no sabe cómo gasto, decido yo. Siempre he sido yo, es como que a él... pues quiere gastar en algo que no se ocupa, y no me gusta pues. Antes yo le dejaba que manejara todo, pero no hicimos nada, no compramos nada, vivíamos con su mamá como siete años. Y cuando vinimos a vivir aquí (casa de sus papás que viven en California) ya son como nueve años, pero ya luego le decía: “no este dinero no lo gastamos” y lo íbamos ahorrando, luego pedíamos prestado y comprábamos algo, luego estábamos abonando allá y así. Pues si compramos el terrenito, cuando yo empecé a manejar el dinero. A veces se enojaba, la primera vez decía: “yo este dinero quiero para comprar

una camioneta” y yo le decía que las camionetas tienen el mismo gasto que una familia, así por ejemplo uno de los chiquillos se les termina un zapato y al carro se le termina una llanta. Y le digo: “por aquí están vendiendo un terrenito y sí nos va a alcanzar, y mejor en vez de comprar la camioneta pues compramos el terreno”. Y se enojó, era la primera vez que yo le decía. Luego ya estaba pues contento porque a menos de un año por ahí ya estaba costando un terreno como 35000 pesos y nosotros compramos como en 17500 pesos. Y otra vez también ya teníamos un carro, esta vez que él ocupaba para el carro, y otra vez le dije que están vendiendo (terrenos) y más barato y es más (terreno)... nomás se rió y dijo: “tú ganas” (EMEM #11/Dolores/líneas 39 - 51).

Él me dice que una parte me la gaste y la otra parte la guarde en el banco, y a veces nomás cuando por ejemplo en el cumpleaños de mi hija, casi no ahorré porque me lo gasté en hacerle su fiesta. Ya cuando necesito algo más me gasto más, y si no todo lo guardo, pero apenas tenemos poco (EMEM # 14/Ernestina/líneas 50 - 54).

En su relato Dolores evidencia la cercanía de las mujeres a las necesidades del hogar y la responsabilidad en torno a la inversión del dinero, aún si el esposo no está de acuerdo “...Y se enojó, era la primera vez que yo le decía...”. De alguna manera, la distancia del cónyuge da un margen de movimiento a las acciones de las mujeres y éstas pueden mover los recursos de acuerdo a las necesidades. Asimismo Ernestina es la responsable del ahorro de las remesas, aún cuando tenga un rango de acción para destinar los recursos a otros rubros.

Pero Dolores también nos cuenta que ella sabe de algunas mujeres que comparten la decisión del gasto de las remesas con sus esposos. Es decir, que si bien los esposos definen ciertos rubros, ellas no tienen la potestad absoluta de ese dinero, tienen un margen de maniobra en el que pueden destinar un pequeño monto a gastos que no estén previstos por su esposo. De esa forma, es preferible decirle después que “se ocupó” en otras necesidades. En este caso, el entorno de Uruapan brinda no sólo los servicios bancarios, sino el acceso a una gran gama de bienes de consumo. Como Tomasa que;

Los dos decimos en que se gasta, pero yo también le aviso cuando se ocupa en algo que les hace falta pues a los niños y luego le digo pues, y él también me dice: para que compres (EMEM #5/Tomasa/líneas 68 - 71).

En estos casos las esposas de migrantes estarían apropiándose de la decisión de la compra de ropa y zapatos para la familia. Tepichín (2005) señala que ésta es una de las decisiones que paulatinamente va incidiendo en la autonomía de las mujeres. Parece ser que la lejanía de los cónyuges y la urgencia de la decisión sobre las necesidades de los hijos, les permite a las mujeres esposas de migrantes ir adquiriendo estos bienes, aún cuando luego tengan que rendir cuentas. Entonces esta decisión paulatinamente está siendo delegada o asumida por las mujeres.

Otro de los elementos a contemplarse dentro de la toma de decisiones estratégicas se vincula con las salidas solas o con sus hijos y la visita a amigos o parientes. En este punto, podría considerarse que las mujeres podrían obtener mayor autonomía al tener el control sobre sí mismas, sus tiempos y las relaciones que establecen con los parientes y amigos.

Así, cuando Dolores y otras mujeres entrevistadas, como Rosa y Ernestina, hablan sobre los permisos que les otorgan sus cónyuges para las salidas, dependiendo de las personas y los lugares que visiten y tener que explicitar el propósito de su salida.

Sí me da permiso para ir a las fiestas o a las pláticas, dependiendo del tiempo que tenga para ir (EMEM #9/Rosa/líneas 53 - 55).

Yo a las fiestas nunca, he ido con el bautizo de algunos de los parientes, él no me dice nada, nomás me dice tú si quieres vas o no, pero mejor yo digo que no, mejor cuando regrese nos vamos juntos a las fiestas, ahorita no puedo porque va a ir con los chismes, entonces mejor cuando regrese (EMEM #14/Ernestina/líneas 89 - 93).

En este sentido, considero que no puede definirse claramente la apropiación de las mujeres de las decisiones de movilidad, pues éstas siguen siendo muy vigiladas no sólo por el cónyuge sino por los parientes y los vecinos. Pero además, el recorrido por los espacios públicos (dependiendo del propósito que se tenga para al insertarse en un lugar y la percepción social) va a tener el aval o la restricción del esposo, de los familiares o de la comunidad.

4.3.4.2. Toma de decisiones prácticas

La ausencia de los cónyuges podría propiciar que estas decisiones fueran delegadas a la mujer. Sin embargo, los relatos de las mujeres entrevistadas sugieren que, por un lado, estas decisiones siempre han sido un campo de acción femenino, pero que ahora ya no cuentan con la presencia del esposo para resolver las situaciones emergentes, ellas asumen o recurren a algún familiar.

Las decisiones prácticas que se han analizado en la literatura las vinculan con las tareas asignadas a las mujeres; así, el cuidado de los hijos (al interior del hogar como fuera de éste) son competencia de las mujeres. De esta manera, decisiones como la escuela de los hijos, la educación y la disciplina de su descendencia, la preparación de los alimentos, la salud familiar y los gastos diarios, aparecen como campos privilegiados de acción de las mujeres.

No obstante, quiero señalar que paradójicamente aunque la educación y disciplina de los hijos es una tarea de las mujeres, ellas no cuentan con la autoridad del padre. Por este motivo, está también latente la idea de que las relaciones con el padre ausente se van trastocando, así, el padre se vuelve una imagen omnipresente que, al momento de la comunicación telefónica, encuentra el medio para recordar a sus hijos el comportamiento que espera de ellos. Incluso expresan que el padre interviene en la disciplina de los hijos, pues como ya dijimos, las madres no cuentan con la autoridad explícita del padre para educar a los hijos.

En este punto, se van configurando o reconfigurando los primeros indicios de la relación con el padre ausente. Con esto me refiero a la paternidad como un “fenómeno socio cultural, resultado de las relaciones genéricas, étnicas y de clase en un momento histórico y en una sociedad específica” (Fuller, 2000: 14), en el que se entrecruzan los discursos sociales que van estableciendo los valores y los comportamientos de lo que significa ser padre. En este sentido, la migración del padre puede presentarse como un hecho que

trastoca las relaciones socioculturales en la medida en que se mantienen los vínculos más allá de las fronteras físicas.

Estamos aquí frente a un padre que “tiene acceso por temporadas cortas, a intervenir en la crianza de los hijos, pero se da más una tendencia a la imposición de reglas que, espera, sigan vigentes durante su ausencia” (De Keijzer, 2000: 308). Sin embargo, al estar lejos, los hombres intensifican la comunicación con su hogar, pues muchos de los relatos de las esposas de migrantes hablan de un padre aún más presente por medio de la comunicación telefónica. La responsabilidad del padre es la de educar y corregir a su hijos como parte de su formación, permitiéndose incluso el castigo corporal (Fuller, 2000). Es por esto que podemos hablar de una noción de paternidad transnacional que rebasa las barreras fronterizas y adopta una serie de mecanismos para estar “presente” en la ausencia. Según cuenta Mercedes:

Él me ayuda con la crianza de los hijos, así regañarlos no, pues de hecho no estábamos muy acostumbrados a regañarlos, solamente más bien platicábamos con ellos de alguna cosa que no nos pareció o que no estaba bien, vivíamos con esa idea pues de no regañarlos tanto, de no pegarlos, más que nada tratábamos de ser amigos de ellos y convivir. Entonces eso es lo que hace cuando me pregunta si se portan bien o cómo están los niños, pues ya yo les digo como andan y él platica con ellos y ya le dicen que van a tratar de mejorar (EMEM #7/Mercedes/líneas75 - 82).

Partiendo de que las condiciones que los padres migrantes atraviesan hasta llegar “al otro lado” junto con las circunstancias de marginación que enfrentan en las sociedades de destino, el escenario que se les presenta es bastante agresivo. De esta manera, estamos frente a la posibilidad de encontrar variadas formas de ejercer la paternidad en una “presencia en la ausencia” de los padres – esposos migrantes: omnipresente, aquel que vigila y controla tanto a su esposa como a sus hijos a través de un familiar/vecino o contactando periódicamente a su familia frecuentemente a través del teléfono y teniendo un control del destino del dinero que envía constantemente; un padre presente aunque ausente, es decir, aquel que mantiene un envío frecuente de remesas a su familia, pero que ha atenuado la vigilancia de su familia; y finalmente un padre ausente que ha dejado de enviar dinero y no contacta a su

familia, aunque en el imaginario familiar existe aún la noción del padre migrante. Sin embargo, desde la percepción de los padres migrantes, incluso de las madres que se quedan, todo este “sacrificio” vale la pena puesto que así están en condiciones de ofrecerles mejores oportunidades a sus hijos e hijas. Para Lucía ha sido un logro, pues:

Hemos cumplido nuestros objetivos que fue hacerse de una casa. Y si él no se hubiera ido a lo mejor no habríamos hecho lo que tenemos ahorita. Pero sí les ha faltado a los niños el cariño de su papá. A lo mejor ahorita los niños están chiquitos, les ha ido bien en lo material pero acá en lo sentimental sí les ha afectado. Es parte del sacrificio que les toca a mis hijos, pero eso está recompensado porque ya tienen un techo donde quedarse. Pero que sí les hace falta el cariño a los niños (EMEM #1/Lucía/líneas 109 - 115).

Un buen padre es el que logra cumplir con su rol de proveedor, aunque el sacrificio sea vivir a distancia; una paternidad que se sirve de los medios disponibles para mantener una comunicación más cercana.

Las mujeres esposas de migrantes deben hacerse cargo de la administración del monto de dinero destinado a los gastos de la familia. Así lo explica Elena cuando ella asume esta responsabilidad:

En comida pues, y en darle a los niños, como ya estudia ya fuera uno, pues me toca darle para pues, para que esté comiendo durante la semana porque él no viene así seguido, estudia en Los Reyes. Y el otro también acaba de salir de secundaria, de acá nomás de la Benito Juárez, y también yo creo que él se va a ir también, pero el quiere irse a Uruapan. Y también va a ser un gasto porque hay que estarles dando unos 200 o hasta 300 pesos cada vez que salgan, cada ocho días pues, o aparte si no vienen, a veces vienen compañeros de allá y ya me dicen, “no le va a mandar”; y ya me toca mandar unos \$150, lo que tenga pues, sí... algo (EMEM #2/Elena/líneas 60 - 69).

4.3.5. Participación en los espacios públicos

En las líneas precedentes he recuperado la toma de decisiones y la autonomía como los antecedentes para la participación de las mujeres esposas de migrantes en los espacios públicos. De tal manera que identifiqué la

participación en los espacios público como una decisión estratégica (salir sola, trabajo y participar en actividades comunitarias).

Para poder identificar los espacios públicos en el contexto comunitario de Angahuan me centraré en la participación de las mujeres en el trabajo extradoméstico, la iglesia, incluyendo los grupos vinculados a la actividad religiosa, las faenas, los cargos públicos, las asociaciones y las organizaciones sociales. Retomando el mapa²³ expuesto en el capítulo anterior sobre los trayectos de las mujeres por la comunidad, se identificaron aquellos lugares públicos permitidos, prohibidos o cuestionados dependiendo de las circunstancias para las cuales asisten a éstos; y que además los límites o las fronteras en estos espacios se vuelven liminales.

