

Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad.
N°35. Año 13. Abril 2021-Julio 2021. Argentina. ISSN 1852-8759. pp. 37-48.

¿Cuidar-se o dejar-se? Cuerpo, patrimonio y migración. Cambios y permanencias en las prácticas de cuidado femeninas y tradiciones culturales en el contexto migratorio en Michoacán, México

Take Care of Yourself or Leave Yourself? Body, Heritage and Migration. Changes and Permanence in Feminine Care Practices and Cultural Traditions in The Migratory Context in Michoacan, Mexico

Diana Tamara Martínez Ruíz*

Escuela Nacional de Estudios Superiores Unidad
Morelia, Universidad Nacional Autónoma de México,
México
tamara_martinez@enesmorelia.unam.mx

Martha González Lázaro**

Escuela Nacional de Estudios Superiores Unidad
Morelia, Universidad Nacional Autónoma de Méxi-
co, México
martha_jem@hotmail.com

Resumo

En este trabajo reflexionamos en torno a las prácticas de cuidado y su relación con la identidad femenina a partir de la mirada de mujeres involucradas en un contexto de migración internacional. Partimos del supuesto de que, en principio, las mujeres cuidan patrimonios –herencias y bienes transmitidos de generación en generación: la lengua, la casa, la familia, las tradiciones, los hijos-. En segundo lugar, planteamos que el cuidado del cuerpo es un elemento central de las prácticas de cuidado femeninas, de donde se desprende el planteamiento de entender al cuerpo como patrimonio. Sostenemos que los cuidados en torno al cuerpo de las mujeres y de los patrimonios tienen como función principal mantener el orden social en la comunidad, el cual se interioriza, además, como un elemento fundamental del deber ser femenino. El trabajo se basa en una selección de narrativas de mujeres que viven en localidades con altos índices de migración México-Estados Unidos y que son ellas las que se quedan a la espera, son por tanto las esposas, hijas, madres y hermanas de varones migrantes. Las entrevistas fueron recopiladas a lo largo de varias temporadas de trabajo de campo etnográfico, en proyectos relacionados con la familia y migración, que tocan el tema de las prácticas de cuidado femeninas en localidades en Michoacán, México. Encontramos que la idea de cuidado no comprende el bienestar propio de las mujeres o su salud, sino que va encaminada a cuidar lo de otros, cuidarse para los otros y cuidarse de los otros.

Palabras clave: Cuidado; Cuerpo; patrimonio; Migración; Mujeres.

Abstract

In this work we reflect on care practices and their relationship with female identity. We start from the assumption that, in principle, women take care of patrimonies - inheritances and goods passed down from generation to generation: language, home, family, traditions, children. Secondly, we propose that body care is a central element of feminine care practices, which leads to an understanding of the body as heritage. We maintain that the care of the body and heritage has as its main function to maintain social order in the community and that it is internalized as a fundamental element of the duty to be feminine. The work is based on a selection of narratives that were compiled over several seasons of ethnographic fieldwork, in projects related to family and migration, that touch on the issue of female care practices in localities in Michoacán, Mexico. We find that in the idea of care, it is not seen for the own well-being of women or for their health, but rather the notion of care is aimed at caring others', caring for others and caring from others.

Keywords: Care; Body; Heritage; Migration; Women.

* Doctora en Antropología Social por el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), Profesora titular "B" de tiempo completo en la Escuela Nacional de Estudios Superiores Unidad Morelia de la Universidad Nacional Autónoma de México y Coordinadora para la Igualdad de Género de la misma Universidad. ORCID: 0000-0003-1893-4613.

** Estudiante del Doctorado en Antropología del Programa de Posgrado en Antropología de la Universidad Nacional Autónoma de México. ORCID: 0000-0002-7038-5773.

¿Cuidar-se o dejar-se? Cuerpo, patrimonio y migración. Cambios y permanencias en las prácticas de cuidado femeninas y tradiciones culturales en el contexto migratorio en Michoacán, México

Introducción

Este artículo busca exponer y analizar los cambios y continuidades en las prácticas del cuidado femeninas en un contexto migratorio, donde se intersectan elementos como cuerpo, patrimonio, indumentaria tradicional y género.

Nos interesa reflexionar sobre los múltiples cambios que detona la migración en las sociedades, las familias y los individuos que se ven involucrados en ella; así como, de manera paralela, también propicia el mantenimiento de las tradiciones culturales o prácticas asociadas al género. Entendemos la migración como un detonador de rupturas de los esquemas sociales en medio de la complejidad de las permanencias identitarias y culturales

Para ello, es necesario comprender que la migración es un fenómeno multicausal que debe analizarse desde distintas aristas. Las migraciones son puntos de intercambio cultural que trazan de forma simultánea la continuidad de los usos y costumbres a la par de transformaciones culturales.

Por lo tanto, en el presente trabajo la atención se centra en “las otras caras de la migración”, esas que son poco abordadas, a partir de los familiares que se quedan en las comunidades de origen de los migrantes. De manera concreta, mostramos cómo las mujeres —hijas, esposas, madres y hermanas de migrantes— son las encargadas de mantener el orden social y las tradiciones culturales a través de distintas estrategias que crean *los que se quedan* (Martínez-Ruíz, 2018) para vivir con la ausencia de sus seres queridos y cómo hacen para “sustituir” las funciones de los migrantes (economía, crianza, toma de decisiones, organización familiar y social) o de los objetos o tradiciones lejanas y ausentes.

Una de las líneas que exponemos es la concepción del cuidado, entendido como un elemento fundamental de la identidad femenina y del deber ser de las mujeres alrededor del mundo (Carrasco, Borderías y Torns, 2011; Letablier, 2007; Acosta, 2015), pero especialmente en sociedades

tradicionales y provincianas como la que estudiamos. En las comunidades analizadas se tiene la idea de que la mujer “está para ser cuidada”, y al mismo tiempo, ellas son las encargadas de “cuidar” los distintos patrimonios; por ello, es de especial interés observar y analizar las transformaciones y las permanencias en torno a las prácticas de cuidado de las mujeres del estado de Michoacán, México, en relación con el contexto migratorio. En otras palabras, cómo influye la migración de familiares varones —su ausencia física— en la transformación de las prácticas de cuidado entre las mujeres que se quedan en las comunidades de origen, qué estrategias generan para cumplir con las labores de cuidados de los otros (crianza, personas mayores), de ellas mismas y de otros elementos importantes como la lengua, la casa, la indumentaria y las tradiciones.

El campo de estudio de los cuidados (en inglés *care*) es un área relativamente nueva en las ciencias sociales (Carrasco, Borderías y Torns, 2011) y tiene múltiples vías para profundizar en las investigaciones sobre trabajo, cuidado, mujeres y clase (Acosta, 2015). Como señala Acosta, “Lejos de ser una actividad natural, los cuidados, su significado y las formas en que se expresa, están atravesados por el género, la clase o la etnia” (2015:32). Encontramos que el término cuidado es complejo y que el debate en torno a su definición sigue abierto y en constante discusión. Por ello retomamos distintos elementos que lo conforman, como su relación con las labores domésticas y de crianza ligadas a la construcción de la identidad femenina (Acosta, 2015). También destacamos las prácticas de cuidado asociadas con la atención hacia miembros de la familia o adultos mayores, pero en este caso en específico, subrayamos el cuidado que se da entre mujeres, cómo las mujeres cuidan a otras mujeres de su familia —suegras, nueras, hijas— en relación con la ausencia de los hombres de la familia.

