UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIOLOGÍA
Departamento de Antropología Social

DIFICULTADES Y CONTRADICCIONES EN LA CONFIGURACIÓN DE LAS IDENTIDADES MASCULINAS NAHUAS DE TRES GENERACIONES DE HOMBRES DE LA SIERRA NORTE DE PUEBLA: ESTUDIO DE CASO.

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR

Elia Pérez Nasser

Bajo la dirección de los doctores

Beatriz Moncó Rebollo
Daniel Cazés Menache

Madrid, 2010

ISBN: 978-84-693-9497-7

© Elia Pérez Nasser, 2010

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

Departamento de Antropología Social

Facultad de Ciencias Políticas y Sociología

Tesis Doctoral

"DIFICULTADES Y CONTRADICCIONES EN LA CONFIGURACIÓN DE LAS IDENTIDADES MASCULINAS NAHUAS DE TRES GENERACIONES DE HOMBRES DE LA SIERRA NORTE DE PUEBLA: ESTUDIO DE CASO"

P R E S E N T A

ELIA PÉREZ NASSER

CODIRECCIÓN:

DRA. BEATRIZ MONCÓ REBOLLO

DR. DANIEL CAZÉS MENACHE

Madrid, España, 2009

In memoriam ✝

A Silvia, la chivis, mi hermana

Por estar aquí, no te acompañé
en tu último suspiro…

Agradecimientos

Dice Sir Francis Bacon *"que la amistad duplica las alegrías y divide las angustias por la mitad… sin la amistad el mundo es un desierto"*, efectivamente, razón por la que sin afán de menospreciar a todas la personas que contribuyeron de una u otra forma para la culminación de este proceso profesional, quiero expresar de manera especial mis más sinceras gratitudes a mis entrañables amigas y amigos.

Esta formación doctoral tuvo un largo proceso, desde su inicio y en la medida que avanzaba siempre tuve la certeza de quienes me acompañaban, particularmente quiero agradecerles a: Carlos Ortíz T. "Carlitos", siempre pendiente y atento, animándome constantemente, por sus sugerencias inteligentes y por su apoyo incondicional; a Laura García V., especialmente por su sororidad y su invaluable cobijo, por las inolvidables sonrisas compartidas que mitigaron mis malos ratos. A Alma Delia Godínez J. y Sandra Gaviño H. por sus innumerables muestras de cariño, por su disposición a escucharme y por estar conmigo; a José Santos González R. "Pepe", a Gustavo Acuña T. "Gus" y Amalia Zepeda B. "Amalita", pilares de fuerte aguante y de una añeja y fiel amistad, pese a la distancia espacial conté con ellos y con ella, sus afectos y atenciones me alentaron.

A Beatriz Martínez C., le agradezco su generosidad y su solidaridad, por su amistad y compañía presente desde que llegué a esta ciudad, por su incontable apoyo tanto en mi proceso personal como en el de mi formación profesional, valoro todos sus consejos y recomendaciones. Y, a mi leal amiga y compañera universitaria "Susy", Susana Mejía F., por su congruencia y calidad humana; a las dos, gracias por mostrarme inteligentemente que las relaciones de amistad y de trabajo no se contraponen.

A mis amigas solidarias en Madrid, a Elsa Saleme Neiva por contagiarme su entusiasmo y actitud emprendedora, y por su sensibilidad en tiempos difíciles. Y, a Alicia Estrada R. por su franqueza y calidez; ambas aminoraron y alegraron esta

travesía, celebro haberlas conocido, mi gratitud por su disposición y apoyo 'a distancia'.

A todas y todos ¡mil gracias!, por sus votos de confianza, por impulsarme, fortalecerme y por su respaldo.

Todo mi agradecimiento y aprecio a mi directora de tesis, la Dra. Beatriz Moncó Rebollo, de la Universidad Complutense de Madrid, por su valioso asesoramiento y acompañamiento, sus aportaciones, sugerencias y conocimientos mejoraron este trabajo; siempre dispuesta para aclararme dudas y darme respuestas; por su comprensión y paciencia en todo este tiempo; por no dudar de mi y apoyarme en mis múltiples solicitudes. También, le agradezco al Dr. Daniel Cazés Menache, de la Universidad Nacional Autónoma de México, su dirección y contribuciones a esta tesis, aprendí de sus interesantes pláticas y comentarios; sus observaciones y recomendaciones fueron muy puntuales y acertados, me permitieron revisar y reflexionar sobre temas y aspectos que no había contemplado.

Gracias a Alejandro Maldonado Servin, asistente del Dr. Cazés, por su cordialidad y facilitarme la comunicación y diligencias correspondientes.

Les doy las gracias a Amparo Ballesteros y Belén Sesmillo por su gentiliza, siempre eficientes y competentes para orientarme en cada uno de los trámites y asuntos universitarios.

Gracias al Colegio de Postgraduados por la oportunidad y el sustento para realizar mis estudios doctorales. A la Dra. Mª Del Pilar Alberti Manzanares por sus contribuciones a mi formación profesional y por su motivación y talante para impulsarme a iniciar este proyecto; y por las constantes molestias ocasionadas a sus intervenciones institucionales.

A Juanita Palacios, de verdad reconozco 'de primera mano' sus favores incondicionales y su amabilidad, muchas, muchas gracias por todo.

A Miguel Escalona Maurice, recuerdo su cálida bienvenida y hospitalidad en Alcalá de Henares, sus detalles y atenciones personales e inolvidables momentos

compartidos; eternamente agradecida por tenderme la mano en momentos espinosos y de desamparo.

A las compañeras y compañeros del Campus Puebla, Rosario Figueroa y Lorena Jiménez, por su ayuda y tiempo dedicado a la transcripción de algunas de mis entrevistas; así también a Daniel Conde con la captura y base de datos. A Rufino Díaz C., por su amistad y por compartir sus valiosos comentarios y sugerencias en la revisión minuciosa de un primer documento que encauzó a este trabajo, sus aportaciones me enriquecieron.

A mis queridas hermanas Nidia y Marcela, por sus cariños y por transmitirme su optimismo; a Marcela por todo su apoyo en asuntos domésticos y logísticos mientras andaba del otro lado del charco, por su detallada revisión bibliográfica y prestarme sus ojos mientras que los míos no respondían. Gracias a Melina por su ternura y amor, sus abrazos y sonrisas me alegraron los momentos de cansancio y soledad.

Puebla, Pue., septiembre del 2009.

-CONTENIDO-

INTRODUCCIÓN 1

PRIMERA PARTE. Bagaje teórico
Huellas antropológicas hacia la masculinidad 23
Trascendencia de los estudios antropológicos 26
El hombre en la antropología 28
El feminismo y la antropología 43

Identidad e identidad de género 49
Identidad de género 58
La adquisición de género 62
Procesos de socialización 65
Ciclos vitales 69

Las identidades masculinas 80
Antecedentes sobre los estudios de la masculinidad/es 81
Perspectivas o corrientes para el estudio de las masculinidades 83
Enfoques conceptuales de las masculinidades 86
Estructuras sociales 90
Las relaciones de producción 90
Las relaciones de poder 91
Las masculinidades hegemónicas 92
Las masculinidades subordinadas 97
Las masculinidades marginadas 98
Las masculinidades no normativas o de complicidad 98
Las masculinidades violentas 99
El patriarcado y los patriarcas 100
Las relaciones de cathexis o vínculos emocionales 103
Sobre el concepto de la/s masculinidad/es 104
Tipología de masculinidades 109
Los paternalistas 109
Los machistas 109
Los misóginos 110
Los buscamadres 111
Los cumplidores angustiados 111
Los fugitivos 112
Otros tipos secundarios 112
¿Cambiarán los hombres su/s masculinidad/es? 114

La identidad étnica mexicana 118
Enfoques teóricos y políticas de Estado empleadas en los grupos indígenas 119
Identidades étnicas 128

Situación actual de los grupos étnicos mexicanos 140
Identidad étnica náhuatl 143
Los y las nahuas 146
La SSS "Masehualsiuamej Mosenyolchicauanij" 160

SEGUNDA PARTE. Metodología de trabajo con los y las protagonistas nahuas
La perspectiva y metodología de investigación cualitativa 166
Marcos referenciales 168
La fenomenología y el interaccionismo simbólico 169
El constructivismo, conocimiento y aprendizaje 170
La etnografía 171
Técnicas metodológicas 175
Trabajo de campo 180
Informantes 181
Ciclos vitales 184
El municipio de Cuetzalan y sus comunidades 188
Perfiles personales de los/as informantes 190
Análisis y sistematización de los datos 192

TERCERA PARTE. Hallazgos y Conclusiones 194
Perfiles familias participantes 195
Familia "Danzante" 195
Familia "Mujeres Proveedoras" 196
Familia "De la Igualdad" 198
Familia "Un nuevo modelo" 199
Familia "De lideres y liderezas" 201
Familia "Violentada" 202

Configurándose las identidades masculinas 203
¿Niños o niñas? 204
El hombre en la cocina huele a caca de gallina 212
Nada de mariconadas 215
Los hombres no lloran 217

La masculinidad y las relaciones de producción 219
Los pantalones bien puestos 219
Feos, fuertes y formales 228
Calladitas se ven más bonitas 229

Las relaciones de poder 230
La última y nos vamos 231
Sólo mis chicharrones truenan!! 235
El macho vive mientras que el cobarde quiere 240
Que siga la fiesta!! 244

Las relaciones de cathexis y las emociones 248
A veces no se siente lo que se hace… 248

Del sexo no se habla, sólo se presume 251
Hombres raros 254
¿Y mi papá? 255

Identidad étnica 258
Somos nahuas mexicanos!! 258
¡Eres un indio! 261
Ya no somos los mismos 262
Rescatando la cultura 274
El "otro", el mestizo 277

Mujeres organizadas, "La Maseual" 282

Intervención local de organizaciones sociales y civiles ante la violencia de género 293
Asociación Masculina de Atención y Capacitación, A.C. (AMAC) 298
Sus objetivos 299
Metodología de trabajo 300
Problemas y obstáculos en el proceso 302
La experiencia de trabajo 305
Expectativas a futuro 306
Sugerencias y observaciones 307
Iniciativas y apoyos feministas 308
Centro de Asesoría y Desarrollo entre Mujeres (CADEM, A.C.) 308
Casa de la Mujer Indígena de Cuetzalan (CAMI) 309
Comisión Takachiualis A.C. 311

Conclusiones 313

Acrónimos 327

Bibliografía General 330

Mapa No. 1. Nahuas de la Sierra Norte de Puebla. Localidades con población indígena donde el náhuatl es la lengua predominante 164
Mapa No. 2. Localización del Municipio de Cuetzalan, Pue 189
Mapa No. 3. Vías de acceso al municipio de Cuetzalan 189
Mapa No. 4. Ubicación de las comunidades 190

Gráfica. Mujeres hablantes de lengua indígena violentadas 312

Introducción

Precisamente en la sociedad y en el contexto que se vive actualmente las transformaciones en las estructuras sociales, económicas y demográficas, de una u otra manera están afectando o trastocando las identidades de hombres y mujeres, desconociendo cómo comprenderlas, abordarlas y hasta cierto punto enfrentarlas. Es decir, Del Val[1] opina que las identidades se manifiestan en situaciones concretas y para analizarlas y tratarlas es necesario encontrar los momentos sociales apropiados o descubrir los ítems en los que se expresan, o ambos; creo que este tiempo es uno de ellos.

Son relativamente recientes los estudios sobre las masculinidades, Cazés señala que las aún escasas aportaciones de hombres a la comprensión de la condición masculina surgen a partir de la creatividad de incontables mujeres que dan continuidad a la construcción feminista en su acción política y en sus contribuciones académicas, literarias y artísticas (Cazés, 2007)[2]. Entre éstas, se ha registrado una larga genealogía del pensamiento feminista con diversas obras, unas precursoras del pensamiento feminista contemporáneo, que se remontan desde la edad media hasta la Ilustración, que puede reconocerse con la llamada <<*querella de las damas*>>, como son las de Christine de Pisan con su obra *"La Ciudad de las Damas"* (1405), el tratado de Marie de Gournay *"Igualdad entre hombres y mujeres"* (1622)*;* el *de* Mary Astell *"Una propuesta seria a las damas para el avance de su verdadero y mayor interés"* (1694), y *"Las cartas de Eloísa y Pedro Abelardo"* (siglo XII). Obras que se caracterizan por su reflexión crítica y por la definición de los intereses de las mujeres; trataban la subordinación condicionada a aspectos socioculturales y reivindicaban el acceso a la educación y a la cultura para mejorar la condición femenina (Ibíd.)[3] y (Nash, 2004)[4].

---

[1] Del Val, José (coord.)., (2004). México. Identidad y Nación. Colección la Pluralidad Cultural en México, núm. 6. Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), México, D.F. p. 310.
[2] Cazés, Daniel., (2007). Obras Feministas de Francois Poulain de la Barre (1647-1723). Tomo I. Estudio Preliminar. Con la colaboración de Ma. Haydeé García Bravo, UNAM. Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades (CEIICH). Iª. Edición. México, D.F. pp. 9-50.
[3] *Ibidem.*

Más tarde, en el siglo XVII, aparece el escrito de Poulain de la Barre, *"De la igualdad de los sexos"* (1673), marcó una ruptura con los escritos anteriores al abogar por el principio de la igualdad entre hombres y mujeres, convirtiéndose después en el eje del feminismo occidental hasta el día hoy. Se considera precursor del feminismo y de la Revolución francesa, dado que fue autor del *"primer discurso filosófico antipatriarcal"* (Ana Amorós:34 en Cazés, 2007:27). Dio a conocer su pensamiento igualitario en el contexto social y político de la monarquía absoluta de Luis XIV, provocando discusiones sobre la condición femenina. Su aportación más original y trascendental fue haber propuesto la relación orgánica igualdad y libertad entre hombres y mujeres en el discurso filosófico y político que hasta entonces era una de las exclusividades masculinas; además, emprendió un programa de instrucción, de reflexión y acción para construir la equidad de género. Francois Poulain adelantó para el *"Segundo Sexo"* de Simone de Beauvoir y para el feminismo de nuestros días que la diferencia no es fundamento de la desigualdad (Ibíd.).

Un siglo después, entre 1788-1791, Olympe de Gouges públicó *"La declaración de los derechos de la Mujer y la Ciudadana"* (1789) y el diputado de la Asamblea Legislativa y de la Convención, Marquis de Condorcet publica "*Sobre la admisión de las mujeres al derecho de ciudadanía*", exigirían la igualdad en la educación y la extensión de los derechos del hombre y del ciudadano a las mujeres.

A lo largo de todo el siglo XIX las mujeres no cesaron en reivindicar la igualdad de derechos; además, con su participación y lucha emergen algunas posturas políticas que contribuirían a las diferentes corrientes del feminismo contemporáneo.

El análisis crítico contemporáneo de la condición masculina que algunos hombres empiezan a abordarlo se inició después de la segunda guerra mundial con la obra de Simone de Beauvoir, y ha estado enriqueciéndose con las aportaciones de las pensadoras y militantes feministas. Mismas que en su crítica de las relaciones de

[4] Nash, Mary., (2004). "Transgresoras, visionarias y luchadoras. Movimientos de mujeres y propuestas feministas". Cap. 2, en *Mujeres en el Mundo. Historia, retos y movimiento*. 1ª Edición, Alianza Editorial, S.A., Madrid, España. pp. 63-109.

opresión genérica plantean que la construcción libertaria de la equidad, la igualdad, la justicia y la democracia exige la asunción masculina del feminismo como conocimiento, como pensamiento, como ética, acción y como actitud crítica y practica cotidiana (Cazés, 1007).

Así en los años noventa en el campo de las ciencias sociales y especialmente en la antropología con los estudios de género, desde del feminismo político y académico, se crea una corriente dirigida a comprender a los hombres desde su situación y condición de género (De Keijzer, 2006)[5]. No obstante, algunos estudios como los de Marcela Lagarde (1993; 1994), Celia Amorós (1994; 1997), Daniel Cazés (1994; 2000), Marqués (1991); (Rimarachin, 1997)[6], Thurén (1993)[7] y Badinter (1993)[8] entre otros, reconocen que entre las décadas de los años setenta y ochenta es cuando surge la importancia de reflexionar y cuestionar sobre la identidad masculina y la problemática de la masculinidad, como son los mandatos y asignación de sus roles tradicionales, la virilidad y los fundamentos del poder patriarcal. Justamente durante estas décadas se deja de hablar de la masculinidad en singular; producto de distintas investigaciones etnográficas y de los *Men´s studies* que muestran la existencia de la diversidad o múltiples masculinidades que varían en relación a las subjetividades, a los contextos culturales e históricos, de modo que no existe un sólo modelo de masculinidad en una misma sociedad, pueden ser varios, distintas maneras identificables de "ser hombre", es decir, reconocemos diferentes construcciones de la masculinidad con características y necesidades según las regiones, las comunidades étnicas, contextos, clases sociales, sexualidad, generación, etc. (Connell, 2006)[9]. Y, en la que cada una de estas construcciones de masculinidad es valorada o descalificada de distinta forma, de unas

[5] De Keijzer, Benno., (2006). "Hasta donde el cuerpo aguante: Género, Cuerpo y Salud Masculina", en *La Manzana. Revista internacional de estudios sobre masculinidades*. Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Vol. 1, Num. 1. Enero-mayo. Puebla, Pue., México. pp. 59-89.

[6] Rimarachin, Isidro., (1997). La masculinidad: una posición social en las relaciones de género. Documento de Estudio. Universidad Nacional de Cajamarca y Colegio de Postgraduados, Montecillo-México. Servicio Editorial Martínez Compañon, Cajamarca, Perú. p. 26.

[7] Thurén, Britt-Marie., (1993). "Desarrollos conceptuales", en *El poder generizado*. El desarrollo de la antropología. pp. 93-106.

[8] Badinter, Elisabeth., (1993). XY. La identidad masculina. Alianza Editorial. Madrid, España. p. 79.

[9] Connell, Robert., (2006). "Desarrollo, globalización y masculinidades", en Gloria Careaga y Salvador Cruz (coords.), *Debates sobre masculinidades. Poder, desarrollo, políticas públicas y ciudadanía.* Programa Universitario de Estudios de Género (PUEG). UNAM. 1ª. Edición. México, D.F. 185-210.

sobre otras. No obstante, que reconocerlas es un primer paso, lo importante es indagar sus relaciones entre ellas.

De tal manera, que se empezó a plantear la crisis de un componente de la subjetividad masculina desde el surgimiento de la modernidad, Dicha crisis ha emanado, por un lado, por el eminente desarrollo crítico con los modos de empleo y trabajo tradicionales; y por otro, por las profundos cambios en la clásica familia nuclear (Burin, 2003)[10]. Esta autora explica el término de crisis en relación con la subjetividad, reconoce primero, que radica en el sentimiento de ruptura de una condición de equilibrio anterior, junto de una relación subjetiva de padecimiento; segundo, contempla la posibilidad de ubicarse como sujeto activo, crítico de ese equilibrio previo. Ambas se encuentran cuando se analiza la construcción de la subjetividad masculina (Burin, et. al., 1987 en Ibíd.)[11]. En la que la modernidad, en opinión de Lagarde (2005)[12], se presenta planeando la autonomía de las personas en relación con las corporaciones, lo cual es clave para el desarrollo de la economía moderna, para la generación de nuevas formas de producción, para la dinámica de las poblaciones, para la construcción del estado moderno y más tarde para la constitución de la ciudadanía. Por lo que, tanto la historia mundial como la globalización deben formar parte para la comprensión de las masculinidades, ya que la vida de las personas se ven influenciadas por los mercados globales, las corporaciones multinacionales, los medios trasnacionales de comunicación, la migración laboral entre otros. Por ello, para entender las masculinidades locales, es necesario pensar y ubicarlas en el contexto de la sociedad global; y máxime que tanto las grandes instituciones y corporaciones así como el Estado se estructuran con base en el género y las relaciones internacionales, de ahí que se pueda identificar la existencia de un orden de género mundial, en el que las estructuras de relaciones están enlazadas a los regímenes de género de las instituciones con los órdenes de género de las sociedades locales (Connell, 2006)[13]. También, la globalización involucra cambios en el conjunto de identidades de género, con mayor

[10] Burin, Mabel., (2003). "La construcción de la subjetividad masculina", en Carlos Lomas (comp.), *¿Todos los hombres son iguales? Identidades masculinas y cambios sociales.* 1ª. Edición. Ediciones Paidós Ibérica, S.A. Barcelona, España. pp. 83-104.
[11] *Ob. cit.*
[12] Lagarde, Marcela., (2005). Para mis socias de la vida. Cuadernos Inacabados. 1ª. Edición. Ed. Horas y horas. Madrid, España. p. 489.
[13] *Ob. cit.*

influencia en los grupos más vulnerables o ligados a las corrientes ideológicas internacionales (Fuller, 1997)[14].