Quisiera recoger aquí aquello que se planteó en el capítulo tres sobre la división público y privado, y la relación entre ambos espacios. No se puede desentrañar la participación de las mujeres en los espacios públicos si antes no comprendemos sus acciones en los espacios privados y su vinculación con los espacios públicos. Por esta razón, he dejado hasta este punto de la exposición la participación propiamente de las mujeres, en la medida en que las etapas que identifiqué anteriormente nos dan la pauta de cómo interactúan las mujeres entre ambos espacios –públicos y privados-.

La inquietud inicial en torno a la participación de las mujeres estuvo relacionada con el supuesto de que la ausencia del cónyuge crea las condiciones para que ellas se vinculen mayormente con las actividades remuneradas, comunales y eclesiales. Sin embargo, siguiendo lo postulado en los apartados anteriores, la relación entre los cónyuges y los códigos de pareja no desaparecen al momento de la migración del esposo. Es decir, si bien los acuerdos –explícitos o implícitos- pueden modificarse por la distancia, muchas de las pautas se siguen manteniendo.

²³ Véase Mapa de Angahuan en el Capítulo 3, página 92.

Pues yo no participo en actividades de la comunidad porque no me dejaba (su esposo). A él no le gusta que yo ande pues tanto metiéndome en cosas del pueblo (EMEM #11/Dolores/líneas 86 - 88).

Dolores parece ser una esposa de migrante que ha logrado acomodarse a la ausencia de su esposo, y aunque la distancia le permite movilizarse y evitar encontrarse con el enojo de su esposo, sostiene que a su esposo no le gusta que ella participe en las “cosas del pueblo”²⁴. La acción de las mujeres está supeditada a la influencia de las decisiones del esposo sobre lo que la madre-esposa debe hacer, tanto en la presencia como en la ausencia, paradójicamente tal vez con más rigurosidad en la ausencia.

Asimismo, recogiendo lo formulado en el capítulo tres sobre la noción de madres y esposas, los relatos muestran que la principal preocupación de las mujeres es la labor doméstica, y su incursión en otras actividades está condicionada por ella. De esta manera, el entramado de relaciones sociales en el que están inmersos hombres y mujeres, rebasa las relaciones conyugales. Si bien ésta es una relación muy significativa, existen otras relaciones de parentesco que se movilizan en ausencia del esposo por estar cerca de las mujeres y se convierten en redes de apoyo y/o control.

Entonces, la participación femenina en los espacios públicos puede ser abordada a partir de una participación organizada en ámbitos no tradicionales que busca lograr fines concretos tales como satisfactores económicos, servicios o recursos culturales, pero también en aquellos espacios en los que cumplen funciones específicas y naturalizadas como femeninas. Partiendo de estos móviles a continuación identificaré algunos relatos de las mujeres entrevistadas en torno a su participación comunitaria y eclesial.

4.3.5.1. Participación comunitaria

En el contexto comunitario, la conformación de las personas en sujetos políticos dentro de la comunidad se da a través de la participación en los órganos de decisión y representación colectivos, fundados en dos aspectos

²⁴ Para Dolores “las cosas del pueblo” están relacionadas con las instancias de representación y participación comunitaria como la Asamblea General de la comunidad.

complementarios que constituyen a un tiempo, una responsabilidad y un derecho: el trabajo y la propiedad. En esta legitimación de la pertenencia comunitaria radica el otorgamiento de los derechos ciudadanos en la comunidad y la posibilidad de acceder a la palabra y con ella, al reconocimiento, la visibilización y la participación (Bonfil, 2007).

Considero que esta puntualización de Bonfil recoge lo encontrado en la investigación en torno a la participación comunitaria de las mujeres esposas de migrantes. Se confirmó que éstas no son reconocidas como cabeza de hogar, en los casos de familias nucleares, ni tampoco cuando forman parte de una familia ampliada en la que el rol de proveedor y representante de la familia es desempeñado por algún otro miembro.

Asimismo, los relatos de las mujeres sostienen que este espacio parece ser conflictivo y que es un lugar masculino; Clemencia dice:

Darío sí asiste a la Asamblea, ese sí es muy político en eso. A mí no me gusta casi, aunque por ley sí nos dicen que vayamos, pero a mí no me gusta. La mera verdad no me gusta, sí he participado pero casi no. Así que diga que voy a ir porque lo van a cambiar al jefe de tenencia o representante de bienes comunales, no. Casi no me gusta. A veces se alega mucho, ya ve que, pues se tiene que respetar, alegan y esto a mí sí que no. Entonces digo si ya con problemas estoy cansada de la mente y luego venir a recoger aquí algo de problemas mejor no, entonces, por eso no me gusta (EC #1/Clemencia/líneas 91 - 100).

Las regulaciones comunitarias estipulan que las mujeres están obligadas a participar en las Asambleas Generales, pero su participación es muy distinta a la de los varones. Cuando presencié una de estas Asambleas alrededor de la pérgola estaban distribuidos de un lado los hombres y de otro lado las mujeres cubiertas la cabeza con sus rebozos. Es preciso notar esta distribución espacial por género que probablemente también determina la interacción durante la reunión.

Sí tienen que participar (las mujeres), es que como les dieron, este, un papel de que, como se llama, de los propietarios de terreno, comuneros, entonces tienen que cumplir o son requisitos para que te

den o para que participes que eres de la comunidad. Y entonces digo que está bien. Pero que a mí que me nazca que voy a ir por esto, no me gusta, pero sí tengo que ir a veces, pero casi no me gusta. Yo creo sí, sí hay algunas que sí son muy políticas, no como yo (EC #1/Clemencia/líneas 101 - 109).

Pero además de las instancias de representación formal comunitaria, existen también las organizaciones de mujeres, por lo general artesanas, que buscan créditos del gobierno para el impulso a las artesanías. No obstante, el acceso a este espacio está delimitado por el ciclo de vida de las mujeres. Tal como refiere Clemencia, se requiere que la actividad doméstica no sea la que ocupa más tiempo para que las mujeres puedan dedicarse a una producción constante.

No, porque también lo que a mí no me parece muy bien, luego luego dicen "es que hay que jugar de tanda"... ¿sí conoces lo que es? no pues luego dicen si ahorita formamos una tanda, tú pones 100 pesos, yo 100 pesos, tú 100 pesos y así, pero yo llevo los 300, pero entonces si yo llevé los 300 a la siguiente reunión yo ya no voy porque ya le toca a la otra. Y eso es lo que a mí no me parece porque yo digo si es una cosa buena, o si no dice "fírmame aquí y hay que pedir tal cosa" pide nomás para ella, pero si la firma hay que pagar todo ¿no? Y digo eso a mí no me gusta, nunca me ha gustado eso. Porque si hago una cosa, me gusta hacer lo que pueda producir, o así enseñar porque antes estaba con un grupo, pero nos ayudábamos a aprender, pero así que diga yo no voy a gastar esto, no me gusta (EC#1/Clemencia/líneas 180 – 194).

En Angahuan operan los programas de gobierno para la lucha contra la pobreza desde alrededor de 1997. Muchas de las mujeres acceden al Programa Oportunidades y como parte del programa las mujeres asisten a las reuniones y talleres que brindan, así como también participan en las faenas, como Elena.

No, nomás como estoy en el programa ese de Oportunidades también, sí nos llevan por ahí a hacer faenas; ya sea en la clínica o en la carretera también. Pero así participar como de otras cosas, no, yo no sabía que era eso. Es así como llegó usted también pues ahorita, me hicieron varias preguntas y decían que era para un censo, y yo le dije así pase y les contesté todas las preguntas que me hicieron y después ya me avisaron, me llegó pues una carta que decía que iba a estar en el

programa, pero antes no se llamaba Oportunidades, se llamaba Progresá, y me habían dicho que iba a estar en el programa ese; pero yo no sabía que era, porque también en ese entonces cuando empezaron a dar mi esposo también estaba en Estados Unidos y yo dije pues que será eso de Progresá, y ahí en la escuela fue que les avisaron a los niños, y el más grande, creo que iba como en tercer año o en cuarto... y dice mamá es que nos van a dar una beca y que se va a llamar así, pero él no podía todavía decir bien Progresá y decía que se va a llamar Pobreza no Progresá. Ah entonces va a ser eso y ya sí después nos avisaron que va a ser eso. Porque muchas gentes decían que no, cuando venían y tocaban las puertas y que nadie los quería recibir; fuimos muy pocas personas, yo creo si acaso, ¿que será?, unas 50 o menos que sí contestamos pues a todo. Y ya después la misma gente se empezó a dar cuenta lo que era ese programa y las preguntas, y ya ellas también con el interés para que les dieran también la beca, ya se empezaron a inscribir más y más; y ahorita ya son como, ¿cuántas serán?, como 1000 familias (EMEM #2/Elena/líneas 126 - 159).

El interés de las mujeres está presente, probablemente los otros espacios públicos cuentan ya con una agenda o con objetivos determinados en el que las mujeres tienen que insertarse. Así menciona Clemencia cuando habla de su interés por los talleres de salud:

En la clínica, eso es de la salubridad, del centro de salud, ahorita estamos en unas pláticas de un mes y medio y éste es sobre la salud. A mí me gusta mucho porque se aprenden muchas cosas, se junta la gente y enseñas lo que no sabes. Ahorita estamos aprendiendo en un grupo de treinta, a mí sí me gustó mucho porque es muy personal, porque es conocerse cómo es uno así físicamente, qué es lo que tiene como la mujer y qué es lo que tiene el hombre y sobre sus derechos. Y a mí eso me gusta mucho, la verdad sí me gusta mucho porque si uno no se conoce, cómo puede conocer a los demás, y cómo puede cuidar a su familia, aunque sean hombres uno pues tiene que explicarle las etapas que se va cambiando, y como mujer también porque aquí como todavía están los hombres están muy tímidos como para hablar de esas cosas. Como mis hijos, ahorita Fernando, es una etapa de cambio la adolescencia y entonces yo le explico con más naturaleza y decirlo que a todos nos pasa y explicarle lo que es y entonces yo me siento así pues muy tranquila porque es mi obligación y eso a mí sí me gusta pues es muy personal y no le digo a nadie, ahí si ellos me preguntan ahí les explico, ¿verdad? (EC #1/Clemencia/líneas 197 - 214).

4.3.5.2. Participación eclesial

Las entrevistadas mostraron una cercanía tanto con la iglesia como con las organizaciones vinculadas a la religión. Este espacio es considerado un lugar

apropiado para las mujeres, pues en el imaginario comunitario la iglesia está muy vinculada a la familia. En este sentido, es un campo privilegiado en el que las mujeres pueden desarrollar y encontrar respuestas a sus inquietudes en torno a situaciones comunes que pueden atravesar como madre-esposas-. Al indagar sobre su participación en instancias comunitarias o eclesiales, por ejemplo, Esperanza respondió así:

Pues, no más aquí en el grupo de Biblia que tenemos aquí. Y a veces voy a las reuniones que hay en la Asamblea o en la iglesia o en semana santa o en las pláticas, y sí voy me gusta mucho. Y también entre todas vamos a visitar a los enfermos con el grupo de Biblia, pero eso también no es siempre y platicamos (EMEM #10/Esperanza/líneas 78 - 83).

Como se puntualizó en la sección correspondiente a la organización civico-religiosa de Angahuan, la división barrial en cuatro sectores ha dado lugar a la conformación organizativa, y los relatos de las mujeres dan cuenta de la operación de un Grupo de Biblia en cada barrio. Las mujeres participan activamente en estos espacios, pues es también un espacio privilegiado para ellas en la medida en que comparten inquietudes y un fin común.