Retomamos las precisiones de Carrasquer (2013) sobre el vínculo entre los cuidados, lo femenino,

lo íntimo y lo privado, así como el cuestionamiento sobre la naturalización de los cuidados como una parte de la identidad femenina. Como esta autora señala, los cuidados se realizan a través de pequeñas y grandes acciones que llevan a cabo las mujeres para procurar el bienestar dentro del hogar, pero más allá de la esfera privada, estos cuidados tienen una función social primordial: la de preservar “(...) la reproducción y la sostenibilidad de la vida humana” (Carrasquer, 2013:96). Justo sobre este último punto, el de la reproducción de la vida humana, es que planteamos que en el caso de nuestro estudio, el mantenimiento del orden social en las comunidades de origen de los migrantes es uno de los motivos principales por los que las mujeres llevan a cabo prácticas de cuidado específicas de su contexto migratorio —como cuidar a otras mujeres y cuidar los patrimonios ante la ausencia de los hombres migrantes—.

Respecto a la distinción entre las prácticas de cuidado que llevan a cabo las mujeres de acuerdo al contexto particular en el que viven, esta misma autora señala que “la investigación en este campo ha puesto de manifiesto la heterogeneidad de las prácticas y de las cosmovisiones en torno a los cuidados y a la obligación de cuidar entre las propias mujeres, que escapan a la lógica de una explicación esencialista. Así, las mujeres asumirían el trabajo de cuidados, pero no todas del mismo modo ni con la misma intensidad o el mismo sentido de la obligatoriedad” (Carrasquer, 2013:103). Entonces, si bien está claro que los cuidados son un ámbito femenino en general, las maneras en que este cuidado se expresa varían dependiendo de lo que en cada sociedad se espera que cuiden las mujeres y la manera en cómo debe ser cuidado.

Ubicamos correlaciones interesantes entre la agencia de las mujeres y el tratamiento cultural del cuerpo, analizándolas siempre en relación con la migración, las tradiciones y distintas prácticas del cuidado femenino. Por lo anterior planteamos que, a pesar de que podría suponerse que el cuidado de las mujeres engloba el cuidado de ellas mismas antes que el cuidado de los otros, encontramos que en los casos que estudiamos las mujeres cuidan a los otros y los patrimonios comunitarios por encima de ellas, y que cuidan de sí mismas, pero en función de lo que otros esperan, piensan o dicen de ellas.

Esto puede responder a que la identidad femenina —en muchas sociedades occidentales y no occidentales— (Carrasco, Borderías y Torns, 2011) se basa en el cuidado y las prácticas asociadas a éste. En este trabajo ponemos énfasis en que las mujeres de las comunidades estudiadas se construyen como tales en primer lugar como cuidadoras de patrimonios y, en

segundo, como cuidadoras de otros y otras mujeres (hijos, esposos, nueras, hermanos, hermanas, sobrinos, etc.). Finalmente, encontramos que hay poca reflexión sobre el autocuidado y su importancia, lo que lleva a muchas mujeres en contexto migratorio a “ponerse en último lugar”.

Contexto de la migración en Michoacán, México

La relación migratoria entre México y Estados Unidos se remonta a los inicios del poblamiento del continente, por lo que es anterior a la construcción de los actuales Estados-Nación, y ha tenido distintas etapas que datan desde la época prehispánica, pasando por los periodos de la colonia, el México independiente, la Revolución de 1910, las dos guerras mundiales del siglo XX y la época contemporánea. Una de las coyunturas que incentivó una gran oleada migratoria de mano de obra mexicana para los campos estadounidenses fue la Segunda Guerra Mundial a través del programa bracero¹ (Schaffhauser, 2012; Durand, 2007), configurando así regiones históricas de la migración México-Estados Unidos (Durand, 2016). En la actualidad, estas regiones históricas han ido moviéndose e incluyendo nuevas rutas y motivaciones para migrar, entre las que se encuentran la violencia extrema que se vive en México en las últimas décadas, así como la búsqueda de oportunidades laborales y la migración vista como tradición.

Desde 2017 México ocupa el segundo lugar a nivel mundial con mayor número de emigrantes (13 millones) y, de manera paralela, Estados Unidos se posiciona como el país de destino principal. Así, la migración México-Estados Unidos ocupa el primer lugar en el corredor Sur-Norte. Además, también en 2017 México se posicionó como el país con mayor número de mujeres migrantes con 6.1 millones, equivalente al 2.3% del total de las migrantes internacionales (Anuario de Migración y Remesas México BBVA, 2019). Se calcula que para 2018 había en Estados Unidos alrededor de 38.5 millones de personas de origen mexicano, de acuerdo con la Current Population Survey (CPS) (CONAPO, 2019).

Si analizamos la migración por estados en México, es posible observar que el fenómeno migratorio tiene, además de razones económicas y políticas, un motivo cultural en el sentido de que la práctica de migrar es entendida como una “tradición” (Durand, 2016). En el caso específico del estado de Michoacán, encontramos que éste se ubica en una región histórica² (Durand, 2016; Massey *et al*, 1990)

1 El Programa Bracero consistió en un acuerdo laboral temporal que buscaba mano de obra mexicana para los campos agrícolas estadounidenses. Tuvo una duración de 1942 a 1964.

2 Esta región histórica de la migración México-Estados Unidos definida por Durand (2016) está integrada por los estados de

donde la migración México-EU ha tenido un impacto destacado y que concentra altos grados de intensidad migratoria.

El índice de intensidad migratoria (IIM) “(...) considera las dimensiones demográfica y socioeconómica de la migración internacional y constituye una medida resumen que permite diferenciar a las entidades federativas y municipios del país según la intensidad de las distintas modalidades de la migración al vecino país del norte y la recepción de remesas” (CONAPO, 2010:27). Los grados de intensidad migratoria registrados en estos índices van desde nulo, muy bajo, bajo, medio, alto, hasta muy alto.

Justamente, las narrativas que guían y sustentan nuestro análisis son de mujeres originarias del estado de Michoacán, clasificado como un estado con alto grado de intensidad migratoria, donde la cultura migratoria (CONAPO, 2010, Durand, 2016, Núñez, 2017, Martínez-Ruiz, 2018) está tan fuertemente arraigada que incentiva y facilita los flujos migratorios internacionales. Cabe señalar que Michoacán ocupa el tercer lugar nacional en cuanto al IIM (CONAPO, 2010), mientras que en 2018 se ubicó en el primer lugar nacional en cuanto a recepción de remesas desde EU (Anuario de Migración y Remesas México BBVA, 2019).