No hay que desdeñar al feminismo como una de las más profundas revoluciones contemporáneas, entre otras cosas, el cumplimiento universal de los principios de la utopía moderna: *democracia*, *desarrollo* y *progreso*. Es crítico de una modernidad excluyente. Por ello, que la igualdad sea el principio feminista deconstructor de la modernidad, transformado en su propuesta trastocadora y radical (Lagarde, 2006)[15]. El movimiento feminista es uno de los principales impulsores para el cambio social, le ha apostado a nuevas formas de relaciones sociales de las mujeres, esto a raíz del surgimiento de nuevas identidades femeninas; lo que ha implicado una resignificación del ser mujer, de la asignación de un nuevo papel o función social, que en los niveles políticos, económicos y culturales facilitan entender la manera en que la tradición a dado paso a la modernidad (Martínez, V., 1993 en Montecinos, 2005)[16]. Así, los cambios sociales, económicos y culturales han modificado las imágenes o representaciones culturales de hombres y mujeres en las sociedades modernas, demandan nuevas actitudes y cambios drásticos en los valores de hombres y mujeres en las culturas tradicionales. Por lo que es indudable que no pueda producirse un cambio importante en uno de los géneros sin que el otro se modifique o evolucione y viceversa, de lo contrario su ruptura supone un conflicto y un desajuste social entre mujeres y hombres que requiere un nuevo planteamiento de conjunto. Partiendo de que los géneros son una construcción social, por lo tanto no sólo no son inalterables sino que pueden variar, así como sus contenidos, transformarse y cambiar de orden jerárquico e incluso quizá desaparecer en respuesta a las necesidades de las sociedades y de las culturas en cada época histórica. Como consecuencia es posible impulsar y transformar los modos de ser hombres y mujeres que eviten las desigualdades socioculturales entre los sexos; de ahí que investigar sobre la construcción social de la

[14] Fuller, Norma., (1997). "La identidad de género", en *Identidades Masculinas*. Pontificia Universidad Católica del Perú. Lima, Perú. p. 17.
[15] Lagarde, Marcela., (2006). Por qué una constituyente feminista. Reflexiones, 30 Nov., México. MIMEO. p. 14.
[16] Montecinos, Rafael., (2005). "La masculinidad en ciernes: resistencias y conflictos en la construcción social de una presencia urgente", en Rafael Montecinos, (coord.), *Masculinidades emergentes,* Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa y Miguel Ángel Porrúa. pp. 13-47.

masculinidad es una prioridad ética y estratégica necesaria en los contextos de las luchas en pro de la equidad (Subirats, 1999:29 en Lomas, 2003:18)[17] y (Lomas, 2003)[18].

Otros estudios sostienen, por un lado, que los cambios que se están dando en las identidades de género, algunos son más aparentes que reales, pues se trata de una supuesta igualdad en la medida de que no se ha producido un replanteamiento real y profundo en los roles de género (Rodríguez, 2003)[19]; por otro lado, que los estudios generados sobre aspectos de la masculinidad proyectan un cambio cultural, que se presenta más bien como un proceso inacabado, haciendo evidente al menos la pérdida de hegemonía del modelo tradicional de la masculinidad y su efecto se observa en la transformación de los imaginarios masculinos y en las prácticas cotidianas que de ello emanan (Montecinos, 2005)[20]. Lo indudable es, que es fundamental y necesario impulsar el compromiso y responsabilidad de los varones contra la masculinidad hegemónica y se favorezca la igualdad entre los sexos, a modo de liberar a las identidades masculinas con respecto a los modelos hegemónicos y excluyentes de las masculinidades dominantes que erigen la desigualdad sociocultural entre hombres y mujeres (Killman, 2001 en Lomas 2003:21)[21].

Ciertamente, la inquietud por este tema surge a partir de los resultados conseguidos en el trabajo que realicé para obtener el título de maestría (Pérez, 1999)[22]; efectuado en el municipio de Cuetzalan, Sierra Norte de Puebla, lugar en el que he continuado esta investigación. En el cual se observa, entre otros resultados, que el proceso organizativo de las mujeres les ha permitido comprender su posición de género en las relaciones sociales entre hombres y mujeres, distinguiendo que como mujeres mantienen una posición de subordinación, de desigualdad, de opresión, dominación, discriminación y de pobreza. Así también, este proceso ha contribuido

[17] Lomas, Carlos., (2003). "Masculino, femenino y plural", en Lomas Carlos (compilador), *¿Todos los hombres son iguales? Identidades masculinas y cambios sociales*, 1ª. Edición. Ediciones Paidós Ibérica, S.A. Barcelona, España. pp. 11-27.
[18] *Ob. cit.*
[19] Rodríguez, Ma. Del Carmen., (2003). La configuración del género en los procesos de socialización. Colección Alternativas, 14. Ediciones KRK. Universidad de Oviedo. España. p. 347.
[20] *Ob. cit.*
[21] *Ob. cit.*
[22] Pérez, Elia., (1999). El proceso de empoderamiento de mujeres indígenas organizadas desde una Perspectiva de Género. Tesis de Maestría en Desarrollo Rural. Universidad Autónoma Metropolitana. Unidad Xochimilco. Reséndiz Impresores. México, D.F. p. 173.

para que las mujeres se reconozcan con capacidades, con valores, autoestima y fortalecimiento, aspectos que han influido en su empoderamiento.

Dicho proceso ha impulsado a las mujeres como sujetos de su propio desarrollo, en búsqueda de satisfacer necesidades prácticas y estratégicas de género. Es decir, en el contexto del Género en el Desarrollo (GED), que surge en la Tercera Conferencia Mundial de la Mujer en 1985 en Nairobi, como una nueva filosofía del desarrollo, hace hincapié en las relaciones de subordinación de las mujeres bajo circunstancias culturales e históricas concretas; e implica la transformación de las relaciones de desigualdad entre los hombres y las mujeres, y un desarrollo equitativo; se destacan las funciones genéricas de la reproducción y producción entre otras, concibe a las mujeres como sujetas activas e impulsoras de cambios. Se distingue entre intereses prácticos y estratégicos de género de acuerdo a Molyneux; necesidades prácticas y estratégicas según Moser; o entre condición y posición de las mujeres alude Young (en León, 1997)[23]. Por lo que los intereses y necesidades prácticas y la condición de las mujeres se refieren al estado material según el nivel de satisfacción de necesidades básicas con relación a los hombres, se trata de las demandas inmediatas de acuerdo a su rol, como son las necesidades de alimentación, techo, salud y educación. Mientras que las necesidades e intereses estratégicos indican la posición de las mujeres en proporción a los hombres de acuerdo al nivel de control que tenga sobre los recursos, beneficios y derechos; necesidades que tratan de transformar la situación de subordinación y discriminación. De ahí su importancia de articular estás dimensiones en los proyectos de desarrollo. Las cooperativas son un ejemplo, donde la organización existe alrededor de una necesidad práctica, la necesidad de contar con un ingreso económico. Sin embargo, el impacto para las mujeres va mucho más allá de lo económico, de tal manera que ha cambiado la posición de las mujeres a través tanto de su participación individual como colectiva, con sus propios planteamientos y estrategias, incidiendo no sólo en las relaciones sociales de género, sino también en las estructuras de poder. En sí, en este proceso las mujeres han logrado su propio desarrollo de manera autónoma y autogestiva; proponen proyectos con base en el potencial de la organización y de las

[23] León, Magdalena., (1997). "Empoderamiento en la teoría y práctica del feminismo", en Magdalena León (compiladora) *Poder y Empoderamiento de las Mujeres.* Facultad de Ciencias Humanas, TM Editores. Tercer Mundo, S.A. Santafé de Bogotá, Colombia. pp. 1-26.

socias, retomando las necesidades tanto de las mujeres como de las comunidades; proyectos que les han generado conocimientos, ingresos y poder, permitiéndoles mejorar su calidad de vida personal, familiar, comunitaria y regional; contribuyendo así también en el desarrollo rural de su región (Pérez, 1999)[24]. Por otro lado, las mujeres como trabajadoras productivas han afectado las relaciones familiares al interior del grupo doméstico, especialmente en la división sexual del trabajo, compartiendo actividades como el cuidado de los hijos, el lavado de la ropa, etc. con los demás miembros de la familia, logrando, primero, disminuir las cargas de trabajo y, segundo, romper y/o alterar las funciones o roles tradicionales de género; de tal manera que se están modificando éstos, no del todo, ya que según testimonios, a la mayoría de los hombres se les dificulta participar en actividades que tradicionalmente se estiman femeninas. No obstante, de acuerdo al proceso de integración y participación de las mujeres a la organización, los hombres han representado el mayor obstáculo; no sólo poseen una actitud machista y patriarcal hacia "sus mujeres", sino que también, han practicado distintas formas de violencia hacia ellas para evitar su participación o salgan fuera de casa, por ende, las limitan tanto en su desarrollo personal como en el colectivo. Pese a que algunos esposos e hijos/as de las socias han recibido beneficios directos, como empleo, apoyo económico para el sostenimiento de la familia, crédito para la mejora de vivienda y compra de animales de traspatio, etc.

Otro aspecto, en cuanto a su identidad y condición masculina, a pesar que los hombres suelen reconocer los avances y beneficios tanto a nivel organizativo como en su desarrollo personal de las mujeres; ellos se han mantenido al margen de organizarse y participar, es una brecha que los separa en conocimientos, experiencias, cambios, logros, beneficios, etc.; brecha que se agranda más ya que ellas se encuentran apropiadas de un proceso de empoderamiento en permanente construcción. Justificando los varones, entre otras causas, se la deben a su forma de *"ser hombres"*, a su *"personalidad"*, señalando ser alcohólicos, machistas, irresponsables, violentos, celosos, entre otras. En relación a estos atributos de su masculinidad, la estimo como un obstáculo para lograr el desarrollo de las mujeres y de ellos mismos, lo cual no sólo los afecta de manera personal, sino también al ámbito doméstico y comunitario;

[24] *Ob. cit.*

además, impiden relaciones igualitarias entre hombres y mujeres. Al respecto Hartog (2006)[25] afirma también, que la masculinidad ha sido un freno para obtener relaciones más igualitarias de género; que ésta es generadora de sufrimiento en los propios hombres y fuente de problemas sociales que no permiten la construcción de sociedades más democráticas y pacíficas. Lo que hace que los estudios de la masculinidad sean de actualidad y de interés, favoreciendo cambios sociales deseables tanto para los propios hombres como para la humanidad en general.

Por lo que lograr cambios en los comportamientos de los hombres a favor de ellos mismos y de las mujeres es parte de la agenda internacional. Pues se ha identificado en las Conferencias de El Cairo y Beijing así como en los nuevos programas de intervención de la Organización Mundial de la Salud (OMS) y de la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO) que ciertos patrones de conductas vinculadas a la masculinidad se contradicen con algunos objetivos impulsados hacia los derechos humanos, de la salud física y mental de las poblaciones y que comprometen la paz mundial, según Olavarría (2001 en Hartog, 2006)[26]. Mientras que, a nivel nacional varias son las organizaciones de mujeres indígenas que luchan por la misma causa, como en el caso específico de la población indígena chiapaneca, no fue al azar la propuesta de la Ley Revolucionaria de las Mujeres Zapatistas del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), aprobada por la dirección del EZLN y discutida en las comunidades zapatista antes del 1º de enero, 1994, promulgando derechos que ya el movimiento feminista había demandado tiempo atrás y se creían solo de éste, como son los derechos a elegir el marido, a tener los hijos que pudieran cuidar y a tener puestos de decisión; la Ley consta de 10 artículos, misma que para el 4 de marzo del 2006 se ratificó su Ampliación, como parte de las conmemoraciones del Día Internacional de la Mujer. Entre los artículos que se añadieron están los que se refieren a:

> Las mujeres casadas tienen derecho a usar los métodos de planificación familiar sea artificial o natural, lo que ellas decidan, sin que el hombre se oponga, sino que tienen que entender y hacer acuerdos;

[25] Hartog, Guitté., (2006). "De las ciencias del hombre a los estudios sobre masculinidades, un camino sinuoso", en *La Manzana. Revista Internacional de Estudios sobre Masculinidades.* Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Vol. 1, núm. 1, Enero-mayo. Puebla, México. pp. 11-19.
[26] *Ob. cit.*

> Queda prohibido por la ley revolucionaria de mujeres que el hombre tenga dos mujeres porque de esa manera a la esposa se le lastiman sus sentimientos, se violan sus derechos y se lastima su dignidad como esposa y como mujer (Lovera y Palomo, 1997:2)[27].

Y, otros que tratan la lucha contra la violencia de género, reivindicaciones compartidas como ya mencioné con el feminismo occidental, no obstante, expresa Gall (2003:22)[28], que en las demandas de las indígenas *"siempre incluirán aspectos económicos, políticos y culturales –producto del racismo, de la explotación y de las relaciones específicas de género en sus comunidades–".*

Sin menospreciar, que la voz de las indígenas emprende dentro del movimiento mixto en la lucha por el reconocimiento de los derechos, las culturas y la autonomía de los pueblos indios y a su activa participación en las mesas del diálogo de San Andrés Larrainzar, reforzando la lucha de las mujeres indígenas ya que se incluyeron sus derechos en las formas de impartición de justicia, por cierto, funcionando tiempo atrás en las comunidades indígenas. Cuyas reivindicaciones y reclamos en la última década se han centrado en la *igualdad*, *equidad*, *libertad*, *respeto* y *reconocimiento,* éstos, por citar algunos: *igualdad* en la valoración de la capacidad y trabajo de hombres y mujeres; derecho a que el hombre se responsabilice en el cuidado del hogar, de los hijos y su alimentación cuando las mujeres asistan a reuniones y tareas de su organización; y derecho a no ser maltratadas por no concebir hijos varones[29]. Es decir, su lucha es por el reconocimiento y transformación de las desigualdades entre las relaciones de género y cambiar componentes de la tradición que estiman opresivos y excluyentes dentro de sus comunidades y organizaciones (Espinoza, 2006)[30] y (Hernández, 2001)[31].

---

[27] Lovera, Sara y Nellys Palomo (coord.)., (1997). Chiapas: La ley revolucionaria de las mujeres del EZLN. Fragmento tomado del prólogo al libro *Las Alzadas*, publicado por Comunicación e Información de la Mujer y Convergencia Socialista, en México, D.F. MIMEO, p. 2.

[28] Gall, Olivia., (2003). "Racismo y sexismo en la historia y el presente de México", en *Revista México Indígena*. Nueva Época, Vol. 2, núm. 5, septiembre. Publicación trimestral de la Comisión Nacional para el desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI). México. Gobierno de la República, p. 15-22.

[29] Las cursivas en este párrafo son de Ma. Gisela Espinoza (ver cita bibliográfica).

[30] Espinoza, Ma. Gisela., (2006). Cuatro vertientes del feminismo en México. Diversidad de rutas y cruce de caminos. Tesis de grado de Doctora en Antropología. ENAH y SEP. México, D.F. p. 387.

[31] Hernández, Aída., (2001). Entre el etnocentrismo feminista y el esencialismo étnico. Las mujeres indígenas y sus demandas de género. Publicado en *Debate Feminista* Año 12, Vol. 24 Octubre, p. 28 [En

A modo de mostrar algunas actitudes y comportamiento de los varones en México, señalo los siguientes datos y cifras, de acuerdo al (INEGI y CONAPO en Frías, 2006)[32]: en México de la población total, 53% son mujeres y 47% son varones; uno de cada 3 mexicanos desconoce cuántos hijos/as tiene; tan sólo el 20% de los/as y niños/as que nacen en México son acordados por la pareja; por cada 14 esterilizaciones femeninas hay una masculina; una tercera parte de los padres casados nunca cocina y el 60% no lava ni plancha; en México, solo el 25% del total de los hombres de 12 o más años, dedican 9 horas a la semana al trabajo doméstico de su casa; mientras que, en promedio un papá dedica a su bebé 7 minutos al día, durante los primeros meses. Señalo, estos datos no especifican si incluyeron o no a la población indígena. Sin embargo, muestran las inequidades y desigualdades existentes entre hombres y mujeres respecto a las responsabilidades en el ámbito familiar; la poca participación de los hombres en la crianza de los hijos, su paternidad irresponsable y una división sexual del trabajo doméstico con funciones o roles tradicionales de género, entre otras.

Por todo lo expuesto anteriormente, planteo lo siguiente: ¿quiénes son los hombres indígenas nahuas, cómo se definen socialmente?, ¿cómo han sido configuradas sus masculinidades?, ¿cuáles son los estereotipos o el estereotipo masculino de los hombres nahuas?, ¿cuáles son las contradicciones y dificultades que se presentan en la configuración de las identidades masculinas?, ¿cuáles son los puntos de tensión y conflicto en los procesos de cambio de las identidades masculinas nahuas?, ¿es posible deconstruir[33] la/s masculinidad/es que favorezcan los procesos de desarrollo personal y organizativos de mujeres y hombres?, determinar ¿sí existen prácticas sociales que indiquen la construcción de identidades masculinas nahuas diferentes a las tradicionales?

---

línea]: http://www.ciesas.edu.mx/proyectos/pagina/t/aida/aidapublicaciones2.pdf [Consultado, septiembre, 2008].

[32] Frías, Héctor., (2006). Taller de sensibilización en torno a la masculinidad y acciones afirmativas. Instituto Nacional de las Mujeres. México, D.F. pp. 26.

[33] El término lo empleo de acuerdo al significado que le da Marcela Lagarde (2005), que es el desarrollar una visión crítica, ser crítico/a de la propia cultura, crítico/a de la subjetividad y de la propia manera de vivir. Es un método que implica siempre una renovación del sujeto y se corresponde con el método constructivista, es decir, implica construir opciones para todas las experiencias de vida.

De forma hipotética establezco que la/s identidad/es masculina/s náhuatl está/n en proceso de redefinición debido, primero, por influencia de las mujeres masehual, sus relaciones cercanas; segundo, como consecuencia de los cambios sociales y culturales que se están viviendo actualmente; por lo que los hombres están adaptándose a estos cambios con contradicciones, resistencias, dificultades y conflictos. Además, supongo que es más difícil deconstruir la identidad masculina y sus roles tradicionales en la etapa de vida adulta, que en las generaciones jóvenes, por lo tanto en estas generaciones la identidad masculina tenderán a ser más igualitaria, paritaria, consensual y democratizadora. Que como consecuencia de los cambios sociales y económicos y, de la influencia de las transformaciones y desarrollo de las mujeres, se han modificando las identidades masculinas y por ende han surgido nuevas formas de relaciones sociales como de identidades masculinas, tratándose de acuerdo a Montecinos (2005:14:29)[34] de un:

> […] tiempo socialmente nuevo que se ha de expresar a partir de una transformación de las estructuras, mínimamente visibles e implica […] nuevas condiciones socioculturales sobre las cuales se construye una nueva identidad masculina que desconoce y lucha en contra del autoritarismo de la tradición.

De modo que propongo como objetivo general: conocer, analizar y reflexionar sobre la construcción y deconstrucción de las identidades masculinas de tres generaciones de hombres: abuelos, padres e hijos (línea patrilineal) del Municipio de Cuetzalan, Sierra Norte de Puebla; así como sus dificultades y contradicciones que existen en su configuración, en un determinado contexto cultural, bajo ciertas categorías como son la clase, la etnia, el género y ciclo vital entre otras; a partir de la propia mirada masculina y sin descartar la mirada femenina, bajo la premisa de que las identidades femeninas constituyen un punto de referencia importante en la construcción de las identidades masculinas. Tomando en cuenta que las identidades masculinas y femeninas se adquieren a través de la participación de hombres y mujeres en relaciones y contextos sociales y en la que interceden mandatos, prácticas habituales, símbolos, conflictos, relaciones de poder concretas y tensiones culturales. Es

[34] *Ob. cit.*

decir, es un proceso que resulta de la interacción con las convenciones sociales, las prácticas de nuestro entorno y su entendimiento (Oliart, 2000)[35].

El principal objeto de estudio son los procesos de construcción y deconstrucción de las identidades masculinas en los sistemas de género indígenas relacionados con las mujeres de la Sociedad de Solidaridad Social (S.S.S.) "Maseualsiuamej Mosenyolchicauanij" ("Mujeres unidas que trabajan juntas y se apoyan"), me dirijo hacia ellas en esta investigación, con fines prácticos como <<las Maseual>> y a la organización como <<La Maseual>>. De manera más concreta, como objetivos particulares o específicos formulo: analizar cómo se identifican socialmente los hombres nahuas; conocer cómo son configuradas las masculinidades de los nahuas; determinar y analizar si existen procesos de cambios identitarios como hombres; y reconocer los estereotipos masculinos nahuas vigentes.