Sin embargo, existen también posturas encontradas en las que se hace evidente la presión que experimentan las mujeres al salir de su espacio doméstico, pues Clemencia menciona que:

A veces (participa) en la parroquia cuando me invita el Padre, me invitó en un grupo... cómo se llama... movimiento familiar cristiano, pero no quiso Darío, como es de pareja, entonces no quiso, y dije pues ni modo de que yo vaya sola. Y a veces también porque, como que no me gusta, porque muchas cosas no me parecen bien. Porque muchas veces uno va y ahí empiezan los chismes, o sea que como que dejan lo que aprenden ahí y a la puerta luego luego empiezan los chismes. Y a mí me pues eso es lo que no me parece. Digo para qué tiene chiste de que pierdas el tiempo uno o dos horas, que estés diciendo que según aprendiste de la religión, si la religión no es eso, ¿verdad? O vas a misa y saliendo de ahí, pues ahí vas con tu comadre o con quien sea, "ay! Me hizo esto y esto y ya" como que ni le hablas, ¿no? Y eso es lo que a mí no me parece (EC #1/Clemencia/líneas 164 - 180).

Está también presente la participación en los cargos civiles-religiosos en los que los matrimonios son designados para ellos. Si bien las mujeres forman parte del cargo en estos casos, tienen funciones específicas como la elaboración de los alimentos, para lo cual cuentan con el apoyo de los parientes y compadres.

La participación en los espacios públicos en tanto que decisión estratégica o con potencial transformador de las jerarquías de género, llega a ser difusa. Por un lado, las mujeres tienen acceso a actividades extradomésticas remuneradas y al espacio religioso considerado como aquel que está cerca de las familias y las mujeres; por lo tanto, puede ser un campo de acción de las mismas. Mientras tanto, la participación en actividades comunitarias se ve un tanto más lejana a este campo de acción femenino, aún cuando por ley las mujeres cuentan con voz y voto dentro de la Asamblea General.

4.3.6. Acciones colectivas

Tanto la organización Ta'jurita con la que tuve contacto desde un inicio como el sacerdote de la parroquia identificaron la migración como “una problemática” de la comunidad con base en un taller que realizaron con los jóvenes,. Por ello propusieron aprovechar que se iba a hablar sobre la migración durante el tiempo de mi estancia, y propiciamos un espacio para compartir y reflexionar sobre este tema.

Los objetivos de estos días de diálogo fueron reflexionar sobre el proceso migratorio en Angahuan, hacer conciencia de las repercusiones que éste tiene sobre la comunidad y dar a conocer las instancias de apoyo que existen tanto en México como en Estados Unidos para los migrantes.

Es así que Ta`Jurita, el sacerdote y yo organizamos cuatro días de reuniones; el primer día se invitó al encargado de la pastoral migratoria de la diócesis de Zamora, quien habló sobre el proceso migratorio de Michoacán, la asistencia que la Iglesia católica brinda en ambos lados de la frontera a los migrantes y el papel fundamental de las mujeres para mantener las creencias

religiosas en sus hogares y aún en la distancia con sus esposos. El segundo día, se proyectó un documental realizado por el hijo de un reconocido maestro de la comunidad de Angahuan junto con sus familiares que residen en Madera y financiado por el Instituto Smithsonian, desde la mirada de los que se van a California y los que se quedan en la comunidad, sobre la migración purépecha, y posteriormente se recogieron las temáticas que presentaba dicho video. El tercer día se invitó a uno de los miembros de los Misioneros de San Carlos, quienes tienen varias casas de apoyo a los migrantes en las ciudades fronterizas, tanto de Estados Unidos como de México. Y el último día se hizo un taller en el que se recogió la postura de las participantes frente a la migración en Angahuan.

Una de las sorpresas al realizar este evento fue que, tanto el sacerdote como algunos de los miembros de las asociaciones religiosas, mencionaban que esperaban la llegada de un máximo de veinte personas a las reuniones; no obstante, el primer día llegaron alrededor de treinta mujeres con sus hijos en brazos y expectantes de qué se diría o tal vez si alguien podría darles información sobre sus parientes que están al otro lado. Lo fascinante fue que cada día llegaban más y más personas, alrededor de ochenta asistentes entre esposas, abuelas, tías, hermanas, novias, en fin, mujeres de migrantes y algunos de los migrantes que habían regresado para la fiesta del santo patrono de la comunidad.

La acogida brindada a estos talleres tan solo expresa que el proceso migratorio se respira en la atmósfera de la comunidad, este espacio estaba dirigido explícitamente para una realidad que está tocando a la mayor parte de los hogares de Angahuan. Si bien la expectativa con la que llegaron fue saber si alguien podía darles alguna noticia sobre sus familiares, en el desarrollo del taller se vio que al ser este un espacio explícitamente para poner en común todas las inquietudes en torno a los familiares que están fuera, lograron mirar que tal vez muchas otras mujeres están en situaciones similares, pero además que los comentarios de cada una las hacía pensar en sí mismas, en sus esposos y sus familias. Además, la participación de algunos de los migrantes que regresaron a la comunidad permitió que los asistentes tuvieran una idea

más clara de las condiciones de vida de los hombres “al otro lado” y de lo que padecían al cruzar la frontera.

Durante estos cuatro días, la mayor parte de los asistentes fueron mujeres. Todas ellas tenían algún vínculo con los migrantes y todas estaban ansiosas por conocer más sobre aquello que estaban viviendo. Incluso, el que hayan asistido mujeres de todas las edades que estaban relacionadas de alguna manera con los migrantes permitió percibir las distintas formas de vivir la ausencia. Así, las madres y esposas de los migrantes querían saber cómo ayudar a sus hijos y esposos, saber cuándo van a regresar, y eran concientes de hacer lo posible para que sus hijos no se olvidaran del padre. Mientras que las novias, mujeres más jóvenes, vivían de otra manera la ausencia; estaban al pendiente de sus llamadas o de que éstos envíen sus saludos a través de la radio comunitaria. No obstante, todas ellas tenían su mirada puesta en “el norte” e imaginando constantemente ¿cómo estará allá?

La preocupación generalizada de las asistentes, fue que las migraciones están causando muchos desajustes en la comunidad. Argumentaban su visión con las repercusiones sobre las familias, pues se quedan solos los ancianos, las mujeres y los niños. Una de las preocupaciones centrales es que los hijos no obedecen a sus madres, cada vez pasan más tiempo en la calle y los que son adolescentes se quedan bebiendo en las esquinas. Algunos ya no quieren ir a la escuela y están pensando en cómo llegar “al otro lado”. Además, muchos mencionaron que los que regresan “del norte” se sienten superiores a los de la comunidad, pues ya traen una camioneta y muchos de ellos se visten como “cholos”. El mantenimiento de la cultura purhépecha es una de las grandes inquietudes que se plantean en torno a la migración.

Por otro lado, también se cuestiona mucho que las mujeres derrochan el dinero que les mandan sus esposos. Hay un malestar porque cada vez más hay nuevos electrodomésticos en los hogares y mencionaron reconocer a una mujer con el marido ausente porque se compra zapatos, blusas y rollos (falda plisada utilizada por las mujeres purhépechas) nuevos muy seguido. Entonces,

la preocupación es que los hombres se están yendo para ganar dinero y lograr superarse, pero las mujeres se gastan todo.

Así también lo confirmó el párroco al sostener que “la ausencia de los hombres trae muchos problemas” (EIC#3/Párroco). Considera que la comunidad no está lista para que en ella convivan distintas religiones. Muchos de los migrantes que regresan traen otras creencias, pero al momento en que ellos empiezan a hacer proselitismo religioso, se pierden los límites de la tolerancia, incluso se dice que se expulsó a una familia de protestantes porque estaban causando desorden en la comunidad. Este cambio es una preocupación de la iglesia, pues el párroco recibe constantemente a las mujeres de migrantes para pedirle consejos sobre qué hacer con sus hijos o con sus esposos.

No obstante, la visión de las migraciones cambia al hablar con los migrantes que han regresado a la comunidad. Para Santiago, uno de los primeros migrantes que ahora mantiene contacto permanente con los que están “al otro lado”, no sólo hay efectos negativos. Después de haber estado en “el norte” por varios años, al regresar a la comunidad está pensando constantemente en sus familiares y amigos que dejó por allá, por lo que ahora se dedica a enviar alimentos o artículos propios de la comunidad hasta las ciudades en las que están asentados muchos purhépechas.

En este escenario se conformó el Comité de Migración cuya propuesta es convertirse en el vínculo entre los migrantes y la comunidad, así como también la instancia que provea de información sobre las leyes migratorias y las instancias de apoyo como las casas de migrantes. El Comité estuvo conformado por tres mujeres esposas de migrantes y tres hombres, de los cuales dos son migrantes que retornaron a la comunidad y el otro es uno de los jóvenes de la comunidad que ha estado muy activo con los grupos de catequesis para jóvenes. Aunque las acciones concretas que el Comité ha llevado a cabo no son muchas, el interés se ha centrado en sacar a la luz un tema que ronda a todas las familias.

Desde su formación, el Comité ha sufrido algunas transformaciones inesperadas, en un inicio estuvo motivado por los hombres que lo conformaban, algunos meses después al visitar de nuevo a la comunidad, la sorpresa fue que las mujeres habían tomado la batuta y estaban convocando a otras personas a formar parte. Existe la inquietud y el deseo de que se pongan en marcha las acciones del Comité, pero de alguna manera se encuentran con la poca participación, razón por la cual en una de las reuniones en la que invitaban a unirse al Comité, la resolución fue que de cada uno de los cuatro barrios que conforman la comunidad se apuntaran dos representantes. De esta manera, se garantizaba que las actividades que llevara a cabo el Comité tendrían eco a través de estas delegadas.

Una de sus primeras acciones fue celebrar el día del migrante que lo dieron a conocer los Misioneros de San Carlos y que se conmemora en todo el mundo el tres de septiembre. Organizaron una misa con la colaboración de todos sus miembros y convocaron a toda la comunidad para unirse a este festejo trayendo una fotografía de sus familiares ausentes. Se hizo también una colecta para los arreglos de la misa y las ofrendas.

Aún cuando existen la inquietud y el deseo por parte de quienes conformaron el Comité, se encuentran también frente a las diversas ocupaciones de las mujeres que les impiden movilizarse con facilidad. Adicionalmente, el joven que formaba parte del Comité fue requerido para ocupar uno de los cargos de designación colectiva y tuvo que dejar el Comité. Esto ha sido una limitante para las actividades del mismo, puesto que era él quien tenía la facilidad para conectarse con las instancias del gobierno local y reconocer los apoyos, o salir fuera de la comunidad para vincularse con otras entidades de apoyo a los migrantes. Frente a esta dificultad, la organización Ta'Jurita está acompañando las reuniones del Comité de manera que las mujeres puedan encontrar un eco en sus planteamientos y fortalecer sus iniciativas. Aunque el Comité opera en la medida en que los representantes se reúnen, no tienen todavía una agenda de acciones concretas y de estrategias para lograrlas.

Aunque tal vez la acción del Comité es incipiente para la proporción de las repercusiones de las migraciones en la comunidad, el haberse planteado como una iniciativa desde las necesidades de los habitantes, muestra ciertas modificaciones en la forma de enfrentar la ausencia. Es decir, el Comité recogió las inquietudes colectivas y que no necesariamente éstas tienen que encontrar una solución individual. Aquí retomo lo que esboqué anteriormente sobre la manera de definir al proceso migratorio. Esto es, que al ubicarlo dentro del ámbito doméstico, como una “problemática” doméstica, se definen también las distintas respuestas. Ahora, al poner en común las dudas y problemas que muchas de las familias de Angahuan atraviesan en torno a la migración, se plantea una alternativa colectiva de abordar por lo menos la incertidumbre de la manera de apoyar a los familiares por medio de instancias como la iglesia o el gobierno. Si logra consolidarse, éste podría convertirse en un espacio potencial de participación social, pues se reconoció que las migraciones son una “problemática” familiar y comunitaria.

Conclusiones

“Ahora que él se ha ido al otro lado”

En el marco de las investigaciones sobre migración y género, este estudio exploratorio es una contribución al conocimiento de las repercusiones de los procesos migratorios y las vivencias de separación en comunidades de origen. En este estudio en particular, se presenta una reflexión en torno a la relación entre el proceso migratorio y la participación en los espacios públicos de las mujeres esposas de migrantes. Al partir de la concepción de que los flujos migratorios deben leerse como un proceso atravesado por relaciones de género, en este estudio se consideran las condiciones de vida del grupo doméstico y la comunidad indígena como un entramado de relaciones sociales jerárquicas.