Aspectos metodológicos

Para este trabajo hemos seleccionado fragmentos de entrevistas realizadas a mujeres³ relacionadas con el fenómeno migratorio, al ser ellas las que permanecen en las comunidades michoacanas, mientras que sus familiares —padres, madres, esposos, hijos, hijas, hermanos, hermanas— han migrado a EU de manera temporal o permanente. Estas narrativas de mujeres fueron recopiladas durante distintas temporadas de trabajo de campo entre 2006 y 2019, enmarcadas en proyectos de investigación relacionados con la migración, relaciones familiares, identidades, tradiciones, indumentaria, patrimonio y Michoacán, Guanajuato, Zacatecas y Jalisco.

3 Aclaramos que al referirnos a estas mujeres como “originarias” no implica necesariamente que ellas se identifiquen como pertenecientes a algún grupo étnico o indígena de la región estudiada. Si bien ahora se encuentra extendido el uso del término pueblos originarios para referirse a los grupos étnicos o nativos, en este artículo en particular, no empleamos ese sentido del término “originaria”. Esto no implica que algunas de las mujeres sí se auto identifiquen y nombren como purhépechas (el grupo étnico mayoritario de la región), pero no todas, por lo que no encontramos relevancia en distinguir a las mujeres que se quedan que sí se autodefinen como indígenas y las que no, pues esto nos llevaría a debates mayores sobre lo rural, lo rancharo y lo indígena que escapan al propósito del texto. Al decir mujeres originarias, nos referimos a que son de la comunidad/localidad de origen, que se quedan en el mismo pueblo donde nacieron, que no migran.

género.

Los datos fueron recabados en el estado de Michoacán, México, en las regiones de la Meseta Purhépecha y de la Ciénega de Zacapu, específicamente en los municipios de Nahuatzen, Tangamandapio y Coeneo. De estos municipios, Coeneo destaca por ser un municipio catalogado con alta intensidad migratoria y que ocupa el quinto lugar estatal, mientras que Tangamandapio presenta un índice alto y Nahuatzen se encuentra en el nivel medio.

Teniendo en cuenta los grados en el índice de intensidad migratoria por municipio, es posible hacer evidente la importancia que las distintas dimensiones de la migración tienen en la vida de las personas de las comunidades elegidas para este trabajo. Las remesas, por ejemplo, impactan en el ámbito económico, pero también en la administración del hogar; la ausencia de los familiares tiene sus efectos emocionales en quienes se quedan a la espera, pero también en la generación de nuevas estrategias de organización familiar. En este trabajo buscamos relacionar la migración con los cambios en las prácticas y tradiciones de las localidades estudiadas. Si bien el grado de migración que tenga una localidad no es determinante para la transformación de su sociedad y cultura, sí es un factor muy importante que influye en los cambios que la población va generando en su entorno y en sus prácticas.

El cuidado del patrimonio: las mujeres que cuidan sus tradiciones

De manera general, el patrimonio se entiende como un conjunto de bienes que se transmiten entre generaciones.⁴ A partir del año 2003 hasta la fecha, los estudios críticos sobre el patrimonio han puesto en la agenda reconocer las implicaciones de género que hay en el campo de la patrimonialización. Como

4 La definición más consensada sobre cómo entender el patrimonio cultural (material e inmaterial) es la que ha establecido la UNESCO (2003): “Se entiende por ‘patrimonio cultural inmaterial’ los usos, representaciones, expresiones, conocimientos y técnicas —junto con los instrumentos, objetos, artefactos y espacios culturales que les son inherentes— que las comunidades, los grupos y en algunos casos los individuos reconozcan como parte integrante de su patrimonio cultural. Este patrimonio cultural inmaterial, que se transmite de generación en generación, es recreado constantemente por las comunidades y grupos en función de su entorno, su interacción con la naturaleza y su historia, infundiéndoles un sentimiento de identidad y continuidad y contribuyendo así a promover el respeto de la diversidad cultural y la creatividad humana. A los efectos de la presente Convención, se tendrá en cuenta únicamente el patrimonio cultural inmaterial que sea compatible con los instrumentos internacionales de derechos humanos existentes y con los imperativos de respeto mutuo entre comunidades, grupos e individuos y de desarrollo sostenible”.

sostiene Arrieta (2017), en el debate sobre el cuidado del patrimonio, el papel y la participación protagónica de las mujeres son asuntos que han quedado pendientes, e incluso invisibilizados, sin tomar en cuenta que las mujeres son quienes sostienen y transmiten muchas tradiciones consideradas como patrimonio e incluso dan mantenimiento a los bienes inmuebles considerados como patrimonio (desde las casas familiares hasta los sitios y monumentos catalogados como tal por organismos internacionales).

El patrimonio es una herramienta muy potente en las políticas de reconocimiento que tiene importantes consecuencias en las luchas por los recursos y por la igualdad. Su carácter político, por tanto, nos tiene que llevar también a intervenir sobre aquellos bienes culturales que simbolicen y legitimen situaciones de dominación, en este caso de género, con el objetivo de cambiar las sociedades (Arrieta, 2017).

En este sentido, hay que ser cuidadosos y analizar detenidamente qué hay detrás de las prácticas y tradiciones que se están incluyendo en las extensas listas de patrimonio, sobre todo en lo referente a las relaciones de género, y cómo se están vinculando con el patrimonio los hombres y las mujeres que son sus portadores, transmisores y cuidadores. Aunque de manera simplista una práctica cultural pueda parecer justa o inofensiva, observándola de cerca es posible encontrar que promueve una relación de dominación entre varones y mujeres o que exige ciertas cualidades al ideal de feminidad que restringen las decisiones de las mujeres.

La relación de las mujeres con el patrimonio en las distintas culturas y grupos sociales es muy cercana. Coincidimos con las ideas que subrayan que los deberes y obligaciones que las mujeres adquieren con el patrimonio colectivo suele ser sobre todo el de cuidarlo y transmitirlo a las siguientes generaciones, aunque destacamos que en la esfera pública su intervención en las decisiones sobre sus cambios o usos —por ejemplo para la explotación comercial, turística o las candidaturas ante la UNESCO— todavía permanece invisibilizada, aunque las mujeres tengan una participación activa, son los varones quienes tienen la voz ante la mirada pública y comercial del patrimonio. A esto se aúna el hecho de que, además, las mujeres son las que menos beneficios obtienen del cuidado del patrimonio. Pongamos por ejemplo las prácticas económicas como el turismo, aquí las mujeres tienen poca incidencia y reciben escasos beneficios.

Como señala Jiménez-Esquinas: “algo que suele pasar desapercibido es el establecimiento de una serie de deberes y obligaciones ya que el

patrimonio tiene que ser mantenido, cuidado, conservado y transmitido hacia el futuro con un ‘valor’ similar al que hemos recibido, siendo de hecho esta transmisión hacia el futuro la pieza clave de todo el proceso” (2017:35).