Ahora bien, el sustento teórico lo fundamento primero, desde una Perspectiva de Género y el género como categoría de análisis, a través de ellos se reconocen una variedad de formas de interpretación, simbolización y organización de las diferencias sexuales en las relaciones sociales; diferencia las construcciones sociales y culturales de la biología; es una construcción social no "natural" de las características atribuidas a mujeres y hombres en una determinada cultura y tiempo histórico. *"En sí, la categoría se refiere a los procesos de diferenciación, dominación y subordinación entre los hombres y las mujeres"* (Lamas, 1996:11)[36]. Esta categoría establece las diferencias entre los sexos, como construcciones simbólicas y sociales, y expresa que no bastan los condicionamientos naturales para que se produzca cualquier comportamiento (Díaz, 1995 en Pérez, 1999)[37]. La Perspectiva de Género describe cómo opera la simbolización de la diferencia sexual en las prácticas, discursos y representaciones

[35] Oliart, Patricia., (2000). "Cuestionando certidumbres: antropología y estudios de género en el Perú", en Carlos I. Degregori (ed.), *No hay país más diverso. Compendio de antropología peruana*, Pontificia Universidad Católica del Perú, Universidad del Pacífico e Instituto de Estudios Peruanos, 1ª. Edición, Lima, Perú, pp. 330-353.
[36] Lamas, Martha., (1996). **"**La antropología feminista y la categoría género", en Martha Lamas (comp.), *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual.* PUEG. UNAM. 1a. Edición. Ed. Miguel Ángel Porrúa. México. pp. 97-126.
[37] *Ob. cit.*

culturales, sexistas y homófobas. Explica la acción humana como un producto construido con base en un sentido subjetivo (Lamas, 1996)[38].

Como categoría teórica, el género se apoya en la metodología cualitativa que privilegia la singularidad de los/las sujetos o de grupos de personas, permitiendo analizar y reflexionar las relaciones entre los géneros; destacando la interacción entre mujeres y hombres. Pues, Cazés comenta que:

> […] tiene como particularidad proporcionar los elementos para analizar lo que acontece a las mujeres y a los hombres de momentos históricos definidos, en sus relaciones genéricas precisas, y además conforma los marcos conceptuales en que se interpretan de manera compleja las sociedades y las culturas: su organización y su imaginería, su ritualización, sus cosmovisiones, sus formas ideológicas y sus formas de dominio, de mansedumbre, de reproducción del orden político genérico, de alejamiento de los cánones, de rebeldía y de construcción de alternativas" Cazés (1996:4)[39].

No sólo por compartir una adscripción de género los hombres son todos iguales por lo que esta categoría incluye otras como son las diferencias de clase, raza, etnia, edad, cultura, etc. En el caso de esta investigación, a la categoría género se le atribuirán especialmente las características de los protagonistas de este estudio: hombres indígenas nahuas, de tres generaciones (abuelos, padres e hijos varones) de la Sierra Norte de Puebla, relacionados con las mujeres que participan en la organización "Maseualsiuamej Mosenyolchicauanij", particularidades que los hace diferentes cultural y socialmente.

El género, dice Teresa de Lauretis (1991:237)[40], determina una posición a una entidad dentro de una clase, en la que ésta entidad puede ser un/una individuo/a; por esto mismo también le asigna una posición frente a otras clases constituidas previamente; de tal modo *"que el género no representa a un individuo, sino a una relación, y a una relación social; en otras palabras, el género representa a un individuo en tanto perteneciente a una clase".*

---

[38] *Ob. cit.*

[39] Cazéz, Daniel., (1996). "Reflexiones para el desarrollo de una metodología de género en los estudios de hombres". p. 11.

[40] De Lauretis, Teresa., (1991) [1986]. "La tecnología del género" en Carmen Ramos (comp.), *El Género en Perspectiva. De la dominación universal a la representación múltiple.* Universidad Autónoma Metropolitana (UAM), Unidad Iztapalapa. México, D.F. pp. 231-278.

Mientras que, considero la categoría de etnia en tanto que el grupo étnico náhuatl pertenece a una colectividad organizada, que tiene un origen y una historia, y que posee una herencia cultural propia, así como una lengua de origen prehispánico que la distingue de otros grupos étnicos, entre otros. De ahí que mencionar y trabajar sobre una identidad, en este caso la náhuatl, alude –como menciona De Val–, a un conjunto de fenómenos diversos en su constitución, sentido e historia. Reconociendo, que en todas las culturas y etnias se elaboran cosmovisiones sobre los géneros, es decir, tienen una peculiar concepción de género, fundada en la de su propia cultura y cuya fuerza reside en ser parte de su visión del mundo, de su historia, tradiciones populares, comunitarias, familiares, generacionales y nacionales; de su nación y nacionalismo; misma concepción que se incorpora a la identidad cultural y a la etnicidad (Lagarde, 2001)[41].

Por otra parte, la categoría generacional, nos dice sobre los modos de vida, prácticas sociales y comportamientos colectivos en los distintos ciclos vitales, comprenden valores y cosmovisiones del mundo. De tal modo, que al reconocerse a sí mismo/a en un grupo social o colectivo mayor, especifica y determina el compartir un modo común de vida y de coexistencia que orientan las conductas generacionales. (Dávila, 2004)[42].

Así, las categorías de clase, etnia, género y generación por su carácter relacional, indican relaciones sociales, relaciones de identidades construidas basadas en la diferencia cultural que históricamente ha involucrado relaciones de poder, gestándose culturas dominantes, hegemónicas y subordinadas como son las de los mestizos/indígenas y hombres/mujeres, entre otras. Permiten develar las relaciones de desigualdad en distintas esferas de la vida así como mostrar la inequidad desproporcionada de poder y autoridad entre hombres y mujeres, como el conocer de

[41] Lagarde, Marcela., (2001). Claves feministas para la autoestima de las mujeres. Cuadernos Inacabados No. 39, 2ª. Edición, Editorial Horas y horas. Madrid, España. p. 61.
[42] Dávila, Oscar., (2004). Adolescencia y Juventud: de las nociones a los abordajes. *Última década.* [online]. dic. 2004, Vol. 12, no. 21 [citado 24 Enero 2008], p.83-104. [En línea, disponible en la World Wide Web[: <http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=-S0718-22362004000200004-&lng=es&nrm-=iso>. ISSN 0718-2236 [Consulta: enero, 2008].

manera profunda la realidad social y su correlación de varios factores sociales, culturales, económicos y políticos (Lagarde, 1997)[43].

El trabajar con las identidades étnicas nahuas y específicamente con las identidades masculinas responde, entre otras cosas a que hoy por hoy se habla con frecuencia de una crisis de identidad, como consecuencia de los cambios sociales, económicos y culturales; mismo que conllevan a la crisis de las culturas en la búsqueda de nuevas respuestas y de alternativas en función de las expectativas de una realidad concreta.

Ya que este estudio se circunscribe en el medio rural, cabe señalar que el campo mexicano no ha estado exento de dichos cambios, especialmente por los efectos de la globalización y la apertura del mercado mundial, de las políticas neoliberales y de la agudización de la crisis agrícola debido a la caída de los precios de los productos, entre otros. De hecho, también se sustenta una crisis de las masculinidades indígenas y campesinas en el medio rural, manifestada por los problemas y conflictos que viven los hombres para el cumplimiento de su rol o función tradicional de ser los principales proveedores de la familia; aunado a los masivos y frecuentes procesos migratorios, a la creciente crisis agrícola y a la marginación que los y las indígenas y campesinos/as viven como grupo culturalmente diferenciado, formando parte de los denominados grupos vulnerables, socialmente excluidos/as de la modernidad y marginados/as del desarrollo del país. Es un espacio donde también se construyen y deconstruyen diversas maneras de identidades de género y en el que tanto las identidades masculinas como las femeninas son afectadas por estas transformaciones (Díaz, 2003)[44]. De ahí, el interés y la importancia de comprenderlas y estudiarlas desde una perspectiva y análisis de género, ya que demandan nuevas actitudes y giros radicales en los valores de hombres y mujeres en las culturas tradicionales.

[43] Lagarde, Marcela., (1997). Género y feminismo. Desarrollo Humano y democracia. Cuadernos Inacabados. 2ª. Edición, horas y HORAS la editorial. Madrid, España. pp. 13-38.
[44] Díaz, Rufino., (2003). "Identidades de género y crisis de masculinidades en comunidades rurales de Michoacán, Puebla y Tlaxcala", en Beatriz Martínez C. y Rufino Díaz C. (coord.), *Mujeres rurales, género, trabajo y transformaciones sociales*. Colegio de Postgraduados. Campus Puebla, (SIZA-CONACYT) e Instituto Poblano de la Mujer (IPM). 1ª. Edición, pp. 117-158.

Los hombres y la ideología patriarcal de las sociedades indígenas y campesinas, presentan una serie de representaciones y prácticas en sus estructuras y relaciones sociales que muestran variados sistemas de género, aun cuando parecen con un esquema tradicional, éstas siempre están en constante fortalecimiento, transformación y resistencia ante las presiones del exterior; las cuales remueven la composición de los distintos grupos domésticos, entre ellos los campesinos e indígenas y provocando una evidente crisis de la masculinidad convencional (Díaz, 2003).

Según Garaizabal, (2003)[45] algunos historiadores revelan que estamos presenciando en la actualidad a una de las crisis más fuerte de la masculinidad moderna. En particular:

> […] la crisis de la identidad de género, que además es propia de nuestro siglo y de nuestra época, se caracteriza por la pérdida de los parámetros determinantes y específicos de los géneros: es decir, la aceptación y conformación de lo que "debe ser y hacer", una mujer y lo que "debe ser y hacer" un hombre, para dar paso a la atenuación de las identidades: de tal manera que fenómenos como las formas de conducta se diluyen entre los extremos genéricos (García, 2002:1)[46].

A su vez, también Lévi-Strauss (1981)[47] afirma que la crisis de la identidad, es un nuevo mal del siglo, como consecuencia del hundimiento de costumbres o hábitos seculares o tradicionales, por la desaparición de modos de vida y porque se disipan añejas solidaridades. Aunque, se ha argumentado que esta crisis no sólo ha sido propia de nuestro siglo sino que a partir de la Revolución Industrial y la Revolución Francesa, en los países occidentales se produjeron transformaciones en las mentalidades, a su vez que otros cambios en las posiciones genéricas y subjetivas de hombres y mujeres (Burin y Meler, 1998 en Burin, 2003)[48]. Sin embargo, Connell (2003)[49] propone diferenciar, aclarando el concepto de tendencias de crisis, retomando a Habermans en el orden del

[45] Garaizabal, Cristina., (2003). "Masculinidades y feminismos", en José Ma. Valcuende del Río, y Juan Blanco López (edits.), *Hombres. La construcción cultural de las masculinidades.* Serie Arcoiris, Tacasa Ediciones, S.C. Madrid, España. pp. 187-203.
[46] García, Carmen., (2002). La crisis de identidad de los géneros. p. 12. Conferencia electrónica MODEMMUJER-Mex. Mayo. [En línea]: http://www.modemmujer.com [Consulta: marzo, 2006].
[47] Lévi-Strauss, Claude., (1981) [1977]. "Prologo", en *La identidad.* Seminario Interdisciplinario. [Trad. Beatriz Dorriots]. Ediciones Petrel, S.A. Barcelona, España. p. 7.
[48] *Ob. cit.*
[49] Connell, Robert., (2003). "La organización social de la masculinidad", en Carlos Lomas (comp.), *¿Todos los hombres son iguales? Identidades masculinas y cambios sociales*, Barcelona, España/Ediciones Paidós Ibérica, S.A. pp. 31-53.

género moderno, de el de crisis de masculinidad; lo cual plantea, por un lado que la palabra *crisis* supone un sistema coherente de cierto tipo y como tal se destruye o bien, se restaura como producto de la crisis; por otro lado, desde este punto de vista, la masculinidad no es un sistema sino una configuración de práctica al interior de un sistema de relaciones de género, por lo cuál no podemos hablar de la crisis de una configuración, sino de su ruptura o transformación, es decir, reconocer la crisis de un orden de género como un todo y de su tendencia hacia la crisis; que las tendencias de crisis han involucrado masculinidades, aunque no necesariamente su fractura; y por último, que para comprender la producción de masculinidades contemporáneas, es indispensable perfilar las tendencias de crisis del orden de género, empleando como marco las tres estructuras de relaciones de género: las de producción, la de poder y la de los vínculos emocionales y de los deseos. De modo que las tendencias de crisis revelan los cambios en las masculinidades y su auténtica perspectiva.

Bajo este contexto de crisis del orden de género, retomo para el análisis de esta investigación el modelo teórico de Connell, que define al género como una estructura de relaciones sociales que interaccionan de manera continúa y que se plasman como objeto de estudio en tres estructuras o subestructuras: 1ª). Las *relaciones de producción*, referidas al trabajo o la ubicación material de las personas en la sociedad y su lugar en la producción; también alude a los cambios institucionales masivos como por ejemplo, la gran incorporación de mano de obra femenina al mercado de trabajo en los países menos desarrollados; 2ª) las *relaciones de poder* , las cuales son las más evidentes de las tendencias de crisis a través de un colapso de la legitimidad del poder patriarcal y del movimiento global por la emancipación de las mujeres y hombres, así como por las lógicas universalizantes de las estructuras del estado moderno y de las relaciones del mercado. De ahí que las masculinidades se configuren en torno a esta tendencia de crisis, con conflicto en las tácticas de legitimación y por la discrepancia de los hombres hacia el feminismo; y 3º) las *relaciones de cathexis*, que comprende la relación con el propio cuerpo, los sentidos, los sentimientos, las emociones, las aspiraciones y los deseos de las personas. Relaciones que se han transformado con la permanencia de la homosexualidad dentro del orden heterosexual, como producto de la alta demanda

de las mujeres por el placer sexual y por el control de sus propios cuerpos, afectando tanto la práctica heterosexual como la homosexual.

Para este autor, la desigualdad de género es un aspecto decisivo del sistema estructural; además, plantea que una teoría social de género requiere una teoría de la estructura social, que dé cuenta de la complejidad de la dinámica histórica de género, es decir, dentro del enfoque llamado Teoría de la práctica o acción humana; la concibe como una relación dialéctica, que permite comprender cómo se reproduce el sistema y cómo, cuáles y porqué se producen los procesos de cambio; de manera que las estructuras y los sistemas junto con las personas y prácticas significa moverse a modelos dinámicos y procesales de la realidad sociocultural (Del Valle, *et. al,* 2002)[50], (Connell, 1997; 1998) [51, 52]. Se tratan de modelos socioculturales llamados emergentes, definidos como la infiltración de nuevos valores, significados y prácticas surgidos de las tendencias de crisis que especifican los procesos por los cuales se produce la disrupción y/o transformación de un sistema de relaciones de género; son constructos con entidad y peso referencial y en algunos casos, peso normativo, en el que el sistema de valores incide de manera directa (Del Valle, *et. al.*, 2002). Además, se originan rupturas y se configuran nuevas identidades que suponen un proceso de desidentificación respecto a las formas heredadas y presentes en las instituciones y a través de las cuales viven los/las actores sociales; presume nuevas imágenes de un mundo deseado con valores y prácticas innovadoras (Connell, 1997)[53]. Pero, advierten que un obstáculo de los modelos emergentes radica en que se esta definiendo una experiencia social aun en proceso y como tal, frecuentemente no es reconocida, o bien, es negada o invisibilizada de diferentes maneras; es decir, no es relevante en la organización social, cuando mucho se le estima una experiencia social o individual. O en su defecto, se ubica ante un tipo de fenómeno que Robert Williams denomina <<preemergencia

[50] Del Valle, Teresa (coord.), *et. al.*, (2002). Modelos Emergentes en los sistemas y las relaciones de género. Editorial Narcea, S.A. de Ediciones. Madrid, España. p. 239.
[51] *Ob. cit.*
[52] Connell, Robert., (1998). "El imperialismo y el cuerpo de los hombres", en Teresa Valdés y José Olavarría (eds.), *Masculinidades y equidad de género en América Latina*. FLACSO-Chile y UNFPA (Fondo de Población de Naciones Unidas). pp. 76-89.
[53] Connell, Robert., 1997. "La organización social de la masculinidad", en Teresa Valdés y José Olavarría (eds.), *Masculinidad/es. Poder y Crisis.* Ediciones de las Mujeres, Núm. 24. Isis Internacional. FLACSO, Chile. Santiago de Chile. pp. 31-48.

activa>> (1997:149 en Del Valle, *et. al.*, 2002:13)[54], como constructos que, por un lado, todavía no cuentan de un consenso generalizado y por otro lado, sus prácticas no están normalizadas institucionalmente o no han logrado una articulación considerable, aunque su capacidad de presión e influencia sea significativa. Como consecuencia, se dificulta su completa identificación como modelos, reconociéndoles sólo determinadas características que están indicando un proceso de nuevas formaciones; o más bien, exponen las rupturas, los cuestionamientos y las transformaciones del modelo hegemónico de las relaciones de género con contextos sociales e históricos concretos. De ahí que los sistemas como constructos sociales produzcan nuevos modelos emergentes articulados con la experiencia de nuevas socializaciones, entendidas como procesos que se dan durante la vida; reconociéndose en dicha relación la presencia de una socialización para el cambio y otra para la continuidad, según Díez (1993:175 en Del Valle, *et. al.*, 2002:14)[55].

En principio, su entidad, su valoración y aceptación de los modelos emergentes dependerán de la influencia directa o indirecta del contexto y de algunas categorías como la clase, la edad, la ideología y la cultura entre otras. Se propone, que al determinar modelos o en su caso, reunir elementos adyacentes a la emergencia que funcionen al interior de los sistemas y relaciones de género, entonces, se pueden mencionar y considerar como una situación de <<preemergencia activa>>.

Propuestas teóricas que en su caso y en su momento retomaré para el análisis de la configuración de las identidades masculinas, sus relaciones y las estructuras que conforman el orden de género.

Esta investigación versa de tres partes, en la primera se desarrolla todo el bagaje teórico-conceptual que fundamenta este estudio, inicia exponiendo los antecedentes antropológicos de los estudios de la masculinidad, por su trascendencia e influencia en las ciencias sociales y particularmente en los estudios de los hombres; además, presento la conceptualización e importancia, primero, del cómo se conforman las identidades de género, sus etapas y características que la componen a cada una, pues determinan

[54] *Ob. cit.*
[55] *Ob. cit.*

los procesos de construcción del ser hombre o ser mujer, es decir, de la identidad personal o individual y cómo se desarrollan en cada ciclo vital; sumándole al apartado, por otra parte, sobre las identidades masculinas; los precedentes de los estudios de la/s masculinidad/es y diversos enfoques, posturas o corrientes teóricas y metodológicas propuestas para su análisis. Por último, agrego un capítulo acerca de las identidades nahuas como parte de un contexto cultural e histórico, por tratarse de una investigación en el ámbito rural e indígena y en la cuál la construcción y deconstrucción de las masculinidades son el objeto de estudio; de ahí que presente acerca de quiénes son los nahuas en relación a su cultura primordialmente.

La segunda parte, se refiere a la metodología empleada, desarrollada a partir de los postulados de el género como categoría teórica y que es de su exclusividad el enfoque cualitativo, hace visibles a los hombres y especialmente a las mujeres dándoles la palabra; facilita el análisis y reflexión de las relaciones entre géneros destacando la interacción entre mujeres y hombres. El trabajo etnográfico consistió en la observación participante, la interacción participativa asistiendo a varios eventos relacionados con el objetivo de esta investigación e historias de vida a través de entrevistas abiertas en profundidad. Y, en la tercera parte se vierten los hallazgos emanados del análisis de los códigos y términos propuestos, primero, por el contenido y objetivos de la propia investigación después, por el trabajo etnográfico de campo, específicamente de las entrevistas, sin descartar otras herramientas que apoyaron este estudio. Privilegio la teoría feminista y el constructivismo social, partiendo del principio de que las identidades masculinas y femeninas son una construcción social, cultural e histórica basada en las diferencias sexuales. También, se expone un perfil de las familias que forman parte de los y las entrevistados/as con el fin de ubicarlos en el contexto de su ámbito privado con algunos datos claves e interesante de su vida y sus relaciones cercanas; además, un capítulo en el que se presentan principalmente los cambios de las mujeres y sus relaciones cercanas a partir de su proceso organizativo; y, por último, como parte de los resultados e importancia del tema, muy recurrente, se anexa una sección que trata sobre la violencia de género y la intervención local de organizaciones sociales y civiles ante ésta. Finalmente, un apartado de conclusiones basadas, por un

lado, en los hallazgos y por otro, en el fundamento teórico y en los planteamientos propuestos; agregando algunas sugerencias, observaciones y recomendaciones.

Cabe señalar que en la medida de lo posible y con el afán de eliminar un lenguaje sexista, el contenido del texto se reproduce en masculino y femenino, en su caso, como apoyo, retomé la propuesta española del Software diccionario *"NombraEnREd*".