Entonces, el proceso migratorio fue entendido como un proceso protagonizado por hombres y mujeres en movimiento, que se desplazan y cruzan fronteras y que permanecen en las comunidades de origen de los migrantes, en el que se evidencia el ejercicio de múltiples intereses y jerarquías de poder que coexisten en los grupos domésticos. Partir de esta noción procesual dejó entrever las relaciones de género que moldean este proceso y responde al marco de representaciones sociales y de género. El interés de este estudio es explorar las circunstancias en las que la acción en los espacios públicos de las mujeres se amplía o constriñe al estar situadas dentro de un marco de redes de parentesco y de relaciones comunitarias. De tal manera que los individuos no sufren pasivamente las condiciones que definen su entorno ni adoptan mecánicamente los valores en los que se inspiran los comportamientos de sus allegados. Por el contrario, se apropian subjetivamente de esos condicionamientos y modulan sus respuestas

personales a las situaciones que se presentan y a los modelos de comportamiento ofrecidos (De Oliveira y Pepin, 2000).

Es decir, si bien el accionar de las mujeres de migrantes se enmarca en las decisiones del esposo, éstas se apropian de su identidad como madres-esposas, y en función de ésta adaptan sus respuestas a la ausencia y a la influencia de las decisiones del padre-esposo ausente. En otras palabras, la identidad como madre y como esposa en muchas ocasiones se traslapa y dependiendo de la circunstancia, prevalece o se privilegia una u otra. Tal es el caso de Elena, quien ante la posibilidad de ir en busca de su esposo, privilegia el cuidado de sus hijos, en especial de uno de ellos que padece epilepsia y requiere mayor atención.

Como se ha delineado a lo largo de este estudio exploratorio, el proceso migratorio por sí mismo no produce automáticamente la participación en los espacios públicos de las mujeres esposas de migrantes. Para explorar la relación entre la migración masculina y la participación de sus esposas fue necesario buscar los factores que nos permitan comprender este complejo proceso analizando sus condiciones de vida al momento de la emigración de sus cónyuges. Para definir la participación de las mujeres esposas de migrantes en los espacios públicos fue indispensable desentrañar las condiciones de vida, tanto materiales, como sociales que configuran a cada mujer. Esto es: ciclo de vida, edad, tiempo de la unión matrimonial, número de hijos, edades de los hijos, arreglos residenciales (nuclear o ampliada), composición del grupo doméstico, escolaridad, principales actividades de las esposas, ingresos del hogar, tiempo de ausencia del cónyuge, monto y frecuencia del envío de las remesas y su control, periodicidad del contacto con el esposo-padre ausente, características de las redes de apoyo y control social y las percepciones de autoridad. Estas características configuran la manera de enfrentar la ausencia de su cónyuge. Únicamente después de haber estudiado estas condiciones –por cierto, cambiantes-, fue posible identificar los espacios públicos en el contexto comunitario por los cuales las mujeres esposas de migrantes transitan, pues son estas condiciones las que moldean su respuesta

y acción en los espacios públicos según la normatividad en función del género, la etnia y la generación.

Pero para ir entretejiendo las condiciones de vida de las mujeres esposas de migrantes de Angahuan, utilicé el recurso analítico de distintas etapas de la vivencia del proceso migratorio para identificarlo como tal y ubicar a las mujeres en el espectro de posibilidades que se generan dependiendo de las condiciones de vida en las que se quedan y el tiempo de ausencia de los cónyuges. De esta manera, pude dar cuenta del sinfín de situaciones que las mujeres esposas de migrantes enfrentan, pero que la respuesta concreta que cada una de ellas ponga en marcha va a estar ligada a su cotidianidad, dadas sus condiciones de vida, y al uso de redes de apoyo y control. Es preciso también señalar que la gama de posibilidades para sus respuestas están delineadas por el marco cultural al que pertenecen, razón por la cual, fue importante trazar las especificidades de esta comunidad purépecha que vive la migración cotidianamente.

En un esfuerzo por aproximarse a la complejidad del proceso migratorio y sus repercusiones, en la relación entre migración masculina y participación en los espacios públicos de las mujeres esposas de migrantes, existen varias dimensiones abordadas y se sostiene que la construcción social de las relaciones de género implica contradicciones y conflicto. Retomaré a continuación estos elementos en función de algunas paradojas halladas.

Empobrecimiento del hogar para salir de la pobreza

Al indagar sobre los móviles de la ausencia de los esposos las mujeres señalaron que a causa de las condiciones de pobreza en la que viven, sus esposos se aventuraron “al otro lado” para resolver las necesidades materiales de su familia. Sin embargo, los datos empíricos mostrados en este estudio sostienen que paradójicamente al mismo tiempo que la migración surge como una estrategia para salir de la pobreza, desde la emigración del esposo, el hogar se queda sin uno de los ingresos –si no el único- con el que contaba. Por esta razón, el hogar del migrante atraviesa un mayor empobrecimiento porque para financiar su salida la familia tiene que endeudarse y mientras logra cruzar

la frontera, conseguir trabajo y enviar dinero, las mujeres esposas de migrantes se ven ante el reto de resolver las necesidades diarias de manutención del hogar. Como lo menciona Marroni (2000) existe la confluencia dentro del mismo proceso de una situación de pobreza y una estrategia de lucha contra ella que produce un mayor empobrecimiento, aún cuando éste sea temporal en el mejor de los casos.

La ausencia del esposo crea las condiciones para que las mujeres recurran a sus redes sociales, de manera que se establece una cohesión que envuelve incluso a los miembros ausentes. Son estas redes las que sostienen la migración, hacen posible la salida del cónyuge y dan soporte a las mujeres. Sin embargo, estas redes sociales también implican una tensión en la relación con los familiares, pues el velar por las percepciones colectivas de ser mujeres sin hombre restringe el campo de acción de las mujeres. Es importante romper con las concepciones armoniosas de las relaciones sociales, pues si bien éstas entretejen el soporte de las mujeres esposas de migrantes, también limitan las respuestas de las mujeres pues están en juego relaciones jerárquicas en función del género y la generación. Por esto, una de las respuestas encontradas ante la ausencia y el empobrecimiento repentino de la unidad doméstica fue el endeudamiento, pedir prestado a los familiares o vecinos, pero mientras más tiempo tarda el cónyuge en enviar las remesas, los recursos y las redes se van reduciendo. Es por esto que muchas mujeres buscan trabajos extradomésticos que les permitan ser el sostén económico -temporal o permanente- de la familia, convirtiéndolas en jefas de hogar de facto.

Entonces, dentro de un mismo proceso se hacen evidentes las estrategias de los hogares para resolver sus necesidades, dentro de las cuales la migración es una estrategia que implica un alto riesgo, el cual sigue siendo justificado por la posible rapidez de los beneficios económicos. Estamos ante una medida para reducir la pobreza, aún cuando ésta implique agudizarla –al menos temporalmente-. Así también lo reconoce Marroni (2000: 103) en su estudio en Atlixco al mencionar que el análisis de los procesos migratorios bajo una perspectiva de género permite explicar las contradicciones observadas en

la obtención de logros para el grupo familiar a expensas de algunos de sus miembros, en este caso las mujeres.

Subvaloración del trabajo generador de ingresos

Esta situación de empobrecimiento paulatino del hogar de migrante propicia que las mujeres esposas de migrantes accedan a –y muchas veces generen– trabajos remunerados. Aún cuando al preguntarles sobre sus labores muchas parecen asentir que la ausencia del cónyuge no implica una transformación en sus actividades, al remitirnos a la observación de las prácticas concretas de las mujeres encontramos que sí se registran modificaciones progresivas en varias tareas que antes de la emigración de su cónyuge no realizaban. Sin embargo, ellas no reconocen estos cambios, ni se conciben a sí mismas como protagonistas de dichos cambios, pues la vigilancia social puede sancionar dichas modificaciones.

Las mujeres no trabajan para maximizar los ingresos del hogar; al contrario, aún si son ellas las proveedoras principales del hogar, existe la percepción por parte de ellas mismas y de la comunidad en general, que su trabajo es una labor secundaria que acompaña la actividad de su esposo. Además, coincido con los hallazgos de Marroni (2000) en los que las mujeres se incorporan a actividades productivas de manera desfavorable y se integran a los mercados de trabajo segmentados con altos niveles de explotación.

Al igual que en muchas investigaciones, este estudio nos arroja pistas para sugerir que la migración masculina intensifica las labores de la mujer (Kanaiaupuni, 2000). Así también lo sugiere Marroni (2000) cuando indagaba sobre las nuevas cargas de trabajo de las mujeres en las comunidades de origen, a lo cual respondían que preferían que sus esposos estén en la comunidad porque se encargan de algunas tareas. Las labores de la mujer siguen sin ser reconocidas, aún cuando sea ella quien sostiene a la familia e inclusive, en muchos momentos sostiene la migración del cónyuge.

Entonces, se hace evidente que el trabajo remunerado que las mujeres realizan fuera del entorno doméstico no es reconocido ni valorado; incluso ellas

mismas muestran cómo su construcción social, en función de la conyugalidad y la maternidad, justifican en qué ocasiones se priorizan las tareas de cuidado de los hijos y en qué otras situaciones responden como esposas.

Jefas de hogar de facto pero sin autoridad

Las mujeres esposas de migrantes que se convierten en jefas de familia y proveedoras del hogar, no son investidas de la autoridad del padre de familia, aún cuando desempeñen dicha función. A partir de la información recolectada, esta falta de autoridad responde a la construcción de las relaciones de género en la que se desenvuelven los hombres y mujeres protagonistas de los procesos migratorios. Es decir, la madre esposa no cuenta con el reconocimiento social que tiene el padre, aún si ésta realiza actividades similares. El imaginario de la feminidad, en el caso particular de este estudio para la comunidad purépecha de Angahuan, las adscribe al espacio privado y a las actividades domésticas. Entonces, si bien su ingreso puede ser el sostén de la unidad doméstica, éste no le otorga el estatus de máximo mandato frente a sus hijos/hijas.

Así también lo reconoce Mummert (1990) cuando expresa que las mujeres de migrantes asumen la responsabilidad de la jefatura del hogar de facto, sin sortear el domino patriarcal que se manifiesta en las comunidades de migrantes. Es preciso advertir que la jefatura femenina se inscribe en la coexistencia de relaciones de solidaridad y confrontación, por lo que el conflicto entre intereses comunes e individuales pone de manifiesto el carácter contradictorio del grupo doméstico sobre la base de relaciones jerárquicas y de poder. Estas puntualizaciones hechas por González de la Rocha (1993) en su estudio en los Altos de Jalisco, si bien éste es un contexto étnico distinto al de Angahuan, rescata a los actores sociales y a las relaciones desiguales que con base en el género se establecen entre hombres y mujeres protagonistas de los procesos migratorios.

La condición de haber asumido la jefatura de la unidad doméstica ha ido modificando el terreno para que poco a poco las mujeres se vayan involucrando en espacios públicos que tienen relación directa con la

organización de cargos formales, pero que van diluyendo las fronteras entre la configuración de los espacios a partir de los ámbitos de la vida cotidiana. Posiblemente esta nueva posición de las mujeres dentro de la organización doméstica, aún sin ser reconocida en términos de autoridad, contribuyen a la supervivencia económica y social de las familias de migrantes. Al igual que en las conclusiones presentadas por Zárate (2000) para las comunidades michoacanas de Ixtaro, Zirahuén y la Colonia Comunal Emiliano Zapata, el efecto acumulativo de estas nuevas experiencias de las mujeres podrían percibirse como nuevas formas de identidad femenina.

Contrariamente a una de las tesis formuladas por Gonzáles de la Rocha (1993) en el caso de los rancheros de Jalisco en la que se argumenta una delegación del poder -con el fin de que el grupo doméstico pueda seguir existiendo- por parte de los hombres que se van hacia las mujeres que se quedan; el trabajo de campo en Angahuan mostró que aún si se delega el poder -a pesar de haber sido enunciado por las mujeres de Angahuan en las entrevistas- éste no es el mismo. Es decir, así como lo expresan las mujeres al ser ellas las jefas de hogar, la constante presencia en la ausencia del padre no rompe con los códigos de obediencia y autoridad, y aunque la mujer encabece dicho papel, no se la inviste de la misma autoridad o poder.