Como hemos visto, las mujeres tienen como una de sus funciones principales ser las cuidadoras de los distintos patrimonios: la casa, la familia, la alimentación, el vestido —que tomamos como ejemplo en el siguiente apartado—, la lengua y las tradiciones en general. Y en cada uno de estos patrimonios, con sus cuidados y transmisiones, va el cuerpo de las mujeres de por medio. Por ello proponemos ver las prácticas de cuidado a partir del supuesto de que “se cuida el cuerpo y con el cuerpo”, ya que es a través de él que se transmiten y expresan las prácticas culturales que conforman el patrimonio de su grupo social. El cuerpo aparece como el objeto de cuidado, pero también como el instrumento por el cual ese cuidado y transmisión se hace posible.

El cuidado como descripción de lo femenino. Indumentaria tradicional y migración

El principio del cuidado de las mujeres en las comunidades estudiadas se manifiesta en la expresión: *la mujer está para ser cuidada*, en donde el precepto es muy amplio y comprende el *ser mujer* tanto en su sentido abstracto como en su hacer cotidiano. También tiene una función doble: por un lado, se articula como prescripción normativa o regla para los comportamientos sociales aceptables y, en ese sentido, se le difunde como discurso ideológico; por otro lado, cuando se expresa como internalización de los sujetos que reclaman cuidado, se formula como una demanda social (Martínez-Ruiz, 2018: 83-84).

El principio de cuidar a las mujeres se expresa a través de las actitudes y preocupaciones que evidencian raíces más profundas que operan en el imaginario de la localidad y que hacen ver la necesidad de que el principio se respete para preservar el orden social: las jerarquías, los roles de cada miembro de la familia, las tradiciones y los comportamientos esperados ante la comunidad. Así, la referencia hacia la mujer como pilar del núcleo familiar se establece en la tradición local justo como un supuesto para la sustentabilidad de la familia y la preservación de la organización social y las tradiciones. Ante la ausencia de los varones migrantes, las mujeres que se quedan deben generar estrategias para reorganizar o asumir las funciones que han quedado “vacías” pero sin romper la estructura social de la comunidad. Como señalamos anteriormente, el cuidado se relaciona en un primer momento con un ámbito íntimo, el hogar, pero en un segundo salto, aparece clara la relación

con el ámbito más amplio de la comunidad al ser fundamental para sostener la reproducción del grupo social más allá del mero núcleo familiar. Además, en el caso estudiado, las mujeres son un elemento transmisor de las tradiciones que juegan un rol principal, como creadoras, portadoras, cuidadoras y trasmisoras de las tradiciones y los patrimonios.

La asignación de tareas y los perfiles sociales diferenciados por sexo constituyen un escenario *ad hoc* para comprender cómo se fraguan las identidades de género. Los roles de género, relacionados con el sexo biológico y con su ejercicio socialmente designado, se entienden aquí como la materialización de las representaciones de género femenino y masculino como “primer” y “segundo” actor de un escenario social. Aparte de estos dos actores, nos interesa caracterizar como “tercer actor”⁵ a todas aquellas voces a las que solemos aludir coloquialmente como “la gente” o el “otro social” (Martínez-Ruiz, 2018: 86).

La gente, este tercer actor, no tiene nombre personal ni está sexuado, sino que refiere al ejercicio comunitario o grupal que corresponde a un deber ser; es un actor virtual e imaginario, pero no por ello sin presencia contundente en la organización social. Se trata de un tercer actor que reside y se alimenta en la esfera ideológica de la localidad, ya que está conformado por las expectativas, mandatos, normas, reglas, juicios y valorizaciones en torno al trato que corresponde a las relaciones entre géneros. El tercer actor se materializa cuando los otros actores se refieren a él como lo que *la gente dijo, la gente dice o qué dirá la gente* sobre las acciones emprendidas (Martínez-Ruiz, 2018).

Entonces, las mujeres deben ser cuidadas, pero también ellas son cuidadoras de otros. Reiteramos que una de sus funciones principales es la de cuidar los patrimonios —tanto familiares como comunitarios—, es decir, las tierras, la casa, la lengua, la familia, la vida y las costumbres y tradiciones de la localidad (fiestas, indumentaria, comidas, educación y crianza de las nuevas generaciones, etc.). En caso de incumplir con estas tareas, el tercer actor: *la gente*, hará comentarios en forma de rumores o chismes que marcan una sanción por no cumplir con sus obligaciones.

Partimos del supuesto de que el cuidado se manifiesta principalmente en los cuerpos de las mujeres, se cuida su cuerpo, de no ser visto, del contacto con otros, de embarazarse o no embarazarse. Y también, se cuida con el cuerpo y a través de él, pues las prácticas corporales son la base del mantenimiento de las tradiciones culturales como el

5 Es importante señalar que este “tercer actor” es totalmente diferente al que algunas teorías llaman “tercer género” cuando hacen referencia a la homosexualidad.

saber hacer las labores femeninas: el bordado, tejido o la preparación de alimentos, y también el saber usar la indumentaria tradicional de la localidad o labores asociadas a la maternidad donde las mujeres “dejan el cuerpo” (embarazo, parto, lactancia, crianza).

En este texto recuperamos lo observado durante las temporadas de trabajo de campo para poder comprender las interrelaciones que se dan en la afirmación: *Las mujeres cuidan y las mujeres son cuidadas*. La estrategia del cuidado está intrínsecamente correlacionada con la construcción del ser mujer, donde: “cuidar al otro” y “cuidar a otras” está ligado a la construcción de la feminidad. Ya otras autoras han reconocido que “[una] de las acepciones más frecuentes en torno al *cuidado* es el argumento según el cual esta actividad es un rasgo esencial de la identidad femenina” (Acosta, 2015: 34).

Para el caso de algunas mujeres⁶ de las comunidades estudiadas, las prácticas corporales y de cuidado asociadas al género femenino se ven expresadas en la elaboración de prendas tradicionales y en el uso del traje tradicional⁷ del grupo p’urhépecha, ya que desde pequeñas las mujeres van poniendo en práctica sus habilidades para el bordado y el tejido, y también para portar el traje tradicional. Aprender esas labores manuales y lograr dominarlas implica tiempo y dedicación, además se aprende a bordar haciéndolo, imitando a las madres, a las tías y las abuelas, es decir a las mujeres mayores que sirven como ejemplo.

En medio de las labores cotidianas se llevan a cabo “sesiones de aprendizaje” (González-Lázaro, 2015), que se desarrollan en espacios domésticos como la cocina o el solar, donde además de la técnica de bordado se aprenden otras cualidades que van configurando la identidad femenina de las niñas y que van moldeando su idea de cómo ser una mujer en su contexto, además, estas labores son parte de las tareas de crianza. Durante el trabajo de campo se observó que través de las pláticas se expresan las cualidades deseables que las mujeres deben tener, a su vez, se condenan o sancionan los atributos

6 Recordamos que las comunidades donde se llevó a cabo trabajo de campo son culturalmente distintas, algunas son caracterizadas como rurales y otras como indígenas, sin embargo, el criterio para seleccionarlas fue el grado de intensidad migratoria que tenían. Por ello, los elementos sobre indumentaria tradicional p’urhépecha no pueden generalizarse a todas las comunidades estudiadas.