Por último, es importante preponderar que el interés de investigar y/o estudiar acerca de los hombres y sus masculinidades, responde a varias razones e inquietudes: al precedente de la tesis de maestría como ya lo expuse en párrafos anteriores; en cuanto a mi experiencia académica y laboral, puesto que investigo y trabajo las relaciones de género, enfocadas fundamentalmente hacia las mujeres, tengo interés y motivación de conocer más sobre sus relaciones y en particular con los hombres, y sus masculinidades; a la intención de aportar al conocimiento y a los estudios, especialmente de las masculinidades indígenas, pocos son los que se reportan en cuanto a mi país se refiere. Pues, pese a que una gran parte de la población mundial vive en el medio rural, la mayoría de los estudios sobre las masculinidades se han generado en las ciudades. Por otra parte, existe una demanda para apoyar a organizaciones sociales y civiles en general, y en particular las existentes en la región de Cuetzalan sobre este tema y sobre metodologías específicas para trabajar con hombres. Otra razón muy importante, según el caso de <<las Maseual>>, al parecer están reivindicando distintas e innovadoras socializaciones, comportamientos y nuevos entendimientos o normas con los varones. Y, si en este tema trato la identidad de género masculina, significa hacer referencia a la relación entre las mujeres y hombres, finalmente, como lo expresa Connell, que la deconstrucción de las masculinidades no depende sólo de los hombres sino también las mujeres jugamos un papel.

PRIMERA PARTE

Huellas antropológicas hacia la masculinidad[56]

"La antropología desde siempre
se ha ocupado de los hombres
hablándole a hombres sobre hombres"
Matthew C. Gutmann

Cuando la antropología se consolida como una disciplina entre los años de 1920 y 1930 se enfocaba a estudiar al hombre como sujeto de análisis, universal, neutral, es decir, sin especificidad de género; se concebía al hombre, como lo define Parrini (2000)[57] un *"Sujeto Universal Masculino"*. De modo que *"la antropología siempre ha tenido que ver con hombres hablando con hombres sobre hombres*" como dice Gutmann (1998:48)[58]. Cabe señalar, que parte de los aportes más significativos para el análisis de la masculinidad, a través del desarrollo teórico de la categoría género han provenido de esta disciplina. Se trata de una categoría que se enfocaba básicamente a estudiar las relaciones entre los hombres y las mujeres, entre ellos y entre ellas, es decir, las relaciones intra e intergenéricas, asociadas a las ideas de que en cada sociedad norman o establecen aquello que es adecuadamente femenino y masculino (Castañeda, 2002)[59].

[56] Este capítulo lo conformé apoyándome en el artículo de Gutmann, Matthew., (1998). "Traficando con hombres: la antropología de la masculinidad", en *La Ventana. Revista de Estudios de Género.* No. 8. Universidad de Guadalajara, México. pp. 47-89; por ser el más completo que localicé y que reúne la mayoría de los antecedentes antropológicos relacionados a este tema; sin embargo, en la medida de mis posibilidades consulte y traduje directamente parte de las obras citadas.
[57] Parrini, Rodrigo., (2000). Apuntes acerca de los estudios de la masculinidad. De la hegemonía a la pluralidad. p. 6. [En línea]: web en la Red de Masculinidad. FLACSO-Chile: htpp://www.eurosur.org/FLACSO/masculinidad.html [Consulta: junio, 2004].
[58] *Ob. cit.*
[59] Castañeda, Marina., (2002). El machismo invisible, 1ª. Edición. Ed. Grijalbo, S.A. de C.V. México, D.F. p. 318.

De manera que la antropología ha estado siempre más próxima a los estudios de las relaciones de género, debido, según Fernández (1998)[60] a dos razones fundamentales: la primera, a sus temáticas como son el parentesco, la familia, la socialización infantil, la diversidad cultural, etc.; y la segunda, a sus métodos específicos, como el enfoque comparativo de diferentes sociedades, la metodología cualitativa, conocer al <<otro>>, estudios de campo entre otros; que de forma directa o indirecta acercaron la antropología al análisis y reflexiones sobre hombres y mujeres de modo diferencial e interrelacional.

Por ello la antropología como ciencia social desde sus inicios trató las diferencias entre hombres y mujeres en extensos estudios etnográficos, mostrando de forma descriptiva los estereotipos y roles masculino y femenino así como las relaciones sociales y sexuales entre mujeres y hombres.

Sin embargo, a principios de los años sesentas existe una crítica evidente al prejuicio etnocéntrico y androcéntrico en la antropología y al desdibujo del papel social de las mujeres y su colocación a un segundo plano, replanteándose también el objeto de estudio tradicional (Díaz, 1995)[61]. Además, desde diferentes enfoques teóricos de esta disciplina, como son el funcionalismo y evolucionismo se revisaron las propuestas epistemológicas y se releyeron las etnografías con el objeto de constatar semejanzas y diferencias del dominio masculino y la subordinación de las mujeres en el mundo.

Cabe apuntar que un hito para la reelaboración de la categoría género en la antropología se dio con la publicación de una colección de artículos de Michelle Z. Rosaldo y Louise Lamphere en 1974 denominada "Women, Culture and Society", en la cual se debate sobre las relaciones de poder entre hombres y mujeres en diversas sociedades, exponiendo que éstas en su mayoría concebían la separación entre lo

[60] Fernández, Anna., (1998). Estudios sobre las mujeres, el género y el feminismo. Nueva Antropología, Vol. XVI, Núm. 54. Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), El Colegio de México, A.C. Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, Plaza & Valdés Editores. pp. 79-95.
[61] Díaz, Paola., (1995). Antropología y los estudios de la mujer. Fundación de Vida Rural. Dolores Valdés de Covarrubias de la Universidad Católica de Chile. Santiago de Chile. p. 31. [En línea]: http://www.aipin_seminario@yahoo.es [Consultado: mayo, 2006].

público, asociado a los varones y lo privado a las mujeres. Fundamentando, que casi universalmente los hombres ejercen el control en la esfera pública o "dominio público"; donde los intereses "universales" se expresan y manejan, esfera que es más valorada a diferencia de la privada por ser subordinada; donde también casi "universalmente las mujeres se sitúan en el "dominio doméstico", o bien son confinadas a éste y además, responsabilizadas del bienestar de sus propias familias. También, Rosaldo afirmaba que las mujeres ganan estatus cuando asumían roles masculinos (Oliart, 2000)[62]; (Ortner y Whitehead, 1991)[63] y (Morgen, 2003)[64].

Es entonces que a principios de los años setentas que las antropólogas feministas destacan la importancia de las mujeres y su mundo, tratando de develar a las mujeres ausentes o "desaparecidas" de las etnografías anteriores. Los estudios mostraban un mundo bastante polarizado en el cual los "hombres eran hombres" y las "mujeres eran mujeres". Mientras que, hasta la década de los ochentas que los hombres empezaron a averiguar en forma sistemática a los hombres concibiéndolos como personas con género y que otorgan género; se revela que la masculinidad era tan problemática como la feminidad.

Los trabajos pioneros que se refieren a la masculinidad –más bien a los hombres- se reportan a principios de los años ochentas hasta finales de los noventas y básicamente se tratan de estudios antropológicos etnográficos en los cuales se destacan dos enfoques temáticos: el primero, en torno a hechos relacionados exclusivamente con hombres, como las iniciaciones masculinas, el sexo entre hombres, organizaciones y lugares para hombres (cultos de hombres, casas y bares para varones). En este enfoque se distingue una encuesta realizada por Gilmore (1994)[65], de orientación funcionalista y en la que: *"Insiste en el carácter omnipresente, aunque*

[62] *Ob. cit.*
[63] Ortner, Sherry y Harriet Whitehead., (1991) [1981]. "Indagaciones acerca de los significados sexuales", en, Carmen Ramos (comp.), *El Género en Perspectiva. De la dominación universal a la representación múltiple.* Universidad Autónoma Metropolitana. Unidad Iztapalapa. México, D.F. pp. 61-112.
[64] Morgen, Sandra., (1993). "Gender and Anthropology: Introductory Essay", In Sandra Morgen (edit), Gender and Anthropology. Critical Reviews for Research and Teaching. American Anthropological Association, Washington, D.C. pp. 1-20.
[65] Gilmore, David., (1994) [1982]. Hacerse hombre. Concepciones culturales de la masculinidad. 1ª. Edición. Ediciones Piadós Ibérica, S.A. Barcelona, España, p. 249.

no necesariamente universal, del imaginario masculino en el mundo, y en un arquetipo y 'estructura profunda' de masculinidad subyacentes transcultural y transhistóricamente" (Gutmann, 1998:51)[66]. El segundo enfoque, trata de comprender el lugar que ocupan las mujeres y sus identidades en el desarrollo, permanencia y transformación de lo que significa ser hombre (Viveros, s/f)[67]. Se documenta *"la naturaleza ambigua y fluida de la masculinidad dentro de contextos espaciales y temporales específicos"* (Ibíd.:51)[68]. Asentando lo que Yanagisako y Collier (1987)[69] sostenían, que no existe un solo criterio masculino; plantearon lo qué quiere decir que el género es la elaboración cultural de los hechos naturales de la diferencia sexual. Lo cual el estudio de el género debería ser separado completamente del concepto por sus significados culturalmente específicos e invalidando aparentemente el sexo en conjunto (Zárate, 2005)[70].

Otros estudios describían y analizaban a las mujeres como parte integral de lo varonil y la masculinidad. Consideraban que no se puede eliminar la separación entre el mundo de los hombres y el de las mujeres.

Trascendencia de los estudios antropológicos

La literatura antropológica sobre la masculinidad hasta finales de los años noventas, enfatiza en cómo los hombres bajo ciertos contextos culturales desarrollan su propia hombría y la de otros. Entre los estudios e investigaciones que sobresalen son: el de Brandes, realizado en 1980[71] como el primer gran trabajo antropológico sobre la masculinidad, en el cual se describe como las identidades masculinas se

[66] *Ob. cit.*
[67] Viveros, Mara., (s/a). "Perspectivas latinoamericanas actuales sobre la masculinidad", en Patricia Tovar (edit.), *Familia, género y antropología. Desafíos y transformaciones*. Instituto Colombiano de Antropología e Historia. Universidad Nacional de Colombia. pp. 83-129.
[68] *Ob. cit.*
[69] Yanagisako, Sylvia y Collier Jane., (1987). "Toward to Unified Analysis of Gender and Kinship", J. F. Collier y S.J. Yanagisako (comp), *Changing Perspectives in the History of Science: Kluwe, Boston.*
[70] Zárate, Margarita., (2005). "Cuerpos, masculinidades y antropología a propósito de la construcción de la(s) masculinidades(s)", en Rafael Montecinos (coord.), *Masculinidades emergentes*. 1ª. Edición. UAM-Iztapalapa y Miguel Ángel Porrúa. México, D.F. pp. 79-106.
[71] Brandes, Stanley., (1991) [1980]. Metáforas de la masculinidad: sexo y estatus en el folklore andaluz [Versión castellano de Antonio J. Desmonts] Ed. Taurus Madrid, España.

desarrollan vinculadas con las mujeres. Este mismo autor, a través de estudiar el folklore y los hombres en la Andalucía rural, sostuvo que la presencia de las mujeres era un elemento muy representativo para la comprensión subjetiva de los hombres sobre lo que para ellos significa ser hombres.

Cinco años después, en 1985, Herzfeld[72] investigando una aldea en Creta, señala lo relevante que era para los hombres diferenciarse entre ser buenos hombres y ser buenos como hombres, para ellos lo importante era mantener la perfección en el ejercicio de su hombría, no tanto el hecho de haber nacido varón. También Gregor en este mismo año, con los mehinaku del Brasil argumenta que para este grupo, al igual que para otros en distintos lugares la identidad masculina tiene un fundamento anatómico (Gregor, 1985)[73]. Comparó sus ideales sexuales con los de América moderna, encontrando muchas similitudes en las cualidades que se esperan tanto de hombres como de mujeres, concluyó que *"las diferentes culturas sólo representan un barniz simbólico que disimula una base común de pensamiento sexual"* (Gilmore, 1994:22)[74].

Más tarde, en 1994, Herdt en su trabajo etnográfico de una tribu entre los sambia de Nueva Guinea, presenta cómo se perciben los hombres a sí mismos como personas masculinas, estudia sus tradiciones rituales, sus mujeres, el cosmos y su lenguaje, éste último con el fin de saber lo que dicen los hombres sambia sobre sí mismos. Además, indaga sus iniciaciones masculinas, estima que poseían una intensa masculinidad fálica refiriéndose a que estos hombres se esfuerzan por lograr una clase específica de masculinidad y no por alcanzar su masculinidad por oposición a la feminidad, ya que para los sambia su masculinidad emerge de la feminidad (Herdt, 1994) [75].

[72] Herzfeld, Michael., (1985). The Poetics of Manhood: Contest and Identity in a Cretan Mountain Village, Princeton University. Press. Princeton, New Jersey. p. 301.
[73] Gregor, Thomas., (1985). Anxious Pleasures: The Sexual Life of an Amazonian People, University of Chicago. Press. p. 217.
[74] Gilmore, David., (1994) [1982]. Hacerse hombre. Concepciones culturales de la masculinidad. 1ª. Edición. Ediciones Piadós Ibérica, S.A. Barcelona, España. pp. 21-39.
[75] Herdt, Gilbert., (1994) [1981]. "Preface to the 1994 Edition", en *Guardians of the Flutes: Idioms of Masculinity*, Chicago, University of Chicago Press, pp. xi-xvi.

Argumentos que se refuerzan posteriormente por una investigación sobre las identidades de género en sectores de la clase obrera de la Colonia Santo Domingo, llevada a cabo en la ciudad de México por Gutmann (1997)[76], mostrando que casi todos los hombres durante la mayor parte de sus vidas percibe sus identidades masculinas a partir de compararse con las identidades femeninas.

Así también, se encuentran otros estudios que se refieren a la relación hombres-virilidad, por ejemplo, el carácter nacional, las divisiones del trabajo, lazos familiares, de parentesco, de amistad; el cuerpo y las luchas por el poder.

El hombre en la antropología

En relación a la "creación"[77] del hombre en la antropología, conforme a Gutmann (1998)[78], los antropólogos históricamente han creado a sus "hombres nativos", descubriendo una masculinidad en ellos exótica u omnipresente en diverso medios culturales y lugares lejanos. Bajo esta perspectiva se encuentra un interesante estudio clásico que realizó Malinowski (1929)[79], quien es estimado como uno de los más grandes etnógrafos; enfocó a los impulsos sexuales, no sólo de los nativos sino también de los antropólogos y cómo la autoridad masculina puede encontrarse en los hombres fuera del padre y el Complejo de Edipo, basándose en algunas de las teorías de Freud.

Mientras que estos estudios muestran que la antropología como disciplina apenas tomaba forma, en Estados Unidos y Europa se experimentaba lo que Mosse (1996)[80] llamaba como los retos de fin de siglo, a la masculinidad y a los hombres

[76] Gutmann, Matthew., (1997). "Machos que no tienen ni madre: la paternidad y la masculinidad en la ciudad de México". [Versión española de Pastora Rodríguez A], en *La ventana, 6: 118-163.*
[77] El entrecomillado es propio
[78] *Ob. cit.*
[79] Malinoski, Bronislaw., 1975 [1929]. La vida sexual de los salvajes del noroeste de la Melanesia [versión castellano]. Ed. Morata, Madrid, España p.396.
[80] Mosse, George., (1996). The Image of Man: The Creation of Modern Masculinity, Oxford University Press, Nueva York. p. 219.

modernos como una categoría "sin marca", es decir, describía a los hombres como <<no varoniles>> y a las mujeres <<no femeninas>> haciéndose cada vez más visibles.

Un trabajo de gran importancia, de los primeros estudios etnográficos en relación a la variación de los roles de género es el que realizó Margared Mead en su obra *"Sexo y temperamento en tres sociedades primitivas"* (1982)[81], en el pacífico con los arapesh, los mundugumor y los tchambuli aportando nueva información sobre la adolescencia y sexualidad diferente a la de Occidente, es decir, se observan evidentes contrastes entre los roles sexuales en las distintas culturas, por ejemplo, entre los arapesh los roles de los hombres y de las mujeres se estimaban colaboradores y complementarios, pero la esposa se concebía como una "hija" de su marido y, en el momento del ritual masculino dominante, que solía ser cuando los hombres hacían sonar las flautas en secreto se le exigía que se portara como un niño ignorante. Es decir, nos muestra la autora que las actitudes típicamente femeninas y masculinas se asignan de acuerdo a la cultura de cada tribu, que no están relacionadas con su sexo. Desmorona muchos supuestos sobre la masculinidad y feminidad como innatas; es decir, describe un carácter ambiguo y contradictorio del género; no obstante, que sus interpretaciones han sido discutidas por estimarlas muy subjetivas y de un relativismo cultural extremo. Así también, Ruth Benedict contribuye resaltando la diversidad de las masculinidades, demostrando que la homosexualidad se consideraba anormal históricamente en algunas sociedades (Harris, 1990)[82] y (Zárate, 2005)[83].

Otros/as antropólogos/as, algunos/as miembros de la escuela de la cultura y personalidad durante la segunda guerra mundial y década de los años cincuentas prosiguieron experimentando similitudes y diferencias comparativas en relación con la participación de los hombres en la crianza de los hijos, con las estructuras de personalidad masculinas, con los ritos de iniciación y socialización masculinos y los símbolos del pene entre otros. Como consecuencia, hubo una mayor relación de

[81] Mead, Margared., (1982), [1963] [1935]. Sexo y temperamento en tres sociedades primitivas. 1ª. Edición, Ediciones Paidós Ibérica, S. A., Barcelona. España. p. 100.
[82] Harris, Marvin., (1990). Antropología cultural. 1ª. Edición en <El Libro de Bolsillo>. Ed. Alianza Editorial. pp. 410-450.
[83] *Ob. cit.*

modelos separados de dualismos hombre-mujer con rasgos de carácter nacional fuertemente femeninos y masculinos.

Una teoría de gran influencia en las ciencias sociales durante la postguerra, que retomó las premisas no analizadas respecto a la dominación masculina y las diferencias de los roles-sexos universales fue la de Parsons y Bales (1955)[84] quienes presentaron a las mujeres como "afectivas" o "expresivas" y menos "intelectuales" o "instrumentales" y "racionales" que los hombres, afirmando que existía una base biológica de éstas expresiones y en el que el proceso de modernización condujo a una racionalización de dichas asignaciones. Lo cual sugiere que la <<naturaleza humana>> por lo general ha sido un referente para determinar capacidades reproductivas y musculares, obteniendo, inevitablemente patrones socioculturales relacionados con la caza y lo doméstico.

Dado que no soy antropóloga y sin ánimo de ser exhaustiva en la exposición de un tema tan importante para la antropología social, en especial en el ámbito de la familia, Lévi-Strauss (1969)[85] en su obra "Las estructuras elementales del parentesco", trató de despejar ciertos puntos centrales, escasamente menciona las categorías como hombres, masculinidad, mujeres y feminidad, y sí frecuentemente, a manera de eufemismo los hombres son llamados "los dadores de esposas". Cabe mencionar que a Lévi-Strauss se le estima como uno de los clásicos de gran influencia en la primera generación de antropólogas feministas que iniciaron de forma profunda los estudios de género.

Posteriormente, entre finales de los años ochentas y durante la década de los noventas aparecen diversas obras, en inglés y otros idiomas, trabajos antropológicos sobre la masculinidad o bien, temas relacionados a las economías culturales de la masculinidad y a las regiones culturales, refiriéndose a la relación de imágenes de

[84] Parsons, Talcott y Robert Bales., (1955). *Family, Socialization and Interaction Process*, London: Routledge and Kegan Paul. London: Routledge and Kegan Paul.
Free Press, Nueva York. p. 413.
[85] Lévi-Strauss, Claude., (1969) [1949]. Las estructuras elementales del parentesco, [Trad. de Marie Therése Cevasco], Paidós, Ibérica, S.A. Barcelona, España, p. 575.

hombría, machismo, amistad masculina, corporalidad masculina, violencia, poder y fisuras sexuales entre otros. Algunas de estas obras se realizaron por sobresalientes y famosos antropólogos y antropólogas. No obstante, se considera que los estudios de la masculinidad en la antropología se asocian con frecuencia a estas economías y áreas o regiones culturales, debido, por un lado, a la dinámica interna de la antropología; y por otro lado, al reordenamiento imperial de la segunda postguerra.

Por lo que se han abordado temas sobre la virilidad y distintas definiciones de masculinidades, algunas confrontándolas entre el colonizador y los colonizados, así Stoler (1991)[86] sentó que tanto la "poca o baja" masculinización de los hombres colonizados como la alta masculinización (hipermasculinidad) de los varones europeos representaban y confirmaban fundamentalmente la supremacía blanca. Otro ejemplo, fue el trabajo de Gilmore (1994)[87] hecho en el Mediterráneo, sobre los "ideales de virilidad", en el cual planteó "Tres imperativos morales"[88]: embarazar a la esposa; proveer a los dependientes y proteger la familia. Argumenta que éstos significativamente son más marcados en esta área cultural que en cualquier otro lugar del mundo. Revela que los esfuerzos por demostrar que sé es "un hombre" no son exclusivos de los pueblos primitivos, al margen de la civilización; es una exigencia de diversas culturas como medida de pertenencia al grupo entre otras.