Control social y autocontrol

En los relatos de las mujeres entrevistadas es evidente el control social sobre las mujeres esposas de migrantes. El temor permanente a la vigilancia de los parientes, de los vecinos, de la comunidad en general y al chisme que pueda llegar a oídos de sus cónyuges, exacerba la presión que sienten al tener que comportarse como mujeres sin hombre en una comunidad en la que su existencia social está mediada por su vínculo a un hombre.

Las mujeres esposas de migrantes de Angahuan viven perpetuamente en la indefinición, tanto para ellas como para la comunidad, esta constante incertidumbre las obliga a responder con mayor asiduidad que en presencia de su esposo a los mandatos de la conyugalidad y la maternidad; y ahora aprender a ser mujeres esposas de migrantes al compás de la espera. Así

también lo reconoce Fagetti en San Miguel Acuexcomac, Puebla cuando menciona que las mujeres están “eternamente en la espera de que el marido regrese y su vida vuelva a la normalidad. Viven en la ambigüedad: son casadas, pero no tienen un marido que estando a su lado, o aunque a la distancia las respalde, las proteja, las ayude. Tampoco son viudas. El vínculo matrimonial no se ha disuelto ni pueden llorar al esposo difunto. No pueden volver a casarse o dedicarse únicamente a los hijos, vivir del recuerdo del compañero desaparecido prematuramente. Por el contrario, se sienten observadas, juzgadas, avergonzadas, atadas a estar en su casa como buenas mujeres, aconsejadas de vez en cuando por algún pariente o vecino a que no pierda las esperanzas: sí va a venir, tú quédate aquí en tu casa donde él te dejó, te dejó en la casa, no te dejó en la calle, en largo tiempo va a venir, va a llegar a tiempo que se va a acordar de sus hijos o se va a acordar de ti” (Fagetti, 2000: 133)).

El compás de espera de las esposas de migrantes les recuerda que su lugar es en la casa. El cumplimiento de este mandato está vigilado por la comunidad, pero además está tan interiorizado en las mujeres que ellas mismas se limitan y evitan encontrarse en situaciones en las que den de qué hablar. Mercedes dice: *“yo no estoy así que digamos a gusto porque el no está, me siento mucho más presionada, no puedo salir, siempre estoy con ese temor o con esas dudas de que a lo mejor alguien le va a contar algo que ni siquiera es cierto y al rato tengamos problemas”*. Al igual que los relatos de Marroni (2000) en Atlixco, Puebla, encuentro que el control social que se ejerce sobre las mujeres muestra las vivencias de mujeres concretas y da cuenta de la interiorización de la normatividad social en función del género y la cultura.

Reconocimiento individual y social

La manera en que las mujeres esposas de migrantes enfrentan la ausencia del cónyuge está moldeada por las relaciones sociales que enmarcan su desenvolvimiento tanto al interior del hogar como fuera de él. Asistimos a un ordenamiento de género que delinea las relaciones y los espacios, de manera que existe una coherencia entre los imaginarios y las actividades concretas de

los individuos; es decir, nos percibimos como tales a partir de la denominación de lo que los otros hacen de nosotros.

En esta medida, la toma de decisiones no es una tarea fácil para las mujeres; su socialización ha estado encaminada a obedecer órdenes y mandatos, por lo que es complejo que automáticamente estén dispuestas y seguras de tomar decisiones. Sin embargo, hay ciertas circunstancias en las que deben hacerlo. El carácter exploratorio del estudio y del trabajo de campo me permitió apreciar en las entrevistas que las iniciativas que toman las mujeres permanecen en un campo de decisiones sin potencial transformador. Es decir, estas decisiones se mantienen en los campos privilegiados de acción de las mujeres, como es el espacio privado, y pocas veces se proyectan hacia fuera del hogar. Aunque todas las entrevistadas en algún momento señalaron tomar decisiones de facto, no siempre hay una concordancia de reconocimiento de estas decisiones ni por ellas mismas ni por la sociedad en su conjunto.

Existen situaciones prácticas muy concretas, tales como conducir un coche para llegar hasta el poblado más cercano, y es en este momento en el que las mujeres deben recurrir a sus redes de parentesco, o en su defecto contratar los servicios de un chofer, arriesgándose a que se hable de ellas por esta situación: Mercedes sostiene que *“pues ahora es muy difícil decidir todo, o sea, tener que ir por mercancía, decidir de los niños alguna enfermedad, así cosas que antes parecían que no tenían mucha importancia, pero pues sí son muy importantes”*..

Asimismo, la integración a los mercados de trabajo por parte de las mujeres sigue siendo sesgada sexualmente al percibir un salario menor o al no poder acceder a todos los puestos de trabajo, no obstante, se desarrollan en los mundos públicos y de alguna manera llegan a asumir decisiones como jefas de hogar de facto (Marroni, 2000).

En este sentido, las estrategias de participación en los espacios públicos que adoptan las mujeres que se quedan, si bien son una iniciativa de supervivencia ante la crisis producida por la ausencia de sus cónyuges,

también puede ser entendida en términos de una resistencia ante la gama de opciones que la estructura social y cultural avala, en tanto que apropiación subjetiva de la realidad concreta como mujeres empobrecidas y jefas de hogar de facto.

La distancia sí marca una diferencia para la acción de las mujeres; aunque tal vez no es interiorizada por ellas, pero al tener un espacio físico de por medio, se atreven a optar por algo que ellas consideran apropiado a pesar de la reacción del cónyuge.

Ser mujer de migrante

Las vidas de Mercedes, Elena y Dolores, pero también la de Leonarda como paradigma simbólico de las mujeres purépechas de Angahuan narrado en la introducción, están marcadas por el compás de espera, mientras reciben noticias de sus familiares que están “al otro” lado. Pero mientras tanto, sus inquietudes comunes al reconocerse como mujeres de migrantes las está llevando a reinventarse a sí mismas y a su entorno. Así también lo describe Zárate (2000) al estudiar tres comunidades michoacanas que experimentan procesos migratorios diferenciados y complejos, que a primera vista presentan cambios que no parecerían ser sustantivos, pero que dibujan en términos generales un proceso de afirmación en términos de dignidad y autovaloración, o lo que he reconocido en este estudio como reinventarse.

En esta medida, el Comité de Migración puede ser una manera de enfrentar colectivamente una situación concreta. Aunque para que este Comité sea una postura contundente de participación social de las mujeres hay un largo trecho aún por caminar, éste parece sentar los primeros indicios sobre el planteamiento de las repercusiones o consecuencias de la movilidad masculina como un “problema público” *que necesita de soluciones colectivas* recurriendo a las redes sociales que enmarcan la estructura social indígena y rural. En este sentido, podría plantearse como una apuesta por la desfamiliarización de las respuestas a los efectos de las migraciones, más allá de las redes sociales inmediatas; pues el hecho mismo de haber generado un espacio de diálogo y

de compartir sus vivencias, abre una puerta y un horizonte para proponer formas colectivas de enfrentar la ausencia.

Líneas futuras de investigación

Este estudio exploratorio tiene la intención de plantear ciertos hallazgos que deberán ser analizados a mayor profundidad. Mi eje central ha sido la participación de las mujeres esposas de migrantes en los espacios públicos, no obstante, el escenario de las comunidades de origen nos ofrece un sinfín de elementos que deberán ser analizados en futuras investigaciones.

Es preciso seguir indagando en torno a los distintos escenarios –nuevos espacios de resignificación de lo femenino y masculino- que se les presentan a las mujeres esposas de migrantes durante la ausencia de sus esposos, la posibilidad de reinventarse a sí mismas dentro del contexto de incertidumbre que implica la migración para “las que se quedan”. Sostengo que la manera en que se producen cambios en las prácticas sociales de las mujeres indígenas en ausencia de sus esposos, puede propiciar que éstas se vayan resignificando a sí mismas y a sus representaciones culturales.

La centralidad de estudios en entornos étnicos y migrantes hace visible la tensión exacerbada por mantener las tradiciones ancestrales y las nuevas adaptaciones de las prácticas cotidianas en las relaciones de género y familiares. Acercarse al proceso migratorio con una mirada novedosa hace posible identificar algunos de los significados de pequeños segmentos de la población femenina mexicana que permanece al compás de espera en sus comunidades de origen al ser mujeres esposas de migrantes. Es por estas razones que advierto la necesidad de realizar estudios comparados en los que se haga hincapié en los contextos culturales que moldean dichos procesos migratorios.

Asimismo, es preciso realizar novedosas correlaciones de temáticas que se abordan tangencialmente, pero que la relación directa entre dos o más materias amplía las alternativas para explorar. Tal es el caso de la vinculación

entre pobreza, migración y familia, migración y subjetividad femenina/masculina, migración y cambio cultural, entre otros.

Por otra parte, es importante también señalar la trascendencia de buscar variadas rutas teórico – metodológicas para el estudio de las repercusiones de los procesos migratorios tanto para los que se van como para los que se quedan, pues la temática en sí implica un grado de dificultad para generar datos. En este sentido, el rescatar la voz de los protagonistas de los procesos migratorios requiere de recursos analíticos ingeniosos que se acerquen a las paradojas y tensiones experimentadas tanto por los migrantes como por los no migrantes. Si bien el universo de estudio fue dibujado con base en ciertas características comunes a todas las entrevistadas, no fue una muestra aleatoria. Es preciso seguir indagando sobre otros segmentos de la población que den cuenta de la variedad de repercusiones y respuestas a los procesos migratorios, y que den cuenta de los rostros humanos que están involucrados.

“Mujeres esposas de migrantes y su participación en los espacios públicos. El caso de la comunidad indígena purépecha de Ahangahuan – Michoacán – México” fue el medio para adentrarme en un México con rostro de mujer indígena y fue la posibilidad de encontrarme con gestoras de nuevas formas de *hacerse mujer*, tal y como Simone de Beauvoir sostiene. Las vivencias cotidianas marcadas por el compás de la ausencia del cónyuge ponen al descubierto la red de sendas, que aunque intransitadas, ahora surgen como posibilidad. Aprender a ser mujeres esposas de migrantes implica reconocer múltiples factores que, concatenados, permiten apuntar la presencia de cambios importantes y también de permanencias y continuidades en la vida de las mujeres purépechas y su percepción identitaria.

BIBLIOGRAFÍA

- Aguirre, Irma; Dalia Barrera y Alejandra Massolo (2005), *Manual hacia un diagnóstico sobre la situación de las mujeres en el municipio con enfoque de género*, México, GIMTRAP/INDESOL.
- Anderson, Warren (2002), “La migración púrupecha en la región del oeste medio de Estados Unidos: historia y tendencias actuales”, en: *Indígenas mexicanos migrantes en Estados Unidos: construyendo puentes entre investigadores y líderes comunitarios*, Santa Cruz, Latin American and Latino Studies Department (LALS) – University of California. Consultado el: 14 de marzo de 2007: URL: www.lals.ucsc.edu/conference
- Arias, Patricia (2003), “Tres microhistorias del trabajo femenino en el campo”, en: Heather Fowler – Salamini y Mary Kay Vaughan (eds.), *Mujeres del campo mexicano 1850 – 1990*, México, Colegio de Michoacán – Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades – Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, pp. 245 – 272.
- Ariza, Marina (2004), “Obreras, sirvientas y prostitutas: globalización, familia y mercados de trabajo en República Dominicana”, en: *Estudios Sociológicos*, v. 24, no. 71, México, El Colegio de México, Centro de Estudios Sociológicos, pp. 463 – 490.
- ----- (2000), *Ya no soy la que dejé atrás: mujeres migrantes en República Dominicana*, México, Instituto de Investigaciones Sociales: Plaza y Valdez.
- ----- (1997), *Migración, trabajo y género: la migración femenina en República Dominicana, una aproximación macro y micro social*, México, El Colegio de México, Centro de Estudios Sociológicos.
- Arizpe, Lourdes (1978), *Migración, etnicismo y cambio económico: un estudio sobre migrantes campesinos a la ciudad de México*, México, El Colegio de México.