7 Las prendas básicas que conforman el sistema indumentario femenino p’urhépecha son: el guanengo o blusa, la enagua (nagua blanca o fondo), las fajas, (o cinturón) el rollo —también referido como naguas o falda, el delantal y el rebozo—. Cabe destacar que estas prendas no son iguales, sino que varían en estilos y materiales entre las distintas comunidades y regiones que conforman la población del grupo p’urhépecha en Michoacán.

no deseados que presentan algunas mujeres. Las sanciones pueden darse a través de chismes que van dando pistas a las niñas y mujeres jóvenes sobre qué hacer y qué evitar, la convivencia entre mujeres no sólo enseña las habilidades prácticas de tejer, bordar –o cocinar y limpiar–, asociadas al saber hacer de las mujeres, también es un momento donde van aprendiendo los comportamientos y expectativas que se tienen de las mujeres en su sociedad y, por tanto, lo que las niñas deben ser en un futuro. Por ejemplo, las niñas escuchan a las mujeres mayores hablar acerca de lo mal que una muchacha vistió el traje tradicional para la fiesta del pueblo, que hizo un “desfiguro” con las prendas e incluso de la vergüenza y burla que esta situación provoca. También se cuentan sobre las jóvenes que recientemente “se han ido” con el novio, acompañando los relatos con advertencias acerca de “lo que dice la gente” sobre este tipo de comportamiento.

Además del saber hacer, está el saber comportarse. En ese punto destacamos el uso de la indumentaria tradicional, pues la estructura y confección de algunas prendas implican un entrenamiento corporal desde pequeñas para saber moverse con el traje y ser capaz de aguantar toda una jornada con las prendas pesadas y ajustadas desempeñando labores de hogar, como la crianza de los hijos y la limpieza, así como actividades festivas tales como bailar o ir en una procesión. Estos motivos son los que comúnmente comentan las mujeres al cuestionar el por qué ya no usan la indumentaria tradicional a diario, pues muchas mujeres han salido de las comunidades a los centros urbanos y con ello encuentran más práctico vestir con prendas más ligeras o cómodas. Sin embargo, vemos que el cambio en el uso de la indumentaria tradicional tiene elementos más profundos que van más allá de la comodidad y practicidad, relacionados con una reafirmación de la identidad, con aspectos de conexión emocional con el linaje y con reservar la indumentaria tradicional para eventos específicos, lo cual la saca del uso diario para pasar a un uso ceremonial.

...Salirse de la comunidad es muy doloroso, porque además de la despedida de nuestra familia, de nuestra casa, también salimos, pero muchas ya no pueden volver, porque cambiamos en muchas cosas, por ejemplo, ya vemos de frente (ya no vemos bajando la mirada) y eso no les gusta, ya no cabemos en la iglesia del pueblo ni en la comunidad, nos ven mujeres libres, nos llaman “alegres” (mujeres de la vida alegre) ... Para las que ya nos fuimos, nos ha tocado demostrarles a los de nuestra comunidad que ¡Sí somos p’urhépechas!, y nos gusta ponernos nuestra ropa tradicional en

los momentos especiales, la usamos en alguna ceremonia como una boda, en la entrega de un premio, en las fiestas patronales que también se festejan allá (fuera de la comunidad de origen) o en una marcha, o cuando nos hacen una entrevista. Porque para mí es como NO sentirme sola, en esos momentos necesito saber que mis abuelas o mis tías y las otras mujeres están presentes conmigo... porque ellas viven en nosotros, y ponerme el atuendo que me regalaron o que bordé con ellas, me hace sentirme más fuerte en esos momentos especiales y sobre todo acompañada por todas ellas... (Guadalupe, mujer migrante, profesionista).

El uso de la indumentaria indígena de las p’urhépecha en relación con el cuerpo y la migración nos lleva a cuestionar qué representa vestirla en distintos contextos para las mujeres de las comunidades estudiadas: ¿cómo es vestir de indígena en la ciudad o en un país distinto a la comunidad de origen? ¿Qué representa vestir con la indumentaria indígena dentro de la comunidad de procedencia? ¿Cómo comprender que, a pesar de tratarse de las mismas prendas, a veces del mismo cuerpo, las situaciones son muy distintas?

Sobre estas cuestiones, observamos dos fenómenos: por un lado, las mujeres que salen de las comunidades, y que inclusive se viven como “expulsadas” por cambiar, también buscan mantener y retornar al uso de la indumentaria tradicional como parte de su pertenencia a la comunidad de origen; por otro, esta estrategia de reapropiarse de la indumentaria pareciera fortalecer los vínculos con sus ancestras y empoderarlas en contextos específicos, como cuando la usan fuera de la comunidad.

Foto 1: Indumentaria tradicional vestida en Tarecuato, Mpio. Santiago Tangamandapio, Mich.





(Vista anterior y posterior, Foto: Martha González, 2013)

Con base en las observaciones y reflexiones expuestas, en seguida nos planteamos si los cuerpos de las mujeres pueden entenderse como patrimonio y si es posible establecer relaciones entre el cuidado de las mujeres y el cuidado de los patrimonios, centrando los cuerpos femeninos como portadores, cuidadores y transmisores de las tradiciones y del orden social de las comunidades estudiadas.

El cuerpo como patrimonio, ¿cuidar-se o dejar-se?

Vamos ahora a analizar el cuerpo como patrimonio, sin olvidar que antes ya hemos abordado la cuestión de que el cuidado del cuerpo femenino y de los patrimonios tiene como función principal el mantener el orden social.

Coincidimos con los planteamientos de Foucault, observando que el principio del cuidado a la mujer corresponde a la esfera del poder definido como el control del cuerpo y se inscribe en un sistema punitivo que se extiende a todos los involucrados en una sociedad dada, en donde “el cuerpo se constituye en el elemento mediante el cual se ejerce el poder de parte de quien vigila, educa y corrige a quienes se sujetan a un aparato de producción, y se controla a lo largo de toda su existencia” (1998: 36).

Así, sostenemos que las mujeres cuidan los patrimonios y cuidan “a otras mujeres” a través del cuidado de sus cuerpos, pero no siempre en el sentido de procurar mantenerse saludables ni del autocuidado,⁸ sino en el sentido de cuidar esos

8 El autocuidado es definido por la Organización Mundial de la Salud (OMS, 2008) como el conjunto de las actividades de salud no organizadas y a las decisiones de la salud tomadas por individuos, familia, vecinos, amigos, colegas, compañeros de trabajo, etc.; comprende la automedicación, el autotratamiento, el respaldo social en la enfermedad, los primeros auxilios en un “entorno natural”, es decir, en el contexto normal de la vida cotidiana de

cuerpos que son cuerpos “para los otros”, para los hombres, para los hijos o para portar el patrimonio, son cuerpos en sentido social y también político. Son cuerpos para el trabajo, para la maternidad o para el goce de otros.