Pero, divergen algunas opiniones, por ejemplo la de Strathern (1988)[89], menciona que existe cierto exageramiento de algunas áreas en las relaciones masculino-femenino. La autora, investigando a los hagen observa que entre los hombres y las mujeres se crea una distinción tajante de acuerdo al éxito potencial en la vida pública. Así mismo, que los datos transculturales en trabajos sobre lo erótico e identidad de género son muy escasos y descontextualizados para hacer comparaciones entre la masculinidad y feminidad, la excitación y las fantasías de personas en distintas culturas.

---

[86] Stoler, Ann., (1991). "Carnal Knowledge and Imperial Power. Gender, Race, and Morality in Colonial Asia", in Micaela Di Leonardo (ed.), *Gender at the Crossroads of Knowledge: Feminist Anthropology in the Postmodern Era*, Berkeley, University of California Press. pp. 51-101.
[87] *Ob. cit.*
[88] Entrecomillado del autor
[89] Strathern, Marilyn., (1988). The Gender of the Gift: Problems with Women and Problems with Society in Melanesia, University of California Press, Berkeley, California. p. 191.

Por otra parte, Herzfeld (1987)[90] expone cómo en diversas culturas del mediterráneo, en España, Marruecos y Egipto es una exigencia demostrar la virilidad como medida de pertenencia al grupo; sin embargo, en otras culturas la verdadera virilidad muestra una inseguridad interior. Además, emplea el término "poesía de la hombría" a la autopromoción que algunos hombres hacen a su propia virilidad, por ejemplo, en las casas de té en los pueblos de Creta[91]. Por lo que hace una crítica a las obras sobre la cultura mediterránea, afirma que los etnógrafos pudieron contribuir involuntariamente a la creación de un estereotipo y una profecía que se cumple a sí misma, un argumento que puede desarrollarse para criticar el regionalismo cultural de la masculinidad.

Entre las décadas de los años ochentas y noventas otros antropólogos discuten las transformaciones simbólicas en marcha bajo coyunturas culturales diferentes, es decir, con una tendencia culturalista que contiene explícita o implícitamente aspectos de las relaciones sociales, o de las relaciones económicas o políticas, interesándose principalmente por las interrelaciones entre símbolos y significados, como muestran los trabajos de Brandes (1980)[92] en Andalucía; Herzfeld (1985)[93] en Creta y Herdt (1994)[94] en Nueva Guinea entre otros (Ortner y Whitehead, 1991)[95]. Estudios etnográficos que de alguna manera estuvieron influenciados por ciertas corrientes teóricas como las de Marx y Freud y últimamente por las de Merleau-Ponty, Foucault y Bourdieu.

Uno de los temas que más se ha tratado es sobre las divisiones del trabajo por género. Diversas investigaciones muestran las marcadas diferencias existentes entre lo que los hombres y mujeres realizan en sus actividades y labores cotidianas. Pretenden demostrar dichas divisiones y a partir de ellas generalizar ampliamente las

[90] Herzfeld, Michael., (1987). "As in Your Own House: Hospitality, Ethnography, and the Stereotype of Mediterranean Society", In David D. Gilmore (ed.), *Honor and Shame and the Unity of the Mediterranean*. Washington, D.C.: American Anthropological Society. pp. 75-89.
[91] Herzfeld, Michael en Gilmore., *ob. cit.*
[92] *Ob. cit.*
[93] *Ob. cit.*
[94] *Ob. cit.*
[95] *Ob. cit.*

desigualdades culturales. Se ubican diversos trabajos, el de Richard Lee (1968)[96] en el sur de África, que demostró durante los años cincuenta, en una sociedad de recolectores, las contribuciones de las mujeres para la alimentación del grupo eran mayores que las que proporcionaba la caza masculina, no solamente con la crianza de los hijos, sino también en el mantenimiento de los adultos. Otro trabajo muy reconocido en este campo es el de Godelier (1986)[97] trata de cómo los hijos varones jóvenes son transformados en hombres para ocuparse principalmente en la administración de los bienes y en el gobierno de las personas; en la cual concluye que las divisiones del trabajo según género admiten, más que originan, la dominación masculina, en la medida que las mujeres son excluidas de ciertas cosas, como por ejemplo, de la propiedad de la tierra y de los objetos sagrados; de modo que las mujeres están subordinadas a los hombres material, política y simbólicamente; no obstante, también muestra la existencia de ciertos hombres distinguidos y superiores en relación a los demás (Zárate, 2005)[98]. Por último, el de Delaney (1991)[99] en Turquía, observa indicadores de las desigualdades de poder entre hombres y mujeres procedentes de fundamentos teológicos; exhibe como en algunas culturas judeo-cristianas la palabra "semilla" tiene un significado simbólico relacionado a la creación y procreación, es decir, con un espíritu creativo, asociado a las imágenes masculinas.

Cabe señala que se ha encontrado en recientes estudios de género un desarrollo de trabajos que intentan describir y reflexionar sobre las divisiones del trabajo como manifestaciones culturales e históricas actuales y contradictorias.

En cuanto a la familia, el parentesco y el matrimonio, un trabajo muy reconocido es el de Lévi-Strauss (1969)[100], trata sobre el intercambio masculino de mujeres, sostenía que este intercambio que los hombres realizaban permite a las familias establecer lazos sociales; además afirmaba que los hombres eran

[96] Lee, Richard., (1968), "What Hunters Do for a Living, or How to Make Out on Scarce Resources", en Richard B. Lee e Irven DeVore (eds.), *Man the Hunter,* pp. 30-48. Chicago.

[97] Godelier, Maurice., (1986). La producción de los grandes hombres. Poder y dominación masculina entre los Baruya de Nueva Guinea. Ediciones Akal, S.A. Madrid, España. p. 288.

[98] *Ob. cit.*

[99] Delaney, Carol., (1991). The Seed and the Soil: Gender and Cosmology in Turkish Village Society, University of California Press. Berkeley, California. p. 343.

[100] *Ob. cit.*

controladores por su capacidad de conquistar y proteger a las mujeres. Existen diferentes posturas respecto a estas afirmaciones, unas que apoyan, otras que si bien no la apoyan tampoco la mitigan, o bien, la cuestionan. Así Weeks, Peletz y Cowie (en Gutmann, 1998)[101] plantearon en concreto que los hombres son quienes por ser naturalmente promiscuos, están en condiciones de intercambiar mujeres. Por otro lado, objetando, en la sociedad Malaya del siglo XIX se demuestra que en la práctica los hombres eran intercambiados por las mujeres y no por los hombres. Es decir, se suscita un problema conceptual sobre las formas de intercambio y el descuido en relación a los contenidos y estrategias de intercambio presentes en Lévi-Strauss. Mientras, también se duda de cómo se establece el valor que regula el intercambio de mujeres. Además, otros estudiosos le cuestionan su descripción tan uniforme del matrimonio.

Uno de los trabajos pioneros reseñados sobre este tema fue el de Raymond Smith, realizado en 1956[102] acerca de la matrifocalidad en Guayana, resignifica las dinámicas de poder al interior de los hogares, de la herencia y del "lugar de los hombres" en las vidas de numerosas familias. Al respecto, entre otras investigaciones, es la de Lomnitz y Pérez-Lizaur (1993)[103] con las élites de la Cd. de México, observaron a través de una "gran familia", los Gómez, la constante presencia de los hombres dominantes, bien como figuras públicas o como protectores y empleadores de su parentela por medio de la empresa familiar y, la función de las mujeres "centralizadoras" responsables de reunir y promover a dicha familia, evidenciando sobretodo, los limites del poder masculino.

En relación a los términos para referirse al parentesco, Carol Stack (1974)[104] en su estudio con mujeres afroamericanas en el sur de Illinois puso en duda por primera vez la comprensión fácil de los indicadores "madre" y "padre", encontró que los roles de

[101] *Ob. cit.*
[102] Smith, Raymond., (1956). The Negro Family in British Guiana: Family Structure and Social Status in the Villages, Routledge & Kegan Paul, Londres.
[103] Lomnitz, Larissa y Marisol Pérez-Lizaur., (1993). Una familia de la élite mexicana. Parentesco, clase y cultura 1820-1980.Alianza Editorial, México. p. 313.
[104] Stack, Carol., (1974). All Our Kin: Strategies for Survival in 1st a Black Community, en Harper pbk (ed.), Nueva York. p. 167.

los hombres como padres dependían no de sus relaciones con los hijos, sino principalmente de las relaciones de los hombres con las madres de los hijos.

Resumiendo, la biología fue un elemento en última instancia, que determinaba los roles de hombres y mujeres que realizaban diferencialmente en la familia.

En cuanto a los estudios del ejercicio de la paternidad y paternar o paternazgo, a partir de los estudios de John y Beatrice Whiting sobre la crianza de los hijos en los años cincuentas los significados de la paternidad y las prácticas de los padres han sido auscultadas transculturalmente en forma detallada, documentando diferentes temas como por ejemplo, los ritos de la circuncisión e iniciación masculinas, la ausencia del padre, la envidia por la posición, la forma en qué duermen los niños, la hipermasculinidad o la supremacía. En sí, escribieron al igual que otros investigadores y críticos lo relativo a parámetros biológicos en los cuales puede desarrollarse la diversidad cultural en las sociedades humanas. Antes, ya se había reportado un primer documento de Kennet Read en la década de los cincuentas sobre las cuestiones de los hombres gahuku-gama y su crianza con los hijos/as, mostraba que los sistemas estratificados por género no necesariamente se pueden describir como patriarcales, ya que el poder de los hombres no se basa en las funciones de padres o patriarcas sino en la masculinidad adulta colectiva, encarnada en cultos secretos, ritos de iniciación, redes de intercambio, entre otros (Gutmann, 1998)[105].

Otras referencias que tratan el tema de la paternidad son: las de Scheper-Hughes (1979)[106], realiza un estudio en regiones rurales de Irlanda en los años sesentas, concluye que no sólo los hombres son ineptos por naturaleza para desempeñar el papel de padres sino que además son socializados para que se sientan incapaces e incompetentes con los/las bebés. Posteriormente, también muestra que en el noreste de Brasil se establece una legitimidad simbólica del hijo cuando los padres son los hombres que proveen leche en polvo a los bebés, llamada de forma popular "*leche*

[105] *Ob. cit.*
[106] Scheper-Hughes, Nancy., (1979). Saints, Scholars, and Schizophrenics: Mental Illness in Rural Ireland, University of California Press, Berkeley and Los Angeles, California.

del padre". La de Hewlett (1991)[107] con los pigmeos de Aka en la África central, señala que probablemente los padres tienen más relación con los hijos que la madre, ya que se encuentran más cercanos a ellos, los alimentan, los bañan, etc. manteniendo un constante contacto físico y psicológico con ellos. También Taggart (1992)[108] en la sierra nahua de México, documenta que hasta hace poco tiempo los niños dormían con su padre y no con la madre desde el destete a la pubertad.

Mientras que, a finales de la década de los noventa se distinguen estudios que se refieren a los asuntos de historia y clase, como son los de Bourgois (1995)[109], averigua las contradicciones de ser padre en la ciudad de Nueva York; y, el de Gutmann (1996)[110], apoyado por los estudios de Oscar Lewis y otros autores, analiza el patrón histórico en el México rural en el cual los hombres desempeñan un papel más representativo en los hijos varones a diferencia de los proletarios urbanos, concluye que en estas comunidades es de gran relevancia para los hombres el asumir ser padres activos fuertes y estables a largo plazo, son elementos decisivos para lo que significa ser hombre y en lo que hacen los hombres. Indudablemente se ha escrito mucho sobre las experiencias de paternar o ser padres en la antropología.

Respecto a la amistad masculina, los trabajos han sido muy variados, se encuentran por ejemplo, las casas secretas de los hombres en diversas sociedades; espacios exclusivamente masculinos, cafés o lugares para consumir alcohol como bares y cantinas; en las relaciones de dependencia del cuatismo; en el desempleo entre los jóvenes de clase obrera; en los deportes para hombres y, en la "solidaridad de comensales". Por citar uno de ellos Papataxiarchis (1991), particularmente este autor prestaba atención a la construcción cultural de la masculinidad en contradicción con otros sistemas, por ejemplo el del parentesco de los hombres griegos, en el contexto

[107] Hewlett, Barry., (1991). Intimate Fathers: The Nature and Context of Aka Pygmy Paternal Infant Care, University of Michigan Press, Ann Arbor. p. 216.
[108] Taggart, James., (1992). "Gender Segregation and Cultural Constructions of Sexuality in Two Hispanic Societies", *American Ethnologist* 19.1: 75-96.
[109] Bourgois, Philippe., (1995). In Search of Respect: Selling Crack in El Barrio, Cambridge University Press, Cambridge.
[110] Gutmann, Matthew., (1996). The Meanings of Macho: Being a Man in Mexico City, University of California Press, Berkeley.

de la unidad doméstica y de la familia, frecuentemente en conflicto con otros roles, como el de "amigo" (Zárate, 2005)[111].

Un eje central en la discusión de la amistad masculina, es la creación de los "vínculos masculinos", término inventado por Lionel Tiger (1984)[112], alude que los hombres necesitan algunos lugares y/o ocasiones donde se excluyan a las mujeres por impulsos inherentes en ellos y con los que demuestran su solidaridad entre sí; considera: que es un rasgo desarrollado a lo largo de miles de años, se trata de un proceso con raíces biológicas en conexión con el establecimiento de alianzas necesarias para el amparo del grupo y la cacería. Aseverando desde una perspectiva biológica-evolutiva, argumenta, que los hombres se preocupan por su masculinidad debido a las predisposiciones de las presiones evolutivas (Gilmore, 1994)[113]. Contextualizando históricamente esta teoría, Connell (2003b)[114] expone que a partir de la incapacidad de la religión de justificar la ideología de género, la biología ha sido recurrente para llenar el vacío; por ello se dice que a través de sus genes los hombres heredan tendencias a la agresión, la competitividad, el poder político, la promiscuidad, la vida familiar, la jerarquía entre otros. Es decir, se trata de un análisis tan "naturalizado" que va más allá de la antropología y de la academia para justificar la exclusión de las mujeres de los dominios masculinos claves.

En cuanto a los espacios masculinos, la segregación de los hombres ha tenido reconocimiento etnográfico pero poco análisis sistemático. Mientras que, la exclusividad de los hombres ha sido mejor documentada que entendida, según Gutmann (1998).

Un trabajo sobresaliente no sólo por su construcción teórica sobre la masculinidad y los cuerpos de los hombres sino también por su detalle etnográfico es

[111] *Ob. cit.*
[112] Tiger, Lionel., (1984) [1969] Men in Groups, Marion Boyars Publishers, Ltd., Nueva York.
[113] *Ob. cit.*
[114] Connell, Robert., (2003b). Masculinidades. Universidad Nacional Autónoma de México. Programa Universitario de Estudios de Género. 1ª. Edición en español. México, D.F. p. 355.

el de Wacquant (1995)[115] sobre el cuerpo, acerca del *"libido sexualis (heterosexual)"* y del *"libido pugilística (homoerótico)"*, entre boxeadores africanos-americanos en Chicago.

Concerniente a la masculinidad y el deporte, Huerta (1999)[116], indaga en un contexto obrero las diferentes concepciones y prácticas culturales "viriles" o de "hombría" que conciben los varones en relación al deporte y al juego, como son las competencias, actitudes, ejercicios del poder, prestigio, etc. Otro trabajo es el de Díez (1996)[117], investiga la forma en que se organiza la práctica del fútbol infantil y juvenil en Guipúzcoa, presenta una estructuración fundada en la dicotomía sexual de niñas y niños, evidencia como el mundo del fútbol actúa como referencia y legitimación para el mantenimiento de un espacio ligado a valores como el éxito y el protagonismo sociales; además, como un espacio de iniciación masculina, una institución social que reproduce la masculinidad por medio de la ritualización de la actividad.

En temas sobre el cuerpo, el género y el sexo en estudios recientes demostraron que el componente erótico en la creación de vínculos masculinos y la rivalidad masculina son sobre sexo con el mismo sexo. Por cierto, una de las mejores revisiones realizadas en la antropología del lesbianismo y la homosexualidad es la de (Weston, 1993)[118].

En general, los trabajos antropológicos de la masculinidad se basan en informar y analizar algún tipo de relaciones, atracciones y fantasías sexuales entre varones, se han reconocido múltiples modelos de prácticas sexuales e identidades sociales. Hay que subrayar, la importancia teórica que el término "homosexualidad" ha adquirido, éste es constantemente más rechazado por encontrarlo muy limitado a su significado e implicaciones.

---

[115] Wacquant, Loïc.., (1995). "The Pugilistic Point of View: How Boxers Think and Feel About Their Trade", en Theory Soc., 24 (4): 489-535.
[116] Huerta, Fernando., (1999). El juego del hombre, deporte y masculinidad entre obreros. Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Plaza & Valdés Editores, 1ª. Edición. México.
[117] Díez, Carmen., (1996). "Deporte y construcción de las relaciones de género", en Gazeta de Antropología, No. 12, pp. 91-100.
[118] Weston Kath., (1993). Lesbian/gay studies in the house of anthropology. *Annu. Rev. Anthropol.* 22:339–367.

Un trabajo ilustre y que dio pie a diversos estudios sobre los hombres que practican relaciones sexuales con otros hombres, fue el de Esther Newton (1979)[119] de las reinas "drag", así como el argumento de Joseph Carrier (1995)[120] en cuanto a la construcción social de la homosexualidad y sobre los encuentros homosexuales de los varones mexicanos en contextos urbanos.

De ahí, entre otras razones se estima que la importancia del planteamiento de Chodorow aun es vigente, expuso que tanto la heterosexualidad así como la homosexualidad son insuficientemente estudiados, tomando en cuenta que la sexualidad es más que el contacto corporal, genital y reproductivo. Demostraba el cómo la función maternal de la mujer creaba personalidades genéricas masculinas y femeninas distintas y, a la reproducción de la subordinación femenina (Lamphere, 1991)[121].

A pesar de estos estudios y algunos más recientes que trataron la sexualidad y los cuerpos masculinos, ninguno analizó el significado de la masculinidad; fue a principios de la década de los sesentas por influencia del feminismo y los trabajos de la homosexualidad y lesbianismo junto con las teorías de Foucault y Jeffrey Weeks entre otros, que en la antropología se empiezan a explorar en forma sistemática la relación entre los cuerpos materiales y las relaciones culturales, surgiendo diversos temas como son, la cultura sexual en Brasil por Parker (1991)[122], quien apunta que la reproducción sexual en la época moderna debe tratarse principalmente por los propios individuos y no sólo por el Estado o la iglesia católica; la pornografía política en Banares, India por (Cohen, 1995)[123], orientada al deseo sexual y a los cuerpos; y, algunos más sobre el

[119] Newton, Esther., (1979) [1972]. Mother Camp: Female Impersonators in America, 1ª. Edition, The University of Chicago Press, Chicago. Printed in the United States of America. p. 158.
[120] Carrier, Joseph., (1995). De los Otros: Intimacy and Homosexuality Among Mexican Men, Columbia University Press, New York. p. ix-xxii.
[121] Lamphere, Louise., (1991) [1987]. "Feminismo y antropología", en Carmen Ramos (comp.), *El Género en Perspectiva. De la dominación universal a la representación múltiple*. Universidad Autónoma Metropolitana. Unidad Iztapalapa. México, D.F. pp. 279-314.
[122] Parker, Richard., (1991). Bodies, Pleasures, and Passions: Sexual Culture in Contemporary Brazil. Boston: Beacon, Press.
[123] Cohen, Lawrence., (1995). "Holi in Banaras and the Mahaland of Modernity", in *Gay Lesbian* Q., 2:399-424.

sufrimiento diferencial entre hombres y mujeres víctimas de poliomielitis en China; la reproducción masculina a través de la imitación ritual de la covada[124], etc.

Acerca de los estudios culturales lésbicos y homosexuales, al aplicar el género y las prácticas sexuales se origina el término "Tercer género", es decir, personas con dos espíritus e hijras entre los zuñi americanos, especialmente el personaje de We'wha un "hombre-mujer", presentando ciertas dificultades para catalogar a las personas, ya sea como heterosexuales u homosexuales (Roscoe, 1991)[125]; cuyo término se denominó hasta hace poco por los antropólogos como *berdache*, para referirse a aquellos hombres nativos norteamericanos que vestían con ropas de mujer aun cuando realizaban trabajos y roles sociales de ambos sexos. Más tarde, se quiso sustituir este concepto por el de "personas con dos espíritus", por considerar que se usaba de forma anacrónico, anticuado y no proyectaba la diversidad de géneros y las sexualidades. Refutando esta postura otros antropólogos en sus estudios propusieron en concreto, que el uso "Tercer género" no era una categoría confiable (Gutmann, 1998)[126].

No sólo en la cultura de los zuñi se distinguieron otros géneros, en otras también se han reportado, por ejemplo, los mojave identifican cuatro: los hombres masculinos, los hombres que asumen el papel de mujer, las mujeres y las mujeres que se adjudican el rol de hombre. Mientras que, en el Medio Oriente viven hombres *Omán*, se reconocen como mujeres y se relacionan con hombres o con mujeres y tienen la opción de casarse con cualquiera de los dos (Kimmel, 2000 en Castañeda, 2002)[127]. De tal forma que el sexo biológico no es determinante para definir la masculinidad o la feminidad y por lo tanto la circunscripción entre los géneros es mucho más fluida de lo que se supone (Castañeda, 2002)[128].