- ----- (1975), *Indígenas en la ciudad de México: el caso de las "Marías"*, México, Secretaría de Educación Pública.
- Asakura, Hiroko (2005), *Cambios y continuidades: el empoderamiento de las mujeres mixtecas en la sexualidad y la maternidad en el contexto migratorio transnacional*, Tesis doctoral en Antropología, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social – CIESAS.
- Banco de México, (2001), Informe anual, Consultado el: 30 de mayo de 2007. URL: <http://www.banxico.org.mx/publicadorFileDownload/download?documentId={6C3FFA9D-C2BC-EDAC-1081-E0EF4FB9F1D2}>
- Barrera, Dalia y Cristina Oehmichen (2000), *Migración y relaciones de género en México*, México, GIMTRAP – UNAM/IIA.
- Bartolomé, Miguel Alberto (1997), *Gente de costumbre y gente de razón: las identidades étnicas en México*, México, Instituto Nacional Indigenista/Ediciones Siglo Veintiuno.
- Beck, Ulrich y Elizabeth Beck-Gernsheim (1998), *El normal caos de amor. Las nuevas formas de relación amorosa*, España, Paidós.
- Bodoque, Yolanda (2001), "Tiempo biológico y tiempo social. Aproximación al análisis del ciclo de vida de las mujeres", en: *Gazeta de Antropología*, Núm. 17, Texto 17 – 12, Murcia, Universidad de San Antonio. Consultado el 15 de mayo de 2007. URL: http://www.ugr.es/~pwlac/G17_12Yolanda_Bodoque_Puerta.html
- Bonfil Sánchez, Paloma (2004); "¿Obedecer callando o mandar obedeciendo? La conquista de la palabra entre lideresas indígenas"; en: *Revista México Indígena No. 5*, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas. Consultado el 13 de marzo de 2007. URL: http://www.cdi.gob.mx/index.php?id_seccion=613
- ----- (2003); "Entre la reclusión y la exclusión. La discriminación diferenciada contra las mujeres indígenas", en: Paloma Bonfil y Elvia Rosa Martínez (coord.); *Diagnóstico de la discriminación hacia las mujeres indígenas*; México; Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas – Colección Mujeres Indígenas, pp. 7 – 18.

- ----- (2002); “Las mujeres indígenas y su participación política: un movimiento contra la desmemoria y la injusticia”; en: Dalia Barrera Bassols (comp.); *Participación política de las mujeres y gobiernos locales en México*; México; Gimtrap, pp. 67 – 98.
- Bourdieu, Pierre (1991), *El sentido práctico*, España; Taurus Humanidades.
- Boruchoff, Judith (1999), “Equipaje cultural: objetos, identidad y transnacionalismo en Guerrero y Chicago”, en: Gail Mummert (Ed.), *Fronteras Fragmentadas*, México, El Colegio de Michoacán y Centro de Investigación y Desarrollo del Estado de Michoacán, pp. 499 – 518.
- Castañeda, Patricia (2000), “Conyugalidad y violencia: reflexiones sobre el ejercicio del derecho femenino a la denuncia legal en una localidad de migrantes”, en: Leigh Binford y María Eugenia D´Aubeterre (eds.), *Conflictos migratorios transnacionales y respuestas comunitarias*, Puebla, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades – BUAP, pp. 97 – 114.
- Castles, Stephen y Mark Millar (2004), Introducción y Conclusión, “La migración en la época posterior a la Guerra Fría”, en: Stephen Castles y Mark Millar, *La era de la migración: movimientos internacionales de población en el mundo moderno*, México, Primera edición en español, H. Cámara de Diputados, LIX Legislatura – Universidad Autónoma de Zacatecas – Secretaría de Gobernación – Instituto Nacional de Migración – Fundación Colosio – Miguel Ángel Porrúa, p. 11 – 32 y 337 – 351.
- Chartier, Roger (1992), “El mundo como representación”, en: *El mundo como representación. Historia cultural: entre práctica y representación*, Barcelona, Gedisa, p. 45 – 62
- Consejo Nacional de Población, Información estadística, Estimaciones de CONAPO con base al XII Censo General de Población y Vivienda 2000. Consultado el 14 de marzo de 2007. URL: <http://www.conapo.gob.mx/est/>
- Consejo Nacional de Población, Información estadística, Índice de marginación. Consultado en: 19 de marzo de 2007. URL: <http://www.conapo.gob.mx/publicaciones/indices/pdfs/001.pdf>

- Conapo (2000), Clasificación de localidades de México según grado de presencia indígena, Consultado en 19 de marzo de 2007. URL: <http://www.conapo.gob.mx/publicaciones/indice2005.htm>
- D'Aubeterre Buznego, María Eugenia (2005), "Género y ciudadanía en una comunidad de transmigrantes del estado de Puebla", en: *Estudios Sociológicos*, Vol. XXIII, núm. 67, enero – abril, México, El Colegio de México, pp. 185 – 216.
- ----- (2000), "Arbitraje y adjudicación de conflictos conyugales en una comunidad de transmigrantes originarios del estado de Puebla", en: Leigh Binford y María Eugenia D'Aubeterre (eds.), *Conflictos migratorios transnacionales y respuestas comunitarias*, Puebla, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades – BUAP, pp. 115 – 135.
- ----- (2000), *El pago de la novia: matrimonio, vida conyugal y prácticas transnacionales en San Miguel Acuexcomac, Puebla, Zamora*, El Colegio de Michoacán – Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
- De Barbieri, Teresita (1991), "Los ámbitos de acción de las mujeres", en: *Revista Mexicana de Sociología*, Volumen 53, Año LIII, Número 1, enero – marzo, México, Instituto de Investigaciones Sociales, IIS – UNAM, p. 203 – 224.
- De Keijzer, Benno (2000), "Paternidad y transición de género" en: Norma Fuller (editora), *Paternidades en América Latina*, Perú, Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, pp. 215 - 240.
- De la Peña, Guillermo; Thierry Linck; Jaime Espín y Jesús Tapia (1987), "Algunos temas y problemas en la antropología social del área purhépecha", en: Guillermo de la Peña (comp.), *Antropología social de la región purhépecha*, México, El Colegio de Michoacán – Gobierno del Estado de Michoacán, pp. 31 – 66.
- Denzin, Norman e Yvonne S. Lincoln (1994); "Entering the Field of Qualitative Research", en: Norman Denzin e Yvonne S. Lincoln (eds.); *Handbook of Qualitative Research*; Thousand Oaks, California: Sage; pp. 1 – 17.

-
- De Oliveira, Orlandina y Marielle Pepin (2000), “Rupturas culturales en los relatos autobiográficos de mujeres que migran del campo a la ciudad”, en: *Revista Mexicana de Sociología*, num. 1, vol. 62, enero – marzo, pp. 123 – 143.
 - Donato, Katherine; Donna Gabaccia; Jennifer Holdaway; Martin Manalansan; Patricia Pessar (2006) “A Glass Half Full? Gender in Migration Studies”, en: *International Migration Review*, Volume 40 Number 1, Center for Migration Studies of New York, pp. 3–26.
 - Fagetti, Antonella (2000); “ Mujeres abandonadas: desafíos y vivencias”; en: Dalia Barrera y Cristina Oehmichen (edts.), *Migración y relaciones de género en México*, México, GIMTRAP – UNAM/IIA; pp. 119 – 134.
 - Fernández-Ruiz, Guillermo (2003), “Crónica sincrónica de la migración michoacana”, en: Gustavo López Castro, *Diáspora Michoacana*, Zamora, El Colegio de Michoacán – Gobierno del Estado de Michoacán, pp. 33 – 68.
 - Fonseca, Omar y Lilia Moreno (1988), “Consideraciones histórico-sociales de la migración de trabajadores michoacanos a los Estados Unidos de América: El caso de Jaripo”, en: Gustavo López Castro (Ed.), *Migración en el occidente de México*, México, El Colegio de Michoacán, pp. 65 – 84.
 - Freyermuth, Graciela (2003), *Las mujeres de humo. Morir en Chenalhó. Género, etnia y generación, factores constitutivos del riesgo durante la maternidad*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social – Instituto Nacional de las Mujeres – Comité por una maternidad sin riesgos en Chiapas.
 - Fuller, Norma (2000), *Paternidades en América Latina*, Perú, Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial.
 - ----- (1993), *Dilemas de la feminidad: mujeres de clase media en el Perú*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial.
 - García, Sandra (2004), “Migración, mujeres y estrategias de sobrevivencia en dos comunidades zacatecanas”, en: Blanca Suárez y Emma Zapata (coords.), *Remesas: milagros y mucho más realizan las mujeres indígenas y campesinas*, Volumen I, México, GIMTRAP, p. 463 – 494.

- Geertz, Clifford (2003), "Descripción densa: hacia una teoría interpretativa de la cultura", en: Clifford Geertz, *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa, pp. 19 – 40.
- Goldring, Luin (1992), "La migración México – EUA y la transnacionalización del espacio político y social: perspectivas desde el México rural", en: *Estudios Sociológicos*, Vol. X, núm. 29, mayo – agosto, México, El Colegio de México, pp. 315 – 340.
- González de la Rocha, Mercedes (1986), *Los recursos de la pobreza: hogares urbanos, supervivencia y reproducción*, Guadalajara, El Colegio de Jalisco.
- ----- (1993); "El poder de la ausencia: mujeres y migración en una comunidad de los Altos de Jalisco"; en: Jesús Tapia Santamaría (coord.); *Las realidades regionales de la crisis nacional*; Zamora – Michoacán; El Colegio de Michoacán; pp. 317 – 342.
- González y González, Luís (2001), "Siete etapas de la migración México – Estados Unidos", en: Álvaro Ochoa Serrano (coord.), *...Y nos volvemos a encontrar*, México, El Colegio de Michoacán – Centro de Investigación y Desarrollo del Estado de Michoacán, pp. 15 – 20.
- González, Soledad (1998), "La comunidad campesina de raíz indígena en el siglo XX: el caso de Xalatlaco", en: Luis Sobrino, *Historia general del Estado de México*, Vol. 6, De la Revolución a 1990, Toluca, Gobierno del Estado de México/El Colegio Mexiquense.
- Giddens, Anthony (1992), *La transformación de la intimidad. Sexualidad, amor y erotismo en las sociedades modernas*, Madrid, Colección Teorema, Serie Mayor, Ediciones Cátedra.
- Gusfield, Joseph (1989), "Constructing the ownership of social problems: fun and profit in the welfare State", en: *Social Problems*, vol. 36, num. 5, diciembre, pp. 431 – 441.
- Herrera, Gioconda (2005), "Mujeres ecuatorianas en las cadenas globales del cuidado", en: Gioconda Herrera, María Cristina Carrillo y Alicia Torres (eds.), *La migración ecuatoriana: transnacionalismo, redes e identidades*, Quito, FLACSO – Plan Migración, Comunicación y Desarrollo, pp. 281 – 304.