A mí no me interesa tener la cara vieja [...] eso sí, mi única vanidad es estar delgada [ríe]. Yo sí les digo a las señoras de aquí que ¡por eso las dejan!, porque se dejan engordar con tantos hijos. Les digo siempre: “¡Pónganse a dieta!, ¡hagan ejercicio!, cúdense para que no las dejen por otras mujeres”. Cuando me divorcié por segunda vez me di cuenta que yo podía vivir sola, que podía hacer las cosas que hacen los hombres, solo que con menos fuerza física; podía cambiar un tanque de gas, cargar costales. Entonces me di cuenta que no necesitaba un hombre adentro de mi casa [...]; yo soy diferente a las mujeres de aquí porque me cuido, porque estoy sola y no vivo con mis padres. Hay mujeres que quieren ser como yo, pero no les sale, o porque no son originarias de aquí (indígenas) y no las respetan igual o porque están casadas y quieren andar como si fueran solteras [ríe]... (Rosina, hija y hermana de migrantes, divorciada de un migrante, que vive en la localidad de origen).

A partir del relato de Rosina es posible observar cómo el cuidado se materializa en el cuerpo y que, ante esa falta de cuidado del cuerpo, la sanción es el “ser dejada” por la pareja. Entonces, podemos vislumbrar que una de las ideas subyacentes al autocuidado en las mujeres de la localidad es que el bienestar propio no siempre se tiene presente o en primer lugar, que los motivos principales para cuidarse son en función de los otros y no tanto por salud, sino que las mujeres se cuidan (o se tienen que cuidar) para mantener su matrimonio, para que no las deje el marido, o bien, el ejemplo de las suegras de la localidad que cuidan a sus nueras como si éstas fueran una propiedad más de su hijo migrante.

En el caso de Rosina, encontramos que ella es una mujer que ha transgredido ciertas normas sociales como divorciarse y vivir sola, asumirse como autónoma ante los ojos de la comunidad. Estas decisiones y reflexiones sobre su vida la han llevado a elegir caminos distintos a los de la mayoría de las mujeres que se quedan a la espera de sus maridos en las comunidades michoacanas estudiadas, sin embargo, ella sirve de ejemplo ante las nuevas generaciones de mujeres que quieren hacer cambios más profundos en cuanto a los roles femeninos en su contexto.

las personas.

La asociación de *mujer delgada=cuidada*, *mujer gorda=descuidada* expresa en los cuerpos de las mujeres sus cualidades físicas, pero también morales. Sirve para que los *otros* juzguen a partir de la imagen o apariencia del cuerpo femenino valores, habilidades o actitudes que no son observables.

Al respecto, Gilles Lipovetsky explica cómo antes el cuerpo femenino grueso, rollizo o robusto era asociado a la fecundidad y por tanto se lo tenía como un modelo de cuerpo deseable, sin embargo, desde mediados del siglo XX y en lo que va del XXI, la exigencia hacia los cuerpos femeninos –y también masculinos– se ha ido concentrando en el dominio del cuerpo, que se expresa en la delgadez y evasión de envejecimiento. El autor destaca que en la actualidad los valores de delgadez, belleza y juventud son los más valorados en los cuerpos de las mujeres: “Por un lado, el cuerpo femenino se ha emancipado con holgura de sus antiguas servidumbres, ya sean sexuales, procreadoras o vestimentarias, por otro, lo vemos sometido a presiones estéticas más regulares, más imperativas, más ansiógenas que en el pasado” (Lipovetsky, 1999: 125). Lo asocia a la libertad que han ganado distintas luchas feministas y a la flexibilización de los espacios femeninos, donde las mujeres ahora ya no tienen como único ideal el ser madres y criar hijos, sino que las aspiraciones profesionales y de independencia han ganado terreno a la maternidad, sin embargo, las mujeres viven ahora confinadas a presiones estéticas y economías globales.

Una idea similar es la que Turner nombró *corporificación*, esta requiere de constantes y continuas “prácticas de trabajo corporal, por medio del cual mantengo y presento de forma constante a mi cuerpo en un marco social en donde mi prestigio, mi persona y mi status giran todos de manera fundamental alrededor de mi presencia corporificada el espacio social significativo” (1989: 13-14).

Las ideas tanto Turner como de Lipovetsky interesan para los casos de estudio abordados, pues en el contexto de las localidades rurales e indígenas michoacanas se van confrontando e imponiendo dos modelos de belleza: el tradicional de la mujer-cuidadora-madre-robusta con el de las nuevas generaciones de mujeres jóvenes-delgadas-migrantes (a la ciudad o a EU) o esposas/hijas/hermanas de migrantes a las que se les exige un nuevo modelo de belleza occidental pero que se traslapa o se monta sobre valores tradicionales del cuidado de los patrimonios y del cuerpo, es decir, que no puede cumplir con el ideal occidental (traído de las ciudades y de EU) porque las prácticas cotidianas le exigen asuntos distintos a los que las mujeres occidentales hacen, pero que el ideal tradicional de belleza

(robusta) se juzga e interpreta ahora como “dejadez”. Finalmente, Lipovetsky augura que “(...) al suceder a la prisión doméstica, la prisión estética permitiría reproducir la subordinación tradicional de las mujeres” (1999:126). Por lo tanto, los cuerpos femeninos no se han librado de sus ataduras, simplemente pasaron de una prisión a otra.

Esta sentencia fatalista de Lipovetsky nos lleva a reflexionar entonces ¿qué autonomías les quedan a las mujeres? Inclínndonos a pensar que el ejercicio de autonomía está en el poder de decidir, sobre el qué hacer con sus vidas, a dónde dirigir sus cuidados, sus esfuerzos y sus anhelos. Por ejemplo, la decisión de migrar o quedarse en la localidad puede verse como un destello de autonomía, la posibilidad de salir de la comunidad a estudiar, ir a la ciudad, aprender a vivir sola, sin la vigilancia, sin el cuidado de los padres, el postergar el matrimonio y el embarazo. Esas acciones generan ya en las mujeres la posibilidad de tomar decisiones sobre sus vidas y construir ideas sobre el futuro.

Si bien en las narrativas y descripciones etnográficas que hemos presentado se habla de mujeres de localidades rurales e indígenas que se ocupan principalmente de las labores domésticas como criar hijos, cuidado de animales domésticos, preparar los alimentos, limpiar la casa y bordar-tejer las prendas de la indumentaria tradicional “en su tiempo libre”, también hay casos donde las mujeres rebasan o transgreden estas labores propias de su “deber ser femenino” y se involucran en trabajos remunerados, des-cuidan alguna de las esferas que tradicionalmente le corresponden por trabajar, migrar o cuidar-se a sí misma antes que a los otros. Por ello, las ideas de Pierre Bourdieu (1988), aunque parten de un contexto europeo de clase media-alta, pueden dar luz para analizar el cuerpo social de las mujeres michoacanas de comunidades rurales relacionadas con el fenómeno migratorio México-EU.