[124] Costumbre primitiva que consiste en que el padre-varón simula los dolores del parto y se mete a la cama en el lugar de la mujer.
[125] Roscoe, Will., (1991). The Zuñi Man-Woman, University of New Mexico Press, Albuquerque.
[126] *Ob. cit.*
[127] *Ob. cit.*
[128] *Ob. cit.*

Por otro lado, en cuanto a las investigaciones de los objetos del deseo corporal, la mayoría indica y son un punto de referencia preferido, es el argumento de que los hombres equiparan su virilidad con los genitales, a pesar de que los etnógrafos concluyen lo contrario. Muchos son los trabajos afines: según los hombres de la Grecia rural, las mujeres son incapaces de controlar la sexualidad o sus temperamentos (Herzfeld, 1985)[129]; en Andalucía de acuerdo a los hombres, las mujeres no son consideradas pasivas sexuales, más bien, seductoras y lujuriosas insaciables; y, sobre las preocupaciones y amenazas que sienten los hombres por la atracción del trasero femenino (Brandes, 1980)[130]. Al respecto, Dundes profundiza y ofrece un marco de análisis para el estudio de las preocupaciones homo eróticas relacionadas con los traseros (Dundes, 1976)[131].

Bajo este contexto los materiales varían, unos versan sobre la importancia del semen, sus pérdidas, limitaciones y poderes sagrados; otros, acerca de los cultos masculinos violentos y traumáticos por los bimin-kiskusmin de Papua Nueva Guinea; la prostitución masculina y a las relaciones de los hombres con las mujeres prostitutas, forman parte de una área muy precaria por la antropología (Gutmann, 1998*)*[132]*.*

Otros temas indagan el poder, se reporta en la mayoría de los artículos antropológicos cierto consenso respecto a la desigualdad de género y el por qué y cómo ésta puede determinar las relaciones entre hombres y mujeres y entre hombres diferentes, en contextos históricos y culturales diversos. Se relata que en muchas culturas los hombres comparten la creencia de que ellos son creados artificialmente, mientras que las mujeres nacen naturalmente; por lo cual los hombres se ponen a prueba entre sí de formas que las mujeres no lo hacen (Gilmore 1994)[133]. Asimismo, se analiza el por qué los varones en todo el mundo conciben los mismos conceptos e ideas sobre los hombres varoniles como activos-creativos. Por otra parte, Bourdieu

[129] *Ob. cit.*
[130] *Ob. cit.*
[131] Dundes, Allan., (1976). "A Psychoanalytic Study of the Bullroarer", in *Man* (NS), 11: 220-238.
[132] *Ob. cit.*
[133] *Ob. cit.*

(2000)[134] también se refiere a las imágenes transculturales y transhistóricas, afirma, que más allá del tiempo o espacio el sexismo es el más difícil de erradicar y considera el acto sexual como una forma de dominación, de posesión y por ende, supone que las posiciones sexuales son las mismas para todos y en todo momento. En sí, se trata de Información y situaciones obtenidas por etnógrafos hombres a través de los informantes hombres acerca de sí mismos y acerca de las mujeres.

Durante la década de los sesenta surgen trabajos sobre la masculinidad y la violencia que apuntan aspectos del nacionalismo, la guerra y la violencia doméstica. Unos más recientes, de los años noventa y en diversos contextos son los relativos al nacionalismo europeo y la masculinidad; en Brasil, con los gauchos y la identidad nacional; y, en Argentina, sobre el vínculo histórico entre la sexualidad masculina, la familia y el nacionalismo.

Un hecho que ha llamado la atención como objeto de estudio es el machismo, no obstante, los antropólogos especialmente, han "etiquetado" homogéneamente a los hombres de América Latina y países de habla hispana como machos; representa una expresión de una amplia mentalidad intelectual colonial en las ciencias sociales y conductuales, la cual ha perdurado como dominante y sin cuestionarse hasta nuestros días. Desde los años noventas surge un gran interés en el trabajo etnográfico y áreas en razón del machismo, por citar uno, se encuentra el de Gutmann (1997)[135], sobre la diversidad de las paternidades y su ejercicio en relación a la clase social y a la generación y, cómo en éstas se permea una cultura machista, entre otros resultados.

En opinión de Gutmann (1998)[136], en los estudios de la masculinidad ha sido complicado documentar la diversidad de formas y maneras que asumen las relaciones de poder basadas en el género considerando las desigualdades fundamentales entre hombres y mujeres.

[134] Bourdieu, Pierre., (2000). La dominación masculina. (Traducción de Joaquín Jordá). 2ª. Edición. Ed. Anagrama, S.A. Barcelona, España. p. 159.
[135] *Ob. cit.*
[136] *Ob. cit.*

El feminismo y la antropología

El pensamiento feminista produjo nuevos análisis sobre diversos temas tratados por los antropólogos, por ejemplo, el tipo de sociedades que estudian, las relaciones sociales, el parentesco, la estructura social, etc. Un trabajo pionero que replanteó las investigaciones sobre las sociedades nómadas o cazadoras-recolectoras fue el ensayo de Sally Linton en 1975 que trata sobre la mujer recolectora y el cual las feministas antropólogas ya conocían antes de su publicación (Lamphere, 1991)[137].

Desde el punto de vista de Gutmann las contribuciones feministas no han sido suficientemente utilizadas en los estudios etnográficos sobre la masculinidad, desconociendo sus conocimientos sobre la sexualidad y el género; así tampoco han participado en los debates de este discurso. Por lo que es importante incorporar las opiniones y experiencias de las mujeres respecto a los hombres y la masculinidad. Por cierto, algunos antropólogos como Gregory (1984); Herdt y Stoller (1990); Keesing, (1982) y Streicker (1995) (citados en Gutmann, 1998) expusieron que como hombres están muy limitados en su capacidad para trabajar con mujeres. Por ello, la propuesta de que las investigaciones etnográficas sobre los hombres y la masculinidad contengan las ideas y experiencias que las mujeres tienen con ellos.

En el marco de estos trabajos etnográficos surge el de Gayle Rubin, "El Tráfico de Mujeres" en 1975, en la primera antología de la antropología feminista socialista-marxista en los E.U. Analizaba la <<domesticación de las hembras humanas>>, éstas eran la materia prima de la producción social de las mujeres, por medio de sistemas de intercambio de parentesco controlados por hombres en la institución de la cultura humana (Haraway, 1995)[138]. Definía el sistema del sexo/género, empleado por primera vez, como un conjunto de disposiciones por el que una sociedad transforma la sexualidad biológica en productos de la actividad humana y en el cual se satisfacen esas necesidades humanas transformadas. Es un sistema –o sistemas– que interactúa/n

[137] *Ob. cit.*
[138] Haraway, Donna., (1995). "Género para un diccionario marxista: la política sexual de una palabra". Cap. 5, en *Ciencia cyborgs y mujeres. La reinvención de la naturaleza*, Madrid, Ed. Cátedra, colección feminismos no. 28., pp. 213-250.

en la vida social, donde precisamente radica la opresión de las mujeres y grupos sexuales minoritarios. Desde la perspectiva socialista marxista los sistemas sexo/género los concebía *"como productos de la actividad humana que pueden ser cambiados mediante la lucha política"* (Ibíd.:231)[139].

Otra importante aportación fue la construcción del modelo naturaleza/cultura por Sherry Ortner (1972)[140], señalando las valoraciones culturales y no a la estructura social; argumentó la afirmación de que las mujeres son universalmente concebidas como cercanas a la naturaleza, mientras que los hombres son asociados con la cultura, definiendo explícitamente a los hombres vinculados con las mujeres. Esta autora cuestiona los significados sexuales en distintas sociedades, sobre la desvalorización universal de las mujeres a partir de tres factores: aspectos de la ideología cultural; artificios simbólicos y ordenamientos de carácter estructural que inciden en la exclusión de las mujeres de las esferas de poder social.

Los trabajos feministas plantean cuestionarse si en las narraciones de algunos etnógrafos existen sesgos a nivel metodológico y/o conceptual al concluir que es imposible que un etnógrafo hombre obtenga información útil sobre las mujeres y, mucho menos de las mujeres sobre los hombres.

A partir de esta mirada feminista hacia los estudios antropológicos, se logran, aportan y se evidencian varios aspectos: durante 1972 a 1979 se crítica el prejuicio androcéntrico en la antropología y se reafirma el interés en las funciones sociales femeninas. Se discuten los temas del menosprecio al matriarcado, la ruptura del mito del hombre cazador-proveedor, la pasividad y dependencia de la mujer y el origen de su discriminación; generándose rupturas de mitos y reconstruyéndose teorías (Fernández, 1998)[141]. No obstante, que la antropología feminista jamás se terminó en documentar y teorizar las formas de desigualdad de género en culturas diversas sino

[139] *Ob.cit.*

[140] Ortner, Sherry., (2006) [1972]. Entonces, ¿Es la mujer al hombre lo que la naturaleza a la cultura?, en *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana, Ed. Electrónica*, Volumen 1, Número 1. Enero-Febrero. Madrid: Antropólogos Iberoamericanos en Red. ISSN: 1578-9705. pp. 12-21. [En línea]: www.aibr.org. [Consulta: agosto. 2008].

[141] *Ob. cit.*

que siempre se entendió la investigación como una herramienta básica para la emancipación (Stolcke, 1996)[142].

Una contribución muy importante y estimada como bisagra de la época del desarrollo sistemático de la antropología feminista, fue la obra de Simone de Beauvoir, "El segundo sexo" publicada por primera vez en 1949, otorga mayor profundidad teórica a problemas ya planteados por la antropología feminista entre 1970 y en la actualidad y, enfatiza la presencia de corrientes, posturas y relecturas que pueden coexistir dentro de la antropología (Del Valle, 2002b)[143].

Más tarde, durante la década de los años ochentas se hablan de la "antropología de género", producida por el movimiento feminista de postguerra, que motivó nuevas inquietudes principalmente entre las antropólogas. Concibiéndose a ésta como el estudio de la identidad de género y su interpretación cultural o *antropología feminista*, en la cual el objeto de estudio "mujer" cambia a la de relaciones de género, pues se considera a el género como principio de la vida social humana (Stolke, 1996)[144]. Y, además se subraya la importancia de la interdisciplinariedad que condujo a relecturas críticas de la antropología (Moore, 1991; Di Leonardo, 1991 en Fernández, 1998:87)[145] y (Del Valle, 2002b)[146].

A partir de ésta década, durante veinte años la antropología feminista enmendó la perspectiva distorsionada de la antropología clásica sobre sucesos y experiencias de las mujeres a través de una serie de estudios etnográficos en culturas diversas, entre éstos se encuentra el de Annette B. Weiner titulado *"Women of Value, Men of Renown. New Perspectives on Trobriand Exchange* (en Stolcke, 1996:2)[147].

---

[142] Stolcke, Verena., (1996). Antropología del género. El cómo y el por qué de las mujeres, en J. Prat & A. Martínez (eds), *Ensayos de Antropología Cultural. Homenaje a Claudio Esteva-Fabregat*. Editorial Ariel, S.A. Barcelona, España. pp. 335-344.[En línea]: www.cholonautas.edu.pe. Biblioteca Virtual de Ciencias Sociales [Consulta: septiembre, 2008].
[143] Del Valle, Teresa., (2002b). Ponencia inédita presentada al IX Congrés d' Antropología FAAEE: Barcelona, España. p. 20.
[144] *Ob. cit.*
[145] *Ob. cit.*
[146] *Ob. cit.*
[147] *Ob. cit.*

Con el concepto analítico de género se intentó superar el enunciado "la biología es destino", de carácter esencialista y universalista, trascendiendo el reduccionismo biológico al enfocar el análisis en las relaciones entre mujeres y hombres como construcciones culturales; además, asienta que las identidades de género se constituyen de manera recíproca en un contexto histórico.

En el caso específico de México, desde la antropología feminista se desarrolló una línea de análisis que pretendió informar de la problemática particular de las mujeres indígenas. Así también, a partir de los años setenta se da un primer encuentro del feminismo con la antropología tratando a los pueblos indígenas mesoamericanos y especialmente el tema de la opresión de las mujeres indígenas, analizada desde las perspectivas del patriarcado y la opresión universal de la mujer y, por el impacto del desarrollo capitalista y la modernización en las relaciones de género entre los pueblos indígenas; perspectiva de mayor influencia en las etnografías feministas generadas en el marco mesoamericano (Hernández, 2001)[148].

Pese a que la antropología feminista se esforzó en la creación de un espacio para las voces de las mujeres indígenas, se siguieron representando como sujetos pasivos. Es hasta la década de los noventa, a partir de 1994, para el caso mexicano, que las mujeres indígenas aparecen en las ciencias sociales como actoras políticas y arquitectas de su propia historia; es decir, un nuevo replanteamiento teórico del género como categoría multidimensional con el reconocimiento de las categorías de clase y etnia para comprender los procesos identitarios del México multicultural. En opinión de Aída Hernández (Ibíd.)[149], este replanteamiento para el feminismo desde la especificidad de la cultura indígena ha tenido mayor consolidación del otro lado de la frontera.

A modo de sintetizar lo expuesto en este capítulo, los trabajos antropológicos nos revelan las distintas formas de definir y utilizar el concepto de masculinidad: la

[148] Hernández, Aída., (2001). Entre el etnocentrismo feminista y el esencialismo étnico. Las mujeres indígenas y sus demandas de género. Publicado en *Debate Feminista* Año 12, Vol. 24 Octubre, p. 28 [En línea]: http://www.ciesas.edu.mx/proyectos/pagina/t/aida/aidapublicaciones2.pdf Consultado, septiembre, 2008].
[149] *Ob. cit.*

primera, sostiene que por definición es *"cualquier cosa que los hombres piensen y hagan";* la segunda, afirma "*que la masculinidad es todo lo que los hombres piensen y hagan para ser hombres"*; en la tercera, se plantea *que algunos hombres, inherentemente o por adscripción, son considerados "más hombres que otros hombres";* y, por último, la cuarta, sustenta *"que la masculinidad es cualquier cosa que no sean las mujeres"* (Gutmann, 1998)[150].

Que la mayoría de los estudios antropológicos referidos a los hombres como hombres se centraron en uno o dos temas debido a la ausencia de un esfuerzo teórico sistemático sobre masculinidad, por lo que se crearon categorías y definiciones múltiples y contradictorias. Pese a ello, la antropología sobre la masculinidad ha hecho una gran contribución al explorar las percepciones subjetivas de los hombres, acerca de ellos y sobre las mujeres.

En muchos trabajos se da por hecho la naturaleza de los hombres y la masculinidad, por ello que en los índices etnográficos muestran que las "mujeres" existen como categoría, mientras que los "hombres" raramente aparecen listados. De manera que la masculinidad o se ignora o se estima que es la normal, de *facto*, de tal forma que hacer un inventario por separado es innecesario.

Los estudios dirigidos al desarrollo y popularización de definiciones y diferenciaciones "nativas" sobre la masculinidad y la homosexualidad entre otros, han sido –en opinión de Gutmann– muy significativos y relevantes a diferencia de los primeros estudios antropológicos feministas, que trataban de resaltar la "invisibilidad" de las mujeres en el canon, los hombres nunca han sido invisibles en la etnografía o en las teorías sobre el género humano. También, se observa que género con frecuencia quiere decir "hombres" y no sólo "mujeres".

Si bien, lo masculino y lo femenino varían culturalmente y las practicas y creencias sexuales son contextuales, el contexto cultural no necesariamente es correspondiente a los rasgos de la cultura nacional. Contrariamente a lo que se

[150] *Ob. cit.*

pensaba que los hombres tenían una forma de ser inmutable, por su naturaleza misma.

Con todo, no hay que desdeñar y aun vigente en la actualidad, que las masculinidades se desarrollan, construyen y transforman en relación con las mujeres y las identidades y prácticas femeninas en toda su diversidad y complejidad respectivas. Por lo que se debe tomar en cuenta qué se ha hecho y escrito sobre la masculinidad a partir de investigaciones sobre las mujeres y por la extrapolación de estudios sobre otros temas. Lo cual, las discusiones sobre la masculinidad no deben limitarse a la posesión de los genitales masculinos, o bien, enmarcarlos como "solo para hombres".

Finalmente, la antropología contemporánea nos ha mostrado, a través de varios estudios que el análisis de género se vincula a categorías como son la clase, la etnia, la edad, la raza entre otras, para la comprensión de la acción humana tanto en la producción como en la reproducción y transformación de las relaciones sociales y la confirmación de identidades. Desde un enfoque constructivista, la antropología concluyó que existen muchas maneras distintas de ser hombre, mostrándonos como funciona precisamente la distinción entre sexo-género, por medio de múltiples y variadas descripciones de sociedades muy diferentes a la nuestra (Castañeda, 2002*)*[151].

Enseguida, con el fin de encauzar y fundamentar teóricamente esta investigación al objeto de estudio, partiendo de una metodología deductiva, de lo general a lo particular, desarrollaré primero el tema de las identidades y su construcción, para después tratar particularmente sobre las identidades de género femeninas y masculinas.

[151] *Ob. cit.*

Identidad e Identidad de Género

"[…] la masculinidad es más importante
Para los hombres que la feminidad
para las mujeres".
Helen Parker

Uno de los temas importantes para el desarrollo de este estudio y que es uno de sus ejes nodales desde la perspectiva antropológica, es el concepto de *identidad*; es decir, la forma en que una persona o grupo de personas definen quiénes son y lo qué significa ser eso que son; es reconocerse a sí mismo/a, es la imagen que cada quién se da para sí. Entendida como *"un atributo de todo individuo y de todo grupo humano, es condición misma de su humanidad"* (Navarrete, 2004)[152].

Este concepto ha dado origen, a partir de la segunda mitad del siglo XX a fuertes debates acerca de su significado y empleo. Así, se han desarrollado distintas conceptualizaciones dependiendo del campo de análisis y de las teorías o corrientes del pensamiento para ser tratada, como es la sociología, el feminismo, la psicología junto con el psicoanálisis, las ciencias de la comunicación, la antropología, la filosofía, la historia y la lingüística entre otras. Especialmente, desde las ciencias sociales se ha desarrollado por distintas corrientes teóricas que han sido tratadas y representadas por notables exponentes como son: las funcionalistas, por Durkheim y Parson; las estructuralistas, por Lévi-Strauss y Saussure; las postestructuralistas, por Lacan, Barthes, Derrida, Althusser y Foucault entre otros (Giddens, 2001)[153]. Como bien lo expone Lévi-Strauss al decir que: *"[…] el tema de la identidad no se sitúa sólo en una encrucijada, sino en varias. Prácticamente afecta a todas las disciplinas, y también a todas las sociedades que estudian los etnólogos*" (1981:7)[154].

[152] Navarrete, Federico., (2004). Las relaciones inter-étnicas en México. Nueva Época, Vol. Núm. 5. UNAM. p. 113.
[153] Giddens, Anthony et al., (2001). La teoría social, hoy. 1ª. Edición. Alianza Editorial, S.A. Madrid, España. p. 544.
[154] Lévi-Strauss, Claude., (1981) [1977]. "Prólogo", en *La identidad.* Seminario Interdisciplinario. [Trad. Beatriz Dorriots]. Ediciones Petrel, S.A. Barcelona, España. p. 7.

Corrientes y disciplinas que no agotaré, sino que me concentraré en el término y sus alcances.

La identidad alude a un conjunto de fenómenos diversos en su constitución, sentido e historia; es un producto complejo de situaciones históricas y valoraciones subjetivas. De acuerdo a Del Val (2004)[155], la identidad se define primero por el criterio de autoadscripción y por la aceptación social de la misma, es decir, su reconocimiento por "otros"[156]; la identidad o identidades no son inmutables o inalterables, sus cambios son causa o resultante del proceso de transformación histórica, por lo que éstas se transforman, se recrean, se subordinan, se imponen y se inventan. De modo, que los grupos adscritos en torno a una identidad van modificando sus propias condiciones de producción económica y de organización social así como su mundo de representaciones ideológicas que les acompañan (Pérez, 1991)[157].

Por lo tanto, no apelan a un criterio único y definitivo de referencia sino a un conjunto de relaciones sociales y diversas, y en la que cada una de éstas produce una identidad específica y parcial, de ello podemos reconocer un vasto grupo de identidades como son las individuales, las de clase, de etnia, de partido, de género, de nacionalidad, de cultura, de religión, etc. De manera que, no existe una "identidad base" o esencial que permita caracterizar a ningún grupo o persona.