- Hondagneu-Sotelo, Pierrete (1994), *Gendered transitions: Mexican Experiences of Immigration*, Berkeley, University of California Press.
- Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática, Información Estadística, Dinámica de la Población, Migración. Consultado el: 14 de marzo de 2007. URL: <http://www.inegi.gob.mx/est/contenidos/espanol/rutinas/ept.asp?t=mpob61&c=3238>
- Iszaevich, Abraham (1988), "Migración campesina del Valle de Oaxaca", en: Gustavo López Castro (Ed.), *Migración en el occidente de México*, México, El Colegio de Michoacán, pp. 187 – 199.
- Jodelet, Denise (2000), Representaciones sociales: contribución a un saber sociocultural sin fronteras, en: Jodelet Denise y Guerrero A., *Develando la Cultura: estudios en representaciones sociales*, UNAM – Facultad de Psicología, México, p. 7 – 30
- Kanaiaupuni, Shawn Malia (2000), *Sustaining Families and Communities: Nonmigrant Women and Mexico-U.S. Migration Processes*, Working Paper No. 2000-13, Wisconsin, Center for Demography and Ecology University of Wisconsin-Madison. Consultado el 13 de agosto de 2007. En URL: <http://www.ssc.wisc.edu/cde/cdewp/2000-13.pdf>
- Lagarde, Marcela (2003), *Los cautiverios de las mujeres: madresposas, monjas, putas, presas y locas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Lessard, David, (1984), *Agrarianism and Nationalism: Mexico and the Bracero Program, 1942 – 1947*, Ann Arbor – Michigan, University Microfilms International - Tulane University.
- Lévi-Strauss, Claude (1974), *Lévi-Strauss. Presentación y antología de textos*, Catherine Backés-Clément, traducción Margarita Latorre, Título original: Claude Lévi-Strauss ou la structure et le malheur, Barcelona, Editorial Anagrama.
- Lindstrom, David (2004), "Oportunidades económicas locales y riesgos competitivos de la migración interna y hacia Estados Unidos en Zacatecas, México", en: Manuel Ángel Castillo y Jorge Santibáñez (coords.), *Nuevas tendencias y nuevos desafíos de la migración internacional. Memorias del*

seminario permanente sobre migración internacional, Volumen I, México, El Colegio de la Frontera Norte – Sociedad Mexicana de Demografía – El Colegio de México, p. 197 – 243.

- López Castro, Gustavo (2003), “Diásporas, circulación y movilidad: notas desde Michoacán”, en: Gustavo López Castro, *Diáspora Michoacana*, Zamora, El Colegio de Michoacán – Gobierno del Estado de Michoacán, pp. 19 – 31.
- Mahler, Sarah y Patricia Pessar (2001), “Gender and Transnational Migration. Paper given to the conference”, en: *Transnational Migration: Comparative Perspectives*, 30 de junio – 1 de Julio 2001, Princeton University.
- Marroni, María da Gloria (2000), “El siempre me ha dejado con los chiquitos y se ha llevado a los grandes... Ajustes y desajustes familiares de la migración”, en: Dalia Barrera y Cristina Oehmichen (eds.), *Migración y relaciones de género en México*, México, GIMTRAP – UNAM/IIA; pp. 87 – 117.
- Martínez Legaria, Leticia (2004), “Lo intangible de la migración y la visibilidad de las mujeres en el campo. Una experiencia con mujeres de comunidades mixtecas en Oaxaca (Zaragoza y Guadalupe Miramar, Yacuiti)”, en: Blanca Suárez y Emma Zapata, *Remesas: milagros y mucho más realizan las mujeres indígenas y campesinas*, México, Serie Pensa, Gimtrap, pp. 369 – 405.
- Martínez, Beatriz (2000), *Género, empoderamiento y sustentabilidad: una experiencia de microempresa artesana de mujeres indígenas*, México, Gimtrap.
- Massey, Douglas, et. al. (1993), “Theories of international migration: a review and appraisal”, en: *Population and Development Review*, Volumen. 19, Número 3, Septiembre, p. 431 – 466.
- Massolo, Alejandra (2007), *Participación de las mujeres en los asuntos públicos municipales: un desafío de la política pública local*, Córdoba, Ayuntamiento de Córdoba, Año Europeo de la Igualdad. Consultado el 30 de marzo de 2007 URL: <http://singenerodedudas.com/Documenta/PonenciaMassoloAyuntaCordoba.pdf>

- Mendoza, Cristóbal (2003), “Aspectos territoriales de la migración de michoacanos en los noventa”, en: Gustavo López Castro, *Diáspora Michoacana*, Zamora, El Colegio de Michoacán – Gobierno del Estado de Michoacán, pp. 91 – 110.
- Millán, Saúl y Julieta Valle (2000), “Estructura social y organización comunitaria”, en: *Proyecto etnografía de las regiones indígenas de México en el nuevo milenio*, México, Coordinación Nacional de Antropología, Instituto Nacional de Antropología e Historia. Consultado el: 26 de marzo de 2007. URL: <http://www.etnografia.inah.gob.mx/pdf/Linea1.pdf>
- Moore, Henrietta (1988), *Feminism and Anthropology*, Cambridge, Polity Press.
- Monzón, Cristina (1997), “Introducción a la lengua y cultura tarascas”, en: Ángel López García y Julio Calvo Pérez (eds.), *De acá para allá: lenguas y culturas amerindias*, México, El Colegio de Michoacán, Universitat de Valencia, Departament de Teoria dels Llenguatges; pp. 3 – 94.
- Mummert, Gail (2003), “Dilemas familiares en un Michoacán de migrantes”, en: Gustavo López Castro, *Diáspora Michoacana*, Zamora, El Colegio de Michoacán – Gobierno del Estado de Michoacán, pp. 113 – 145.
- ----- (2003), “Del metate al destape: trabajo asalariado y renegociación de espacios y relaciones de género”, en: Heather Fowler – Salamini y Mary Kay Vaughan (eds.), *Mujeres del campo mexicano 1850 – 1990*, México, Colegio de Michoacán – Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades, pp. 295 – 322.
- ----- (1999), “Juntos o despartados: migración transnacional y la fundación del hogar”, en: *Fronteras Fragmentadas*, México, El Colegio de Michoacán y Centro de Investigación y Desarrollo del Estado de Michoacán, pp. 451 – 476.
- ----- (1988), “Mujeres migrantes y mujeres de migrantes de Michoacán: nuevos papeles para las que se quedan y para las que se van”, en: Thomas Calvo y Gustavo López, *Movimientos de población en el occidente de México*, México, El Colegio de Michoacán/CEMCA, pp. 281 – 297.

- Nemecio, Isabel y María de Lourdes Domínguez (2004), “Cuando los hombres se van al norte, ¿las mujeres participan? Participación económica, social y política de las mujeres indígenas de Xalpatlahuac, La Montaña de Guerrero”, en: Blanca Suárez y Emma Zapata, *Remesas: milagros y mucho más realizan las mujeres indígenas y campesinas*, México, Serie Pensa, Gimtrap, pp. 167 - 226.
- Nereida Pérez, Luz y Gail Mummert (1998), “Introducción: la construcción de identidades de género vista a través del prisma del trabajo femenino”, en: Gail Mummert y Luis Alfonso Ramírez (Eds.), *Rehaciendo las diferencias*, México, El Colegio de Michoacán/Universidad Autónoma de Yucatán, pp. 15 – 32.
- Ortner, Sherry (1979), “¿Es la mujer con respecto al hombre lo que la naturaleza con respecto a la cultura?”, en: Olivia Harris y Kate Young (Comps.), *Antropología y feminismo*, Barcelona, Editorial Anagrama, pp. 109-131.
- Pacheco Ladrón de Guevara, Lourdes (2003), “Mujeres indígenas, discriminación y usos y costumbres”, en: Paloma Bonfil y Elvia Rosa Martínez (coord.), *Diagnóstico de la discriminación hacia las mujeres indígenas*, México, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas – Colección Mujeres Indígenas, pp. 33 – 50.
- Padilla, Mario (2000), *Ciclo festivo y orden ceremonial: el sistema de cargos religiosos en San Pedro Ocumicho*, Zamora, El Colegio de Michoacán.
- Pateman, Carole (1995), *El contrato sexual*, Barcelona, Editorial Anthropos – Universidad Autónoma Metropolitana.
- Patrón, Pepi (2000), *Presencia social, ausencia política: espacios públicos y participación femenina*, Lima, Agenda Perú.
- Pauli, Julia (2007), “Que vivan mejor aparte: migración, estructura familiar y género en una comunidad del México central”, en: David Robichaux (comp.), *Familias mexicanas en transición. Unas miradas antropológicas*, México, Universidad Iberoamericana, pp. 87 – 116.

- Portes Alejandro, Luis Guarnizo y Patricia Landolt (2003), “El estudio del transnacionalismo: peligros latentes y promesas de un campo de investigación emergente”, en: Alejandro Portes, Luis Guarnizo y Patricia Landolt (coords.), *La globalización desde abajo: transnacionalismo inmigrante y desarrollo. La experiencia de Estados Unidos y América Latina*, México, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales – Sede México, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales – Secretaría General, Grupo Editorial Miguel Ángel Porrúa, pp. 15 – 44.
- Portes, Alejandro (1997), “An immigration theory for a new century: some problems and opportunities”, en: *International Migration Review*, Volumen 31, Número 4, Winter, p. 799 – 825.
- Pressat, Roland (1987), *Diccionario de Demografía*, Barcelona Oikos-Tau S.A. Ediciones, pp. 53.
- Riaño, Yvonne (2005), “Mujeres en movimiento hacia Europa: una revisión de la literatura de género y migración”, en: Maria da Gloria Marroni y Gloria Trinidad Salgado Mendoza, *La diáspora Latinoamericana: migración en un mundo globalizado*, México, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla / Institute of Developing Economies, Japan External Trade Organization, p. 207 – 239.
- Riquer, Florinda (1994), “Ámbito doméstico y participación social de las mujeres: El caso del Movimiento Popular de Pueblos y Colonias del Sur”, en: Vania Salles y Elsie McPhail (coords.), *Nuevos textos y renovados pretextos*, México, El Colegio de México, pp. 619 – 654.
- Rita Bravo, Fermín (2005), *Turismo, alternativa de desarrollo en la comunidad indígena de Santiago Angahuan, Michoacán*, Morelia, Universidad Michoacana de San Nicolás Hidalgo.
- Rodríguez Ramírez, Héctor, (2003), “Migración internacional y remesas en Michoacán”, Gustavo López Castro, *Diáspora Michoacana*, Zamora, El Colegio de Michoacán – Gobierno del Estado de Michoacán, pp. 195 – 221.
- Rodríguez, Verónica (2000), *Liderazgo femenino y los caminos de la mujer en Rancho Nuevo de la Democracia, Guerrero*, Tesis, México, Maestría en Desarrollo Rural, Universidad Autónoma Metropolitana – Xochimilco.

- Roth, Andrew; Manuel Sosa y Elizabeth Martínez (2004), "A nombre de la comunidad. Política étnica y reforma neoliberal en la Meseta P'urhépecha", en: Andrew Roth Seneff (ed.), *Recursos contenciosos. Ruralidad y reformas liberales en México*, Zamora, El Colegio de Michoacán; pp. 181 – 208.
- Rosas, Carolina (2006), *Varones al son de la migración. El papel de la migración internacional en la configuración de la-s masculinidad-es: estudio cualitativo en una localidad veracruzana y en Chicago*, tesis doctoral en estudios de población, México, Centro de Estudios Demográficos, Urbanos y Ambientales, El Colegio de México.
- Sánchez, Ángeles (2003), *Mujeres, maternidad y cambio. Prácticas reproductivas y experiencias maternas en la ciudad de México*, México, Universidad Autónoma de México – Universidad Autónoma Metropolitana Xochimilco.
- Sánchez, Rolando (2001), "La observación participante", en: María Luisa Tarrés (Coord.), *Observar, escuchar y comprender: sobre la tradición cualitativa en la investigación social*, México, FLACSO – COLMEX; pp. 97 - 131.
- Sarti, Cynthia (1993), "Familia y género en barrios populares de Brasil", en: Soledad González Montes, *Mujeres y relaciones de género en la antropología latinoamericana*, México, El Colegio de México, pp. 55 – 70.
- Scott, Joan (1988), "Women in The Making of the English Working Class", en: *Gender and the Politics of History*, New York, Columbia University Press, pp. 68-92.
- Scott, Joan; "On Language, Gender and Working-Class History". En: *Gender and the Politics of History*. Columbia University Press. New York, 1988, págs. 53-67.
- Secretaría de Relaciones Exteriores (1999), *Estudio Binacional México – Estados Unidos sobre Migración*, Volumen 7, México, SRE.
- Simmons, Alan (1991), "Explicando la migración: la teoría en la encrucijada", en: *Estudios Demográficos y Urbanos*, Volumen 6, Número 1, enero – abril, México, Centro de Estudios Demográficos y de Desarrollo Urbano, El Colegio de México, p. 5 – 31.