Siguiendo con el análisis que presenta el autor sobre el valor social de la belleza, Bourdieu (1988) destaca que la compostura, como virtud estética y moral, va estrechamente ligada al reconocimiento de la belleza y el cuidado del cuerpo, pues a través de la compostura se expresa la negación de lo natural del cuerpo, considerado como dejadez, y se marca un rechazo a la vulgaridad que se asocia con la facilidad y la comodidad. Para el caso p'urépecha, la dejadez o comodidad pueden asociarse con la flojera o la pereza, y ser considerada una mujer floja es una vergüenza. A la flojera se asocia también la suciedad, la no productividad, cuestiones nada deseables en una mujer.

Resaltamos aquí la dejadez como la oposición

al cuidado, “ser dejada” en su doble sentido es uno de los escenarios más indeseables para las mujeres. Que el marido te deje por no cuidar-lo, por no cuidarte, es siempre culpa de la mujer por ser una “dejada”, floja, por incumplir con el cuidado que marca uno de los elementos pilares de su ser mujer. Como sentencia Rosina: “Yo sí les digo a las señoras de aquí que por eso las dejan: porque se dejan engordar con tantos hijos”.

Respecto al orden social y el cuidado del cuerpo, retomamos la asociación de Bourdieu (1988) acerca de que el cuerpo está en el mundo social y el mundo social está en los cuerpos. Los cuerpos han incorporado el mundo social a ellos y no pueden aislarse de él, entran en juego cuestiones de reconocimiento, aprobación o sanción social. El orden del mundo se expresa también en el orden social, de ahí que sea posible relacionar que si el cuerpo está *ordenado, disciplinado, obediente y sin dar problemas*, entonces el orden social se mantendrá. Por ello los cuerpos distintos resultarán socialmente “problemáticos”, porque alteran esa sincronía; los cuerpos desobedientes, los dejados, los transgresores del orden, son vistos como peligrosos en tanto que alteran el orden social establecido, sin embargo, son aquellos capaces de transformar las prácticas normalizadas por otras más flexibles o abiertas, pero con el riesgo de desembocar en la sanción del grupo, manifestada en mecanismos como el chisme, el rumor, la burla o en caso extremo en la exclusión definitiva.

Consideraciones finales

Lo que los otros piensan de las mujeres con base en la observación de sus cuerpos y los juicios que emiten sobre éstos tiene un peso inmenso en la autoconcepción que las mujeres se forjan de sí mismas, de su ser mujer, y por ello los juicios de “la gente” (como tercer actor) tienen efectos profundos en los pensamientos y en las prácticas de las mujeres. Esto vale también para el cuidado entre y hacia otras mujeres, pues la vigilancia de los comportamientos de las mujeres del grupo se extiende más allá de las fronteras de la comunidad y, ya sea que se encuentren en la ciudad o en Estados Unidos, las mujeres son objeto de la mirada ajena que evalúa sus comportamientos y emite juicios sobre sus vidas que llegan hasta la comunidad de origen en las conversaciones por teléfono, en los chismes, en los rumores o, más recientemente, en sus publicaciones en redes sociales sobre lo que hacen fuera del pueblo.

Estos juicios que lleva a cabo el tercer actor (la gente) son muy importantes pues nos ayudan a entender la manera como los actores de la localidad conciben los tres roles y los consideran inscritos en dinámicas de poder con tres modalidades: 1) El estilo de poder ya muy estudiado del dominio masculino sobre la mujer; 2) El poder menos aceptado o reconocido del rol femenino sobre el rol masculino, pero que en sociedades tradicionales o rurales como las estudiadas, las mujeres manifiestan una jerarquía al interior de la comunidad y de la familia, donde tienen gran injerencia e influencia en las decisiones de maneras sutiles. Y 3) Reiteramos el poder del tercer actor, integrado tanto por varones como por mujeres miembros de la localidad, que dejan de tener género para formar parte del rol de “la gente”, su poder recae sobre la salvaguarda de los dos roles el masculino y femenino. Lo interesante de este planteamiento es que la idea del dominio masculino, se ve diluida en tanto que se observa un dominio por encima de ambos roles, que es ese tercer actor que representa a “la gente”, integrado por ambos roles y probablemente con más incidencia femenina que masculina.

Cuando una persona migra, no solo se desplaza físicamente, sino que desplaza objetos, ideas, prácticas y emociones. Entre estos objetos va el equipaje cultural de los migrantes, lo que se llevan, pero también lo que traen o lo que mandan. Además, estos objetos están cargados de significados y de emociones alrededor. Como muestra de ello podemos mencionar el vestir el traje tradicional más allá de las fronteras de la comunidad de origen, al usarlo en eventos importantes como ceremonias religiosas, la recepción de cargos o cuando la presencia necesita ser investida con símbolos culturales de mayor peso, por ejemplo, en actos públicos. Hay ocasiones donde es preciso acentuar la identidad cultural de sus protagonistas.

Las mujeres que migran llevan y traen en sus equipajes los trajes tradicionales de sus comunidades de origen, para ellas y para otras mujeres que se los encargan. Este equipaje cultural con el que van y vienen se va transformando poco a poco: a los elementos de la comunidad de origen se les integran elementos de la moda occidental que observan y consumen en EE.UU.

Es posible observar que la migración transforma prácticas a la vez que las mantiene en el tiempo. Por ejemplo, se mantiene el uso y la transmisión de la indumentaria tradicional femenina, incluso más allá de las fronteras nacionales, pero se van adoptando nuevos elementos en los diseños de

los bordados o en las telas con que se confecciona. Este patrimonio se va transformando para mantener la vigencia de sentido para sus portadoras y cuidadoras.

Sostenemos que la migración es un detonador de estos cambios, aún para las personas que se encuentran dentro de la localidad. Lo anterior puede constatarse en la incorporación de prendas de moda occidental a la indumentaria p'uhrépecha. Habría que analizar si esas mezclas entre lo tradicional y lo occidental responden al sentido de acortar distancia con quienes están “del otro lado”, de sentirse cerca a través de la incorporación de nuevos elementos que sus familiares les traen o les cuentan sobre ellos.

En cuanto al cuidado del cuerpo se observa que las mujeres que se quedan en la comunidad de origen toman un papel de cuidadoras de las otras mujeres para que no transgredan las normas sociales que van ligadas al deber ser de las mujeres, pero al mismo tiempo, poco a poco se van trastocando esos elementos ideales de la identidad femenina y se van generando cambios cuando las mujeres tienen que encargarse, por ejemplo, de la administración de las remesas recibidas, de salir a las ciudades aledañas a trabajar o incluso —las más jóvenes— a estudiar una carrera universitaria.

Es notable cómo las distancias en el mundo actual son “acortadas” gracias a las nuevas tecnologías que permiten la comunicación inmediata y virtual, y a los transportes, generando así mundos compactos y contextos transnacionales que influyen tanto a los que se van como a los que se quedan.