Otra autora, expone varios puntos para ser considerados en la configuración de la *identidad*, retomando los conceptos y características de (Deveraux, 1977; Benoist, 1981 y Buxó, 1992 en Díaz, 1995)[158]:

1º). Para que la definición de identidad sea ***operativa*** y ***significativa***, requiere utilizarse en una realidad antropológica concreta; de modo que es *operativa* como

[155] *Ob. cit.*
[156] Entrecomillado de Del Val, (Ibíd.).
[157] Pérez, Lorena., (1991). "Reflexiones sobre el estudio de la identidad étnica y la identidad nacional", en Arturo Warman y Arturo Argueta (coords.), *Nuevos enfoques para el estudio de las etnias indígenas en México*. 1ª. Edición. Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Humanidades. UNAM y Miguel Ángel Porrúa Grupo Editorial. México, D.F. pp. 317-367.
[158] Díaz, Paola., (1995). Antropología y los estudios de la mujer. Fundación de Vida Rural. Dolores Valdés de Covarrubias de la Universidad Católica de Chile. p. 31.

mecanismo constructor, es decir, hace selecciones y decisiones sobre lo que se es y no se es; y es significativa porque opera haciendo vínculos parciales entre significado y significante, es decir, instaurando diferencias.

2º). Un concepto útil de identidad debe ser ***móvil*** o ***cambiante***, dar cuenta del cambio y no estatizar los fenómenos confiriéndoles una serie agregada de características comunes, como si fueran esenciales y naturales; es decir, no es un fenómeno fijo que estanca ciertas características, sino una problemática de varios posicionamientos en relación al contexto y a las relaciones que en éste se den.

3º). Definir a la identidad como una noción ***relacional*** a la que le es constitutiva la cuestión del otro, de manera que opere a un principio de oposición o contradicción, *"ya que antes de la afirmación de un sí mismo se reconoce la DIFERENCIA con otro*" (Díaz, 1995:14)[159]. Por lo que la identidad *"se concreta en movimientos dialécticos de desidentificación con uno mismo y una sistemática identificación con el otro"* (Benoist, 1981 en Díaz, 1995:14)[160];

4º). La identidad es ***múltiple*** porque nuestras adscripciones son varias y no sólo una, por ejemplo, no únicamente se es mujer (identidad de género) sino también de clase, de etnia, de raza, de edad, etc., lo cual en este sentido la identidad es un fenómeno *multidimensional*; además, se experimenta de forma *simultánea*, todo al mismo tiempo, por ejemplo, se es hombre, chileno, varón, obrero o profesional. Así que:

> La identidad es una configuración determinada por variables imprecisas, que en su conjunto conforman un sistema con sentido y coherencia, por lo que los individuos y los grupos no poseen una identidad única e inmutable, sino múltiple y cambiante (Díaz, 1995:14)[161].

5º). La identidad de ***posición*** (personalidad de una persona, grupo, ethos, por ejemplo, la identidad chilena) como síntesis coherente, otorga un conjunto de descripciones de lo que es cierto grupo, es decir, caracterizaciones culturales. No se

[159] *Ob. cit.*
[160] *Ob. cit.*
[161] *Ob. cit.*

niega el cambio y la heterogeneidad, pues la identidad esta en *constante modificación* y *reformulación*. Por lo que, las identidades son *históricas*; aunque, señala que no hay que decirlo de una forma determinante para no caer en un esencialismo histórico*;*

6º). También, la identidad esta configurada por un conjunto de ***ideas*** o ***conceptos*** acerca del sí mismo/a *(autoconcepto),* de cómo se quiere que le vean los/as demás *(imagen),* de cómo le ven los/as demás *(imagen pública)* y finalmente, del reconocimiento que recibe *(identidad social).* Plantea que la identidad es una categoría *cognitiva* que describe como los hechos son *subjetivamente* organizados, lo cual lo confirma con la opinión de Buxó (1992 en Díaz, 1995:15)[162];

> [...] lo que es relevante del conjunto de ideas, creencias y suposiciones que los individuos son capaces de representar mentalmente y aceptan como verdad o referente para constituir sus motivaciones y decisiones, socializar, simbolizar, identificarse y, en definitiva, configurar las estrategias que les permite moverse predictivamente en las redes sociales y en los intercambios en la vida cotidiana.

7º). La identidad es un ***proceso*** que se da en el vivir, en la experiencia en una colectividad y que se enuncia intencionadamente o no. Es como una etiqueta o rótulo que constituye ciertos hábitos de conducta que facilitan moverse socialmente con los/las otros/as y crea organización; se saben más o menos las posibilidades de acción y decisión de nuestros pares.

En concreto, se enuncia identidad y cultura al mismo tiempo, una no se constituye sin la otra. La identidad opera haciendo vínculos arbitrarios entre significado y significante, es decir, estableciendo diferencias y semejanzas. De acuerdo a los contenidos culturales de cada grupo, se instituye si algo es propio o no lo es, que el/la otro/a es un/a otro/a diferente; de aquí que: "*la identidad se refiere a los procesos de posicionamiento de los sujetos (identificación, desidentificación) respecto de ese sistema"* (Díaz, 1995:17)[163].

[162] *Ob. cit.*
[163] *Ob. cit.*

La cultura bajo este contexto –menciona Cazés (2000)[164]– conforma a cada sujeto personal o colectivo, en la que cada cual desarrolla su experiencia y ejerce su creatividad respecto a ésta. Concibiendo que todos los procesos de vida, son procesos culturales y todas las personas son seres de cultura, que aprenden, generan y viven a través de su cultura.

Precisamente, otro autor confirma, que existe una relación simbiótica entre cultura e identidad, dado que las identidades *"sólo pueden formarse a partir de las diferentes culturas y subculturas a las que se pertenece o en las que se participa"* (Giménez, 2005:18)[165]. Entendiendo como cultura, basándose en Geertz, Strauss y Quin y en Bourdieu, como:

> […] la organización social del sentido, interiorizado de modo relativamente estable por los sujetos en forma de esquemas o representaciones compartidas, y objetivado en formas simbólicas, todo ello en contextos históricamente específicos y socialmente estructurados (Giménez, 2005:20)[166].

Y, a las subculturas, a partir de (Gelder y Thompson, 1997 en Ibíd.:20)[167] como *"la cultura de segmentos sociales específicos"*, por ejemplo, la de los jóvenes o la de los negros, que forman parte de un conjunto social más amplio.

De tal manera que, por un lado, los significados culturales se objetivan en forma de artefactos (obras de arte, por ejemplo) o comportamientos observables, definidos como "formas culturales"[168] (ritos, danzas, etc.); significados que Bourdieu llama como "simbolismo objetivado" (1985:86 en Ibíd.)[169]. Y por otro lado, éstos significados se interiorizan en forma de *habitus*, de esquemas cognitivos o bien, de representaciones sociales o "formas interiorizadas" o "incorporadas" de la cultura. En ambas formas de cultura –dice este autor– existe una relación dialéctica e indisociable,

---

[164] Cazés, Daniel., (2000). La perspectiva de género. Guía para diseñar, poner en marcha, dar seguimiento y evaluar proyectos de investigación y acciones públicas y civiles. Consejo Nacional de Población (CONAPO). 1ª. Reimpresión. México, D.F. p. 205.
[165] Giménez, Gilberto., (2005). Cultura e identidad [En línea] www.paginasprodigy.-com/peimber/culident.pdf [Consulta: abril, 2008].
[166] *Ibídem.*
[167] *Ibídem.*
[168] Tomado de John B. Thompson (1998: 202 y ss.) en Giménez, *ob. cit.*
[169] *Ibídem.*

en la que las formas interiorizadas se originan de experiencias comunes y compartidas, mediadas por las formas objetivadas de la cultura; mientras, que las formas culturales exteriorizadas se interpretan y se leen por los esquemas cognitivos o *habitus* que nos facultan para ello. Además, nos permite tener una visión integral de la cultura, en la medida en que contiene su interiorización por los actores sociales; y, también podemos *"considerar la cultura preferentemente a partir de los propios actores sociales que la interiorizan, la <<incorporan>> y la convierten en sustancia propia*". De aquí, podemos sostener *"que no existe cultura sin sujeto ni sujeto sin cultura"* (Ibíd.:23)[170].

Empero, repara Cazés (2000)[171] que para comprender los procesos interactivos entre los/las sujetos sociales y su cultura, es necesaria la subjetividad como una construcción recíproca e intersubjetiva entre cada uno/a de los/las sujetos y los otros/as y, entre su mundo.

En la que la subjetividad, afirma Marcela Lagarde esta *fundada* por el conjunto de normas, valores, creencias, deberes, prohibiciones, lenguajes y formas de aprender el mundo. Se *estructura* a partir del lugar que ocupa un/a sujeto en la sociedad; y, se *organiza* en relación a las maneras particulares de sentir, percibir, de racionalizar, de abstraer y de actuar sobre la realidad; además, se *expresa* en comportamientos, actitudes y en acciones de cada persona en su deber de su ser social y en su marco histórico de ser[172]. En la subjetividad esta la conciencia y el inconsciente, en la que su parte visible, la consciente es pequeña, mientras que la inconsciente es la internalizada; en ambas se encuentran las concepciones del mundo y de la vida: cómo pensamos, cómo somos, qué creemos y no creemos, etc., es decir, todas las normas para la vida. Por consiguiente, la subjetividad o subjetividades son específicas, personales y genéricas, no son idénticas entre las personas ni en los colectivos (Lagarde, 1993; 1997 y 2005)[173; 174 y 175].

---

[170] *Ibídem.*
[171] *Ob. cit.*
[172] Las cursivas en este párrafo son propias
[173] Lagarde, Marcela., (1993). Los cautiverios de las mujeres: madresposas, monjas, putas presas y locas. Coordinación Gral. de Estudios de Posgrado. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad Autónoma Nacional de México. 2ª. Edición. pp. 302-303.

La subjetividad o las subjetividades de las personas esta configurada por una parte intelectual y por otra afectiva; una se refiere a las estructuras del pensamiento y a los pensamientos mismos, a las formas de pensar; a las capacidades analíticas, comprensivas, interpretativas y asociativas; la otra, son las emociones y el deseo, respectivamente: ambas adquieren importancia para entender su relación en cada quien. En sí, son procesos psicológicos, afectivos, mentales y emocionales los que constituyen la subjetividad.

Tratando de resumir lo que antecede, retomo lo que para Emilce Dio Bleichmar es la subjetividad:

> El conjunto de las interacciones de las exigencias que la organización familiar y social imponen a un cuerpo en particular para su humanización, situándolo en un lugar social, constituye una instancia subjetiva, es la identidad femenina/masculina que normativiza la conducta en su conjunto: sexual, familiar, social. […] es el conjunto de las representaciones que cada uno tiene de sí mismo y del mundo; estas representaciones conscientes e inconscientes, no son independientes del mundo que esta inmerso el sujeto, no son producto de su propia elucubración, ni son producto exclusivo de sus pulsiones (1990:105-106) [176].

La autora argumenta que existen indiscutiblemente diferencias entre la subjetividad masculina y la femenina; y, el género como identidad las define en estrecha relación con el origen y estructuración del yo de toda persona.

De ahí que la identidad sea un proceso subjetivo y frecuentemente auto-reflexivo, por el cual los/las sujetos se auto-asignan de un repertorio de atributos culturales habitualmente valorizados y relativamente estables en el tiempo y en el que la identidad de el/la sujeto se caracteriza principalmente por la voluntad de distinción, demarcación y autonomía con respecto a otros/as sujetos (Giménez,

[174] Lagarde, Marcela., (1997). Género y feminismo. Desarrollo humano y democracia. Cuadernos Inacabados. 3ª. Edición. Ed. Horas y horas. Madrid, España. pp. 3-65.
[175] Lagarde, Marcela., (2005). Para mis socias de la vida. Cuadernos Inacabados. 1ª. Edición. Ed. Horas y horas. Madrid, España. p. 489.
[176] Dio Bleichmar, Emilce., (1990). "Psicoanálisis y feminismo: aportes para una comprensión de la feminidad", en Ma. Jiménez, *Revista Tramas, subjetividad y procesos sociales*. Entrevista a la Dra. Emilce Dio Bleicmar realizada en Madrid. Núm. 2, Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco, México. 103-115.

2005)[177]. Y, en que dichos atributos –apunta el autor-– de los cuales los/las sujetos requieren para fundamentar esa voluntad son:

1º) Los que corresponden a la *pertenencia social* que involucran la identificación de el/la individuo/a con diversas categorías, grupos y colectivos sociales; y, en la que su identidad se define básicamente por el conjunto de sus pertenencias sociales, ejemplo, el pertenecer a una familia, a una profesión, poseer conciencia de ser ciudadano, etc.

Las pertenencias sociales son una contribución, especialmente sociológica a la teoría de la identidad y, paradójicamente constituyen un elemento esencial de las identidades individuales, estas categorías o grupos de pertenencia serían la clase social, las colectividades territorializadas como la región, la localidad y la nación; los grupos de edad y el género entre otras. Pertenencias que pueden tener mayor peso y visibilidad que otras según los diferentes contextos.

2º) Los atributos *particularizantes*, son los que establecen la unicidad idiosincrásica del sujeto en cuestión, es decir, los que definen que las personas se identifiquen y distingan de los/las demás. Es importante tomar en cuenta que son abiertos, no definitivos y estables, éstos se refieren a:

a) Los atributos *caracterológicos "son un conjunto de características tales como disposiciones, hábitos, tendencias, actitudes y capacidades a los que se añade lo relativo a la imagen del propio cuerpo"* (Lipiansky, 1992:122 en Ibíd.:25)[178]. Unos tienen un significado preferentemente individual, inteligente y perseverante por ejemplo; otros tienen un significado relacional como ser tolerante, comunicativo, sentimental, etc.;

b) Por su *estilo de vida* se vinculan con las preferencias personales en materia de consumo, supone que la existencia de una gran variedad y multiplicidad de productos promovidos por parte de la publicidad y el *marketing* permiten a las personas optar dentro de una gran oferta de estilos de vida. Se cree que los estilos de vida conforman sistemas de signos o "indicios de

[177] *Ob. cit.*
[178] *Ibídem.*

identidad" que expresan acerca de la identidad de las personas. Un ejemplo, es decidir por un "estilo ecológico" de vida, que se proyectará o se mostrará un indicio a través del consumo de alimentos o bien, por el comportamiento ante la naturaleza;

c) Por su *red personal de relaciones íntimas* (*alter ego/otro yo*). Se explica por la importancia de la red personal de lazos íntimos con parientes cercanos, amigos/as, novias/os, etc. como operador de diferenciación, en la que el/la "otro/a yo" funciona a la vez como extensión y doble de uno mismo/a, y cuya desaparición ya sea por distanciamiento o muerte se apreciaría como una herida, carencia o incompletud, de tal manera, que la ausencia de esta relación o círculo íntimo provocaría en las personas el sentimiento de una soledad inaguantable según (Morín, 2001 en Ibíd.:25)[179];

d) Por el conjunto de "*objetos entrañables*" que poseen o el "*<<apego afectivo a cierto conjunto de objetos materiales>> que forma parte de nuestras posesiones"* como la casa, nuestro auto, etc., es otra característica diferenciadora y la propuso Larraín (2000 en Ibíd.:25)[180]; y,

e) Por su *biografía personal incanjeable* (identidad biográfica o identidad íntima), es un aspecto muy profundo y particular, narrado en forma de "historia de vida". También requiere el intercambio interpersonal, se logra alcanzar niveles de intimidad donde es común que se produzca lo que se llama "auto-revelación" recíproca, dada entre conocidos/as, amigos/as o amantes.

De tal modo, que la identidad desempeña un papel estructurador que no sólo da coherencia a la existencia sino que instaura un puente entre la experiencia individual y la vida social. Por eso la identidad siempre está en un proceso

[179] *Ibídem.*
[180] *Ibídem.*

constructivo, no es estática ni coherente, se mantiene en constante elaboración y reelaboración (Lagarde, 1997)[181] y (Giménez, 1996)[182].

Sin embargo, destaca Giménez (2005)[183] que es importante y necesario precisar que la teoría de la identidad forma parte de un marco paradigmático más extenso, es decir, el de las teorías de la acción social, pues la identidad es uno de los parámetros –no el único–[184] que define al actor social.

Identidad de género

Una de las aportaciones de la teoría de género ha sido el demostrar que en las relaciones entre los hombres y las mujeres nada es natural y su sexo sólo es una referencia binaria a la anatomía sobre la que se conforman los géneros, marca la distinción entre ellos como resultado de las diferencias biológicas, físicas y genéticas.

No es lo mismo el sexo biológico que la identidad asignada o adquirida, ya que en las diferentes culturas cambia lo que se considera femenino o masculino, obviamente dicha asignación es una construcción social, una interpretación social de lo biológico. En cambio, la *identidad sexuada,* alude a la construcción psicológica del

[181] *Ob.cit*
[182] Giménez, Gilberto., (1996). "La identidad social o el retorno del sujeto en sociología", *en*: Lucía Irene Méndez y Mercado (coords.), *Identidad: análisis y teoría, simbolismo, sociedades complejas, nacionalismo y etnicidad*, [En línea] México: UNAM/Instituto de Investigaciones Antropológicas. www.paginasprodigy.com/peimber/culteident.pdf [Consulta: abril, 2008].
[183] *Ob. cit.*
[184] Los otros parámetros a los que se refiere, de acuerdo a Bassand (1985:66 en Giménez, 2005:22-23) son: 1º) que el actor social ocupa siempre una o diversas posiciones en la estructura social; 2º) que no se le concibe sino en interacción permanente con otros actores sociales; 3º) está dotado de algún modo de poder; 4º) comporta siempre una identidad o imagen de sí mismo en relación con otros; 5º) por lo general ostenta un proyecto de vida cotidiana o de sociedad que fija propósitos y define los medios para conseguirlo; 6º) se encuentra en permanente proceso de socialización. Además, Giménez señala –estimo importante anotarlo, en relación a la conocida clasificación de Merton (1965:240-249 en Ibíd.:23) que *"sólo pueden ser actores sociales en sentido propio los individuos, los grupos más o menos organizados y las colectividades"* (v.g. grandes iglesia y comunidades nacionales) al contrario de las "categorías" que se han empleado como agregados estadísticos de posiciones o de status sociales. Por ello, se infiere el grave error de quienes intentan atribuir una identidad, una psicología o un "<<carácter>>" a los "<<mexicanos>>", a las "mujeres" o a la "juventud", por ejemplo.

individuo, existiendo notables diferencias entre lo que caracteriza al sujeto sexuado femenino y al masculino (Puleo, 2000)[185].

Al respecto, dice Lagarde (2001)[186] que la sexualidad, materia del género, es el conjunto de experiencias humanas atribuidas al sexo, definidas por la diferencia sexual y la significación que de ella se hace. A partir de la sexualidad se crean las personas y las adscribe a grupos "bio-socio-psico-culturales genéricos"[187] y a ciertas condiciones de vida predeterminadas que a su vez concreta sus posibilidades y sus potencialidades vitales. Por lo que la sexualidad precisa entre otras cosas: a los grupos genéricos; a las mujeres y a los hombres como sujetos particulares; a las relaciones sociales según su sexo, su edad, su clase y, propiedad de bienes y recursos; la cultura y sus símbolos, representaciones, concepciones del mundo y de la vida; lenguajes, afectos, etc.

Lo que determina la identidad y el comportamiento del género no es el sexo biológico, sino más bien el hecho de que hombres y mujeres desde su nacimiento han experimentado ritos, costumbres, valores y normas, atribuidas según el sexo que les corresponda (Robert Stoller en Lamas, 1996:112)[188]. Por lo que la asignación y construcción de una identidad es cultural, social e histórica. Contribuyendo con ello eliminar el debate de la desigualdad entre los sexos del terreno de la biología para ubicarla en el terreno de lo simbólico. De modo, que la diferencia sexual se establece asignando una serie de *atribuciones*, *ideas*, *representaciones* y *creencias sociales* para cada uno de los sexos; y, a la vez, se jerarquizan distintas categorías explicitando relaciones de poder.

De ahí que al género se le define como un conjunto de prácticas, creencias, características, representaciones y prescripciones o normas sociales, económicas políticas, culturales, psicológicas, jurídicas, etc., que manan entre los/las integrantes de

[185] Puleo, Alicia., (2000). ¿Relativismo postmoderno? Filosofía, género y pensamiento crítico. Secretariado de Publicaciones e Intercambio editorial. Universidad de Valladolid, España. pp. 27-39.
[186] *Ob. cit.*
[187] El entrecomillado es propio.
[188] *Ob. cit.*

un grupo humano en función de una simbolización de la diferencia anatómica-biológica entre mujeres y hombres (Lamas, 1996)[189]. Justamente –señala esta autora– que por esta categorización cultural no sólo se han definido la división del trabajo, las prácticas rituales y el ejercicio del poder, sino también se atribuyen características asignadas a cada sexo diferencialmente en materia de moral, psicología y afectividad. Es decir, la cultura marca a los sexos con el género y el género determina la percepción de todo lo demás: lo social, lo religioso, lo político, lo económico, lo cotidiano. En suma, dice que:

> La identidad de género se construye mediante los procesos simbólicos que en una cultura dan forma al género [...]. Esta identidad es históricamente construida de acuerdo con lo que la cultura considera "femenino" o "masculino" (Lamas, 1996:329)[190].