- Soto Bravo, Valente (1982), *Propuesta de un anteproyecto de educación purhépecha. Estudio comparativo de la educación confesional, oficial, familiar y comunitaria en Angahuan, Michoacán, México*, Instituto Nacional Indigenista, Etnolingüística, Cuadernos de información y divulgación para maestros bilingües.
- Suárez, Blanca y Emma Zapata (2004), “Ellos se van, ellas se quedan. Enfoques teóricos de la migración”, en: Blanca Suárez y Emma Zapata, *Remesas: milagros y mucho más realizan las mujeres indígenas y campesinas*, México, Serie Pensa, Gimtrap, pp. 15 – 70.
- Szasz, Ivonne (1999), “La perspectiva de género en el estudio de la migración femenina en México”, en: Brígida García (coord.), *Mujer, género y población en México*, México, El Colegio de México/Sociedad Mexicana de Demografía; pp. 197 – 210.
- Tarrés, María Luisa (1989), “Más allá de lo público y lo privado. Reflexiones sobre la participación social y política de las mujeres de clase media en Ciudad Satélite”, en: Orlandina de Oliveira (comp.), *Trabajo, poder y sexualidad*, México, PIEM – El Colegio de México; pp. 197 – 218.
- Tepichin Valle, Ana María, (2005), *Equidad de género y pobreza. Autonomía en beneficiarias del Programa Oportunidades. Estudio de caso*, México, Luna Quintana Editores – Instituto Nacional de Desarrollo Social.
- The American Community. Hispanics: 2004, United States Census Bureau. Consultado el: 14 de marzo de 2007. URL: <http://www.census.gov/prod/2007pubs/acs-03.pdf>
- Van Zantwijk, R.A.M. (1974), *Los servidores de los santos: la identidad social y cultural de una comunidad tarasca en México*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional Indigenista, Colección Presencias.
- Ventura Patiño, María del Carmen (2006), “Cambio y continuidad de El Cabildo indígena y prácticas comunales en el noroeste de la meseta purhépecha”, en: *Alteridades*, año 16, núm. 31, enero – junio, México, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa, División de Ciencias Sociales y Humanidades, Departamento de Sociología, pp. 89 – 105.

- Zárate Vidal, Margarita (2000), "Participación política, migración y mujer en Michoacán", en Dalia Barrera Bassols y Cristina Oehmichen Bazán (eds.), *Migración y relaciones de género en México*, México, Gimtrap/UNAM – IIA, pp. 135 – 155.
- Zimbalist Rosaldo, Michelle y Lamphere Louise (1983), *Woman, Culture, and Society*, California, Standford University.

ANEXOS

Anexo 1: Glosario

CODIGOS	DEFINICION
Autocontrol	Interiorización de la norma social por parte de las mujeres esposas de migrantes que limita su accionar.
Casas de material	A diferencia de las trojes tradicionales de los purhépechas hechas de madera ahora se están sustituyendo por casas hechas de cemento y ladrillo.
Carguero	Mayordomía
Ciclo de vida	Hace referencia al momento en el que las mujeres se encuentran en función de su edad, del número de hijos, de las actividades que se adjudican socialmente a una mujer de esa edad.
Comité de Migración	Iniciativa de la comunidad de Angahuan por conformar una instancia que sirva de puente y nexo de comunicación y de apoyo entre la comunidad y los miembros ausentes que emigraron a Estados Unidos.
Condiciones de vida	Tanto las características materiales como sociales que configuran a cada mujer. Es decir, que en este concepto incluiré: ciclo de vida, edad, tiempo de la unión matrimonial, número de hijos, edades de los hijos, arreglos residenciales (nuclear o ampliada), composición del grupo doméstico, escolaridad, principales actividades de las esposas, ingresos del hogar, tiempo de ausencia del cónyuge, monto y frecuencia del envío de las remesas y su control, periodicidad del contacto con el esposo-padre ausente, características de las redes de apoyo y control social y las percepciones de autoridad.
Control social	Acción de vigilancia que ejercen los familiares y la comunidad hacia las mujeres esposas de migrantes en ausencia de sus cónyuges, especialmente por medio del chisme.
Deber ser	Imaginario social de lo que corresponde según la construcción de género, generacional y étnica
Decisiones estratégicas	Aquellas medidas que toman las mujeres por sí mismas y que tienen potencial transformador de las desigualdades de género
Decisiones prácticas	Aquellas medidas que toman las mujeres por sí mismas, pero que se restringen al campo de las funciones y espacios socialmente asignados a ellas.
Discriminación por género	Acciones de exclusión cuyo móvil son las diferencias entre hombres y mujeres.
Empobrecimiento	Situación en la que las mujeres esposas de migrantes y sus hogares van perdiendo capacidad de adquisición debido a la pérdida de uno de los ingresos de la unidad doméstica, si no el principal, al ausentarse el padre de familia.
Espacios con orden de género	Aquellos lugares que se consideran aptos y designados a hombres y mujeres en función de su género y que socialmente están aceptados.
Espacios públicos con agenda	En el entorno comunitario aquellos lugares en los que se junta la comunidad, pero que ya cuentan con una agenda propia, es decir, la asamblea comunitaria trata temas que incumben a todo el conglomerado.
Espera de remesas	Tiempo en el que las mujeres y su familia aguardan por el envío de las remesas por parte del migrante
Experiencia migratoria	Características de la migración en cada unidad doméstica, tiempo

	de la ausencia, retorno, comunicación.
Familia ampliada	Cohabitación de los padres e hijos con otros parientes: abuelos, tíos, primos, etc.
Familia nuclear	Cohabitación de padres e hijos.
Gasto	Rubros a los que dedican los ingresos de la unidad doméstica
“hacer caja” o “ir a la sierra cinta a hacer caja”:	Hace referencia a una de las actividades económicas de la comunidad en los aserraderos, donde van a cortar la madera y a armar cajas para empacar los aguacates que se cultivan en la zona de Uruapan.
Jefas de hogar sin autoridad	Las mujeres esposas de migrantes como cabeza de la unidad doméstica, en la que las decisiones y los ingresos de facto recaen sobre ella, pero éstas no la invisten de la misma autoridad que el padre tiene al realizar las mismas actividades.
Labores domésticas	Son aquellas actividades que se realizan al interior de la casa y que consisten básicamente en la limpieza, la elaboración de alimentos, y el arreglo del hogar.
Labores de cuidado	Son aquellas actividades que las mujeres realizan al interior de la casa y que consisten básicamente en la atención a los hijos y al esposo, en el caso de la familia nuclear, y a los padres u otros familiares en el caso de una familia ampliada.
Labores artesanales	Labores que realizan las mujeres ligadas a su pertenencia étnica y cultural y que está destinada a la preservación de la cultura a través de la artesanía. Para el caso de investigación las mujeres purépechas elaboran rebozos, blusas bordadas, huanengos, servilletas y manteles bordados.
Mujer “sin hombre”	Categoría para expresar la condición de las mujeres esposas de migrantes en un entorno en el que el esposo, el padre, el hijo o el hermano se vuelve un intermediario entre la mujer y la comunidad.
Ocupaciones	Aquellas labores que desempeñan las mujeres y que captan la mayor parte de su tiempo.
Padre omnipresente	Hace referencia a un padre migrante que si bien no está presente físicamente en el hogar, mantiene una estrecha comunicación con su esposa e hijos por medio del teléfono, pero que además su ausencia física no le ha despojado de su autoridad como padre y la madre recurre constantemente a esa autoridad paterna para que los hijos obedezcan puesto que ella no cuenta con esa autoridad.
Participación económica	Incursión de las mujeres esposas de migrantes en actividades remuneradas. Ligado a actividades para obtener un ingreso monetario, normalmente es fuera del espacio doméstico, pero en la comunidad de estudio se constata que muchas de estas actividades no se apartan del hogar. Tal es el caso de la venta de alimentos, tiendas, artesanías. Adicionalmente a esta actividad está la organización con otras mujeres que atraviesan situaciones similares y que junten sus fuerzas y sus recursos para producir algún bien remunerado.
Participación comunitaria	Incursión de las mujeres esposas de migrantes en actividades de la comunidad como la Asamblea Comunitaria o la organización de mujeres para lograr soluciones a las problemáticas de la comunidad (agua, sacar de su cargo al Jefe de Tenencia, etc.)
Participación religiosa	Movilidad constante de las mujeres esposas de migrantes en actividades que se relacionen con los movimientos religiosos, las actividades parroquiales, el sistema de cargos.
Percepción de sí mismas	Manera en la que las mujeres esposas de migrantes se ven a sí mismas una vez que su esposo ha migrado y éstas tienen que

	enfrentar nuevas situaciones.
Redes de parentesco	Son aquellas relaciones de parentesco que posibilitan o constriñen la acción de las mujeres. Posibilitan porque apoyan a la mujer en la ausencia del cónyuge, y constriñen de manera que hacen cumplir la normativa social.
Reinventarse	La capacidad que se genera en las mujeres esposas de migrantes para pensarse a sí mismas y a su entorno de una manera diferente a la comunidad y a sus familiares. A este imaginar e imaginarse de manera distinta le acompaña una acción o una práctica consecuente, es decir, no sólo un discurso alternativo sino también un reflejo en la modificación de sus prácticas sociales.
Residencia	El lugar en el que habita la mujer esposa de migrante con sus hijos y que va a determinar sus respuestas, ya sea con los suegros, sus padres o que vive únicamente con sus hijos en una vivienda aparte.
Tiempo libre	Distribución de las ocupaciones de las mujeres esposas de migrantes y aquello que hacen con el tiempo que les resta una vez que han cumplido todas sus obligaciones.

Anexo 2

Entrevista Semi estructurada Dirigida a mujeres de migrantes en la comunidad de Angahuan - Michoacán

Objetivo

- Entender desde la perspectiva de las mujeres de migrantes su experiencia personal en relación a la ausencia de su cónyuge
- Explorar de qué maneras la ausencia conyugal puede propiciar que las mujeres de migrantes participen social y políticamente en la comunidad

I. Información general
<ol style="list-style-type: none">1. Nombre2. Edad3. Idiomas que maneja4. Lugar de nacimiento5. Lugar de residencia6. Estado Civil (casada, unida)7. Ocupación8. Nivel de educación
II. Datos familiares
<ol style="list-style-type: none">1. ¿Dónde vive, con su esposo e hijos o con sus papás o sus suegros?2. ¿Cuántos hijos/hijas tiene (edad)?3. ¿A qué se dedicaba su esposo antes de irse?4. ¿A qué se dedica usted?5. ¿Cuántos ingresos tiene el hogar?6. ¿En qué se gasta el dinero?7. ¿Quién y cómo se decide en qué se gasta el dinero?8. ¿Mantiene contacto su esposo con el hogar? ¿De qué manera?

III. Experiencia migratoria

1. ¿Quién fue el primer miembro de su familia que se fue a los EE.UU. a trabajar o vivir?
2. ¿Por qué se fue esta persona a los EE.UU.?
3. ¿A qué lugar llegó? ¿Por qué ese lugar?
4. ¿Cuánto tiempo se quedó en los EE.UU.? ¿Regresó a Angahuan?
¿Por qué?
5. ¿Hace cuánto tiempo se fue su esposo?
6. ¿Su esposo ha regresado desde que se fue o piensa volver?

IV. Percepción de la migración

1. ¿Qué ha significado para usted la ausencia de su esposo?
2. ¿Qué hace ahora que no está su esposo?
3. ¿Cómo logra sobrellevar los gastos del hogar?
4. ¿Qué actividad diferente hace desde que su esposo se fue?
5. ¿Cómo son sus días? Descríbame qué actividades hace en un día
6. ¿Se involucra usted en las actividades comunitarias?
7. ¿Se involucra usted en las actividades de la iglesia?
8. ¿Participa en alguna organización?
9. ¿Tiene contacto con otras mujeres que sus esposos también hayan migrado?
10. Según lo que Ud. ha visto, ¿las mujeres de las personas que se van a los EE.UU. a trabajar son diferentes a aquellas cuyos esposos nunca salieron? ¿Cómo?
11. ¿Cree que la migración ayuda a mejorar la vida de las personas y de la comunidad de Angahuan?