El grado de migración que se tenga en una localidad no es totalmente determinante para la transformación de su sociedad y cultura, pero sí es un factor importante que influye en los cambios que la población va generando en su entorno y en sus prácticas y que trastoca todas las esferas: familia, identidad y localidad.

Concluimos así que las mujeres han descubierto que pueden generar cambios, primero, en su vestimenta y, segundo, en otras situaciones de su vida y sus prácticas cotidianas poniendo en práctica su poder de decisión. Asimismo, podemos encontrar una diversidad de grados en cuanto a la toma de sus decisiones: por un lado, están las mujeres que aún no se ven a sí mismas tomando decisiones ni en su vida cotidiana, ni sobre sí mismas, ni en las decisiones comunitarias —aunque pueda suceder que sí ejerzan poder de decisión, solo que aún no están conscientes de ello—. Por otro lado, tenemos a las mujeres que comienzan a inmiscuirse en asuntos comunitarios —como las asambleas comunales, o las decisiones sobre la comercialización del patrimonio o uso turístico—, en la administración de los recursos

económicos de la familia y en las decisiones sobre la educación formal de los hijos a propósito de la migración de sus esposos. Y en el otro extremo, tenemos a las mujeres que han transgredido las reglas y se han apropiado de las decisiones sobre su vida e incluso han tomado la voz para opinar e incidir en decisiones comunitarias, asumiendo sus costos de toda índole. Inclusive son mujeres que retornan por decisión propia y son agentes de cambio de otras mujeres de su localidad. Algunas de ellas llegan a migrar de sus comunidades, a manera de autoexilio, porque ya no encajan, porque ya no caben en ella, porque ya no se sienten parte de y sienten la necesidad de buscar otros lugares dónde vivir de acuerdo con sus nuevas ideas y prácticas.

Referencias

- ACOSTA, E. (2015) *Cuidados en crisis. Mujeres migrantes hacia España y Chile*, Bilbao: Universidad de Deusto.
- ARRIETA, I. (2017) “El sesgo androcéntrico en el patrimonio cultural”, en Arrieta, I. (Ed.) *El género en el patrimonio cultural*. Bilbao: Universidad del País Vasco / Euskal Herriko Unibertsitatea. pp. 11-18.
- BBVA BANCOMER/CONAPO/SEGOB (2019) *Anuario de migración y remesas México*, México: Secretaría de Gobernación/CONAPO/ Fundación BBVA Bancomer.
- BOURDIEU, P. (1988) *La distinción. Criterios y bases sociales del gusto*. Madrid: Taurus.
- CARRASCO, C., BORDERÍAS, C., y TORNIS, T. (2011) *El trabajo de cuidados. Historia, teoría y políticas*, Madrid: Catarata.
- CARRASQUER, P. (2013) “El redescubrimiento del trabajo de cuidados: algunas reflexiones desde la sociología”. En *Cuadernos de Relaciones Laborales*, 31(1), pp. 91-113. https://doi.org/10.5209/rev_CRLA.2013.v31.n1.41633
- CHEVALLIER, S. Y CHAUVIRÉ, C. (2011) *Diccionario Bourdieu*, Buenos Aires: Nueva Visión.
- CONAPO (2010) *Intensidad migratoria a nivel estatal y municipal*. Consultado el 24 de noviembre de 2019 en: <http://www.conapo.gob.mx/>
- _____ (2018) *Mexicanos en Estados Unidos - Datos, gráficos y mapas (Cifras 2017 y 2018)*. Consultado el 19 de diciembre de 2019 en: <https://www.gob.mx/conapo/articulos/mexicanos-en-estados-unidos-datos-graficos-y-mapas-cifras-2017-y-2018?idiom=es>
- DURAND, J. (2007) “El programa bracero (1942-1964). Un balance crítico”. En *Migración y Desarrollo*, núm. 9, segundo semestre, 2007,

- Red Internacional de Migración y Desarrollo, Zacatecas, México. pp. 27-43.
- DURAND, J. (2016) *Historia mínima de la migración México-Estados Unidos*. Ciudad de México: El Colegio de México.
- FOUCAULT, M. (1998) *Vigilar y castigar*. Distrito Federal: Siglo XXI.
- GONZÁLEZ-LÁZARO, M. (2015) *La tradición y la moda en juego. Consideraciones desde la Filosofía de la Cultura sobre las variaciones del gusto en la indumentaria tradicional p'urhépecha*. Tesis de Maestría en Filosofía de la Cultura, Morelia: Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.
- JIMÉNEZ-ESQUINAS, G. (2017). "El patrimonio (también) es nuestro. Hacia una crítica patrimonial feminista", en Arrieta, I. (Ed.) *El género en el patrimonio cultural* [Recurso electrónico], Bilbao: Universidad del País Vasco / Euskal Herriko Unibertsitatea. pp. 19-48.
- LETABLIER, M.T. (2007) "El trabajo de "cuidados" y su conceptualización en Europa". En Prieto, C. (ed.) *Trabajo, género y tiempo social* Madrid: Hacer-UCM. pp. 64-84.
- LIPOVETSKY, G. (1999) *La tercera mujer*, Barcelona: Anagrama.
- MARTÍNEZ-RUIZ, D.T. (2018) *Escenarios Familiares Transnacionales: Etnografías Afectivas y de Género en el entorno Migratorio México-Estados Unidos*. Morelia: UNAM/ENES.
- MASSEY, D., ALARCÓN, R., DURAND, J. Y GONZÁLEZ, H. (1990) *Los ausentes: el proceso social de la migración internacional en el occidente de México*. Distrito Federal: Alianza Editorial/ Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- NÚÑEZ, A. M. (2017) "Aproximaciones desde una perspectiva de género a la feminización de la migración: el caso de las mujeres purépechas de Michoacán". En Heller, C. y Coral, E. (coords.) *El impacto sociocultural del fenómeno migratorio en Michoacán*, Pátzcuaro: CREFAL. pp. 123-166.
- SCHAFFHAUSER, P. (2012) "Consecuencias del Norte: El movimiento de los exbraceros (1942- 1964) como hecho cultural", en Yerko Castro, N. (Ed.) *La migración y sus efectos en la cultura*, Ciudad de México, México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. pp. 211-245
- TURNER, B. (1989) *El cuerpo y la sociedad. Exploraciones en teoría social*. México: Fondo de Cultura Económica.
- UNESCO (2003) *El texto de la Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial*. Disponible en: <https://ich.unesco.org/es/convenci%C3%B3n>

Citado. MARTÍNEZ-RUIZ, Diana Tamara y GONZÁLEZ-LÁZARO, Martha (2021) "¿Cuidar-se o dejar-se? Cuerpo, patrimonio y migración. Cambios y permanencias en las prácticas de cuidado femeninas y tradiciones culturales en el contexto migratorio en Michoacán, México" en Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad - RELACES, N°35. Año 13. Abril 2021-Julio 2021. Córdoba. ISSN 18528759. pp. 37-48. Disponible en: <http://www.relaces.com.ar/index.php/relaces/article/view/428>.

Plazos. Recibido: 14/04/2020. Aceptado: 07/10/2020