Así que, la *identidad o identidades de género* se refiere a los procesos de identidad implicados en la construcción de un yo, el cual raramente es absoluto femenino o masculino, es una síntesis compleja de los contenidos sociales y simbólicos existentes (ideologías, religión, clase, etnia, edad, orientación sexual, etc.); esta identidad varía de cultura en cultura, es histórica, lo que se mantiene es la diferencia sexual que se simboliza de diferentes formas (Díaz, 1995)[191].

Desde la complejidad de los procesos histórico-culturales en la construcción social de la masculinidad y la feminidad, el género es interpretado como *habitus* por Bourdieu, en el que una operación simbólica básica concede cierto significado a esos cuerpos, sin ser un reflejo de la realidad "natural", sino que son consecuencia de estos procesos históricos, culturales y de simbolización y, como "productores culturales", desarrollan un sistema de referencias comunes (Bourdieu, 1997 en Lamas, 2002)[192]. De modo, que cada quien existe en un cuerpo vivido, entendiéndolo como una categoría que ratifica la historicidad de los cuerpos humanos y su creación en cada caso de la unidad de el o la sujeto en su cuerpo (Beauvoir, 1985; Aisenson, 1988 en Lagarde,

[189] *Ob. cit.*
[190] Lamas, Martha., (1996). "Usos, dificultades y posibilidades de la categoría 'género'", en Martha Lamas (comp.), *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual.* PUEG/UNAM. 1a. Edición. Ed. Miguel Ángel Porrúa. México, pp. 327-366.
[191] *Ob. cit.*
[192] Lamas, Martha., (2002). Diferencias de sexo, género y diferencia sexual [En línea] http://www.modemmujer.com.mx. Conferencia electrónica en Modemmujer. [Consulta: 2004].

2001)[193]. El *habitus* supone que el conjunto de las disposiciones adquiridas a través de la historia personal del o la sujeto-agente estructuran y dan coherencia tanto al conjunto de su pensamiento como al de las percepciones y acciones; es decir, como el cúmulo de saberes implícitos que guían el sentido práctico.

Al *habitus* se le define como el conjunto de esquemas internalizados que constituyen la condición de toda acción, de toda elección individual y que fundamenta la aptitud para moverse en el mundo social, o sea, el sentido práctico. *"Es el principio no elegido de todas las elecciones"*. Esquemas que se concretan en categorías no pensadas, durables y transferibles (Bourdieu, 1990:105 en Rodríguez, 2003)[194]. Refiriéndose primero, cuando dice que son *durables*, es porque los esquemas o disposiciones del *habitus* aprendidos en los primeros años de vida son casi inmunes al paso del tiempo y, son "casi" inmunes porque están continuamente afectados por las experiencias nuevas a las que se ve expuesta una persona todos los días de su vida; segundo, son *transferibles* porque le permite argumentar que las disposiciones que constituyen el *habitus* facultan a la persona para producir efectos semejantes en campos de la práctica muy variados, tendiendo a dar regularidad a sus acciones. Es decir, aunque a partir del *habitus* se desarrollen prácticas y conductas diferentes, todas se basan en el mismo principio explicativo, confiriéndoles una homogeneidad implícita. (Rodríguez, 2003)[195].

En sí, Bourdieu (1995:87 en Lamas, 2002: 17)[196] destaca el concepto clave de *habitus*, como "una subjetividad socializada": *"al conjunto de relaciones históricas <<depositadas>> en los cuerpos individuales en formas de esquemas mentales y corporales de percepción, apreciación y acción"*. No se trata de una noción abstracta sino que forma parte del propio individuo/a de una manera total y profunda, según Rodríguez (2003)[197].

[193] *Ob. cit.*
[194] Rodríguez, Ma. Del Carmen., (2003). La configuración del género en los procesos de socialización. Colección Alternativas, 14. Ediciones KRK. Universidad de Oviedo. España. p. 347.
[195] *Ob. cit.*
[196] *Ob. cit.*
[197] *Ob. cit.*

Considerando que la vida social es construida de manera cotidiana –práctica social– por las personas dentro del espacio social, sus acciones están orientadas por el *sentido práctico*, entendiéndose como la aptitud para moverse, actuar y situarse en el mundo social, cuyo sentido práctico esta basado en un conjunto de saberes no formulados de manera explícita, mientras, que su carácter implícito orientan la acción, saberes que no acceden a la conciencia de la persona que se guía por ellos (Rodríguez, 2003)[198]. Entonces, el género es una práctica social que constantemente se refiere a los cuerpos y a lo que los cuerpos hacen, –nótese– no es una práctica reducida al cuerpo. El género existe precisamente en la medida en que la biología no determina lo social (Connell, 2003)[199].

De ahí que el *habitus* o subjetividad socializada sea parte de la Identidad que cada persona reajusta a lo largo de distintas etapas de su vida y de acuerdo al contexto en el que se desenvuelve (Fuller, 1997)[200]. En principio, es adquirida por tres etapas, las cuales describo a continuación:

La primera, considerada como la *"asignación de género"*, también conocida como de *atribución* o *rotulación* de género, es un proceso de inscripción psíquica y cultural que comienza desde el nacimiento y formará parte del yo. Se adquiere en el momento del nacimiento a partir de la apariencia externa de los genitales, sobre éstos se carga o se asigna de forma inmediatamente un contenido cultural que se traduce en expectativas de lo que el o la bebé como niño o niña debe ser y hacer; frecuentemente se llega a plantear desde que la madre está embarazada, tanto ella como el padre empiezan a construir la identidad del feto/producto en función de las formas de conducta idónea en relación al sexo de el o la bebé que esperan, en el cual la madre es el principal agente cultural, mediante su discurso transmitirá el sistema de significaciones y atribuciones; también aportarán a este proceso el trato tanto del padre como la familia y los grupos sociales. Etapa que corresponde al primer criterio de identificación de un/a individuo/a; es un esquema ideo-afectivo que se adquiere de manera consciente e inconsciente de la pertenencia a un sexo y no al otro (Dio

[198] *Ob. cit.*
[199] *Ob. cit.*
[200] *Ob. cit.*

Bleichmar, 1989)[201]. Para ejemplificar este mecanismo cultural de la asignación de género, como lo llama Lagarde (2001)[202], leía que en la cultura náhuatl prehispánica en tiempos de guerra, ésta influía en algunos modos de organización genérica, así, se reflejaba cuando un niño nacía, su cordón umbilical era enterrado en el campo de batalla y casi después de haber nacido, en la ceremonia donde se le asignaba su nombre, se le daba su ropa masculina y los implementos para la guerra cuando provenía de una familia militar, o bien, se asignaba como su futura ocupación. Mientras, que los cordones umbilicales de las bebés se enterraban en el fogón y, a la vez se les otorgaba sus ropas femeninas y artefactos de tejido (FC, 1950-82; Durán, 1967:1:5:57; Kelloggg, 1995ª:88-91 en Kellogg, 2006)[203].

La segunda, se estima como la *"conformación de la identidad de género"*, esta etapa queda definida por una parte, por el sentimiento de pertenecer a una categoría basada en que no todos los seres humanos pertenecen a la misma, que existen diferencias y, por otra parte, cuando se descubre que no todos poseen las insignias fundamentales de su propio sexo, o sea, la particularidad de sus órganos genitales externos. Sin embargo, pese a que los órganos genitales externos indican que se es mujer u hombre, no son esenciales para producir el sentimiento de pertenencia a un género, por lo que la identidad de género a medida que se desarrolla el o la individuo/a se complejiza, pero una vez asumida, es casi imposible cambiarla; además, requiere de un proceso de reflexión y convencimiento individual (Dio Bleichmar, 1989)[204]. Se asume en el núcleo familiar, entre los 2 y 4 años de el niño o la niña, a partir de aquí se establece su estructura vital, más o menos a la misma edad en la que la infancia adquiere el lenguaje; es una etapa íntimamente ligada con la posibilidad de ser "resignado" y "respondido" por los otros por medio del lenguaje (Garaizabal, 2003)[205]. Tanto el padre como la madre y las personas cercanas

[201] Dio Bleichmar, Emilce., (1989). "Género y sexo: su diferenciación y lugar en el complejo de Edipo", en *Feminismo espontáneo de la histeria. Estudios de los trastornos de la feminidad.* 1ª. Edición Mexicana. Distribuciones Fontamara, S.A. México. pp. 37-59.
[202] *Ob. cit.*
[203] Kellogg, Susan., (2006). "Las mujeres nahuas a través del tiempo: leyes, política y activismo", en *Expresión antropológica, 2*9, 7-21.
[204] *Ob. cit.*
[205] *Ob. cit.*

refuerzan los patrones establecidos culturalmente para ambos géneros como núcleo de identidad (comportamientos, juegos, actitudes de "niño" o de "niña", etc.). Y,

La tercera, etapa llamada como "*la adquisición del rol, papel o funciones de género",* se produce con la socialización de los niños y las niñas. Generalmente se adquiere al ampliar su núcleo familiar y entrar en relación con otros grupos, por ejemplo, el grupo escolar; en este ciclo no sólo se refuerzan las identidades, sino que se aprenden los roles de género como conjunto de normas, mandatos, valores y disposiciones que la sociedad y la cultura dictan acerca de las actitudes, acciones y del comportamiento masculino o femenino, haciéndose claro no sólo lo que se espera de un niño o de una niña, sino también "qué son y qué deben hacer", creyéndose "propios" o "naturales", así se refuerzan y se asumen los parámetros de la reproducción de los roles de género. De aquí, que el ser mujer se ha significado "ser para los otros" (trabajar, pensar y cuidar a los/as otros/as), mientras que, ser varón es "ser para sí" (viven más para sí que para los/las demás). El rol de género cambia de acuerdo con la cultura, la clase social, el grupo étnico y la edad; se trata de un hecho social, no biológico por lo que la posición de las mujeres no está determinada biológicamente sino culturalmente y bajo esta premisa, los hombres en conjunto son quienes ejercen el poder sobre las mujeres como grupo social (Lamas, 1996)[206]; (Scott, 1996)[207] y (García, 2002)[208].

A través de la socialización se transmiten los principales roles y estereotipos y demás pautas de género; inculcándonos valores y formas de actuar, pensar y sentir como hombres y como mujeres; es decir, sienta las bases para la formación de nuestra subjetividad. También, se potencia e inhiben características humanas, marcando patrones apropiados y exclusivos tanto para los hombres como para las mujeres. La

[206] *Ob. cit.*
[207] Scott, Joan., (1996). "El género: una categoría útil para el análisis histórico", en Martha Lamas (comp.), *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual.* Programa Universitario de Estudios de Género. Universidad Nacional Autónoma de México. 1a. Edición. Ed. Miguel Ángel Porrúa. México. pp. 265-302.
[208] García, Carmen., (2002). La crisis de identidad de los géneros. p. 12. Conferencia electrónica MODEMMUJER-Mex. Mayo. [En línea]: http://www.modemmujer.com [Consulta: 2005].

socialización es el proceso que hace de los y las recién nacidos/as seres capaces de vivir en una determinada sociedad y que continúa a lo largo de la vida.

Para Berger y Luckmann (en García, 2004)[209] existen dos momentos en los procesos de socialización de las personas: el primero, describe la *socialización primaria* y, en el que el/la individuo/a aprehende y comienza a compartir el universo simbólico de las personas que lo/la rodean y termina asumiendo la cultura a la que ingresa. Señalan, que se trata más de una experiencia vital y emocional que de un proceso de aprendizaje y, que es fundamental para constituir la identidad. Para estos autores, los niños y las niñas internalizan el mundo, pero no como uno de los tantos mundos posibles sino que lo aprehenden como el único que existe y que se puede concebir, motivo por el que el habitus de género que se adquiere durante este proceso se implanta en la conciencia con mucha firmeza que los habitus posteriores. El segundo, es el momento de la socialización secundaria, refiriéndose a cualquier proceso que efectúa el/la individuo/a una vez reconocido/a como parte de la sociedad para profundizar en estadios de conocimiento concreto, adoptando y materializando roles que incorpora para enfrentar las demandas sociales. De tal modo, que se van construyendo día a día, en lo cotidiano, asumiendo significados y creando modelos interpretativos para lo vivido y percibido y así cultivando conocimientos específicos que los/las distinguirán de otras personas.

Por ello que una serie de mediaciones subjetivas y culturales sean determinantes para las construcciones de las identidades (Lomas y Arconada, 2003)[210]. Entre estas mediaciones, también llamadas agencias o agentes de socialización detectamos básicamente a: las formales, como la familia (padre y madre), la escuela (maestros/as, autoridades) y los grupos de pares; y, las informales o difusas como los medios de comunicación, la publicidad, las representaciones, imágenes y símbolos que se

[209] García, Fabián., (2004). Ser hombre. Construcción de identidades masculinas en hombres jóvenes que desempeñan roles sociales en el centro de Medellín. Tesis de grado para optar al título de Trabajador Social. Universidad de Antioquia. Facultad de Ciencias Sociales y Humanas, Departamento de Trabajo Social. Medellín, Colombia. p. 135.

[210] Lomas, Carlos y Arconada, Miguel Ángel., (2003). "La construcción de la masculinidad en el lenguaje y en la publicidad", en Carlos Lomas (compilador) *¿Todos los hombres son iguales? Identidades masculinas y cambios sociales*. 1ª. Edición, Ediciones Paidós Ibérica, S.A. Barcelona, España. pp. 145-201.

codifican desde la cultura, es decir, se asocia una imagen de un hombre robusto, vaquero y con cierta clase social con el consumo de alguna marca de cigarrillos; las iglesias, el lenguaje hablado y escrito, los usos y costumbres entre otros. Todas éstas de gran influencia retórica sobre las personas inculcándoles o trasmitiéndoles modelos de identidad.

La familia

Es una institución esencial para la socialización de los niños y de las niñas. Fundamenta la personalidad o modos de actuar por identificación, diferenciación o imitación. Mediante la familia se apropian y aprenden roles, valores, costumbres, actitudes, comportamientos y normas. Es la principal transmisora del lenguaje:

> La familia a la vez que hace posible que una persona se convierta en un sujeto social capaz de asumir los símbolos sociales y culturales encargándose de referenciarla y orientarla sobre lo que debe hacer y debe ser para vincularse a la sociedad, vigila el cumplimiento de tales orientaciones e impide y castiga las transgresiones (García, 2004:31)[211].

No obstante, que en el proceso de la adquisición de la identidad, la relación entre los padres y las madres con los hijos e hijas es preponderante, es necesario considerar que en esta relación los padres y las madres no actúan solos, sino que son intermediarios de la sociedad en su conjunto, por lo que los niños y las niñas son receptores de un cúmulo de mandados o *desiderátum*[212] sociales, que por suerte –opino–, la historia nos ha mostrado que éstos pueden variar a través del tiempo.

[211] *Ob. cit.*

[212] Este término corresponde al de mandato cultural en la antropología; se trata de un doble deseo: el de la sociedad respecto de sus sujetos, y el que los y las sujetos hacemos nuestro como motivación fundamental de nuestras acciones. Es la interpretación y la asunción individual del *"deber ser"* imperante que concreta las *"formas de ser"* aceptables en la estructura de las relaciones genéricas, (Cazés, s/a).

Las escuelas

Son un espacio de gran importancia, en éstas se contacta con otras personas, con otros referentes y construcciones simbólicas y extiende su universo subjetivo, se aprenden, se identifican y se valoran las diferencias entre las personas y se comienza a actuar de acuerdo a la interpretación que le da a estas valoraciones; se reciben pautas de comportamiento y se educa a desenvolverse bajo normas formales y rígidas en un contexto distinto al familiar (García, 2004)[213].

En las escuelas, demuestran Willis y Connell (en Oliart, 2001)[214] se conforman las masculinidades y feminidades complementarias y correspondientes con diferentes sectores sociales; son un espacio para el estudio de la producción de estereotipos y prácticas consignadas a reproducir los roles de las mujeres en la sociedad. Se dice que la escuela o escuelas, a pesar de su carácter igualitario, continúa reproduciendo las desigualdades sociales generación tras generación. Se encargan de reproducir modelos o estereotipos masculinos y femeninos con perfiles de fortaleza física para unos y de sumisión para otras, por ejemplo (Rovira, 2006)[215] y (Callirgos, 2003)[216].

Para el caso de los jóvenes varones las escuelas son espacios de una constante afirmación de la masculinidad, precisamente en este ciclo que se torna complejo y decisivo para la identidad como es la adolescencia. Son encargadas de reproducir modelos o estereotipos masculinos con perfiles de fortaleza física.

[213] *Ob. cit.*
[214] *Ob. cit.*
[215] Rovira, Martha., (2006). "Los códigos de género en la adolescencia", en Amparo Tomé y Xavier Rambla *Contra el sexismo. Coeducación y democracia en la escuela.*, Universidad Autónoma de Barcelona. No. 5. Ed. Síntesis, S.A. Madrid, España pp. 39-56.
[216] Callirgos, Juan C., (2003). "Sobre héroes y batallas. Los caminos de la identidad masculina", en Carlos Lomas (Comp.) *¿Todos los hombres son iguales? Identidades masculinas y cambios sociales.* Ed. Paidós Ibérica, S.A. Barcelona, España. pp. 55-82.

Los medios de comunicación

Son parte de los agentes de socialización que trastoca diferentes contextos, facilitando y mediatizando los procesos que intervienen en la definición de la identidad de las personas.

Los medios de comunicación influyen notablemente y, en particular la televisión como uno de los medios más importantes en la recreación de la identidad y en especial la identidad genérica. Un ejemplo, para que los niños y las niñas aprendan sobre la masculinidad y feminidad, generalmente transmite imágenes negativas, que contribuyen a la conformación de masculinidades agresivas, bélicas, violentas, insensibles, fuertes, competitivas, etc. y a su vez imágenes femeninas, sumisas, dependientes, delicadas, etc.

En el contenido de la televisión se tiende a reflejar de manera estilizada a los valores, juegos de conducta y estereotipos sociales que suponen que existen en la cotidianeidad de las y los televidentes, en la que la clase hegemónica representada por los "productores" –en su mayoría hombres, señalo–, consideran adecuados y, en la que reproducen su propio *statu quo*, desde su apariencia física, lenguajes, comportamientos, etc., que asumen que representan a la generalidad y "normalidad" social (Páramo, 2005)[217].

En opinión de Subirats (2006)[218], los medios de comunicación son actualmente, quizá en mayor medida que la familia, los que aportan novedades respecto a las formas de vida, comportamientos, hábitos, consumos, etc., y son una gran fuente de la socialización infantil y adolescente.

[217] Páramo, Teresa., (2005). "Cultura machista e identidad sexual", en Rafael Montecinos (coord.), *Masculinidades emergentes*, 1ª. Edición. UAM-Iztapalapa y Miguel Ángel Porrúa. México, D.F. pp. 219-255.

[218] Subirats, Marina., (2006). "¿Qué es educar? De la necesidad de reproducción a la necesidad de cambio", en Amparo Tomé y Xavier Rambla *Contra el sexismo. Coeducación y democracia en la escuela.* Universidad Autónoma de Barcelona. No. 5. Ed. Síntesis, S.A. Madrid, España. pp. 17-25.

El grupo de pares

Es uno de los agentes de socialización básico en la construcción y afirmación de la identidad masculina. Este grupo es el escenario donde la persona entra en contacto con otras personas de la misma edad, condición social o intereses compartidos; con los pares se encuentra la posibilidad de salir de la dependencia y control que ejercen los adultos desde la familia y la escuela, a la vez que son fuente de aceptación y aprobación de la persona. En éste espacio empiezan a adquirir cierta independencia personal y a distanciarse de la autoridad del padre y la madre, en la tarea de aprender a establecer sus propias relaciones sociales y a diferenciarse de los referentes simbólicos adquiridos en la relación familiar. Perciben que ellos aprenden "a ser hombres" de sus pares varones: *"esto es particularmente cierto ante la ausencia de una relación significativa con sus padres o con otros adultos varones y otras fuentes de información sobre sexualidad"* (Lundgren, 2000:38)[219]. Con los pares se acentúa y matiza la diferenciación por sexos, en la asociación con los pares del mismo sexo se afirma la identificación con los valores y roles genéricos y a la vez, se corre el riesgo de que se dé una oposición radical con el otro sexo.

La educación o lo que aprenden los hombres en las escuelas, los clubes deportivos, los cafés y bares, en el ejército, etc., o sea, en "*la casa de los hombres*"[220] como la denomina Welzer-Lang (1994 en Zárate, 2005)[221], retomando a Godelier, son espacios donde los jóvenes varones son educados por sus pares dentro de la violencia.

Los procesos de construcción de la identidad en relación a la edad o periodo de vida en cada sociedad o contexto en el que actúa son configurados de modo y por normas diferentes para mujeres y hombres. Es decir, *"[…] la edad es un marcador de cambios sociales e identitarios esperados, asignados y obligatorios"* (Cazés,

[219] Lundgren, Rebecka., (2000). Protocolos de investigación para el estudio de la salud sexual y reproductiva de los adolescentes varones y hombres jóvenes de América Latina. División de Promoción y Protección de la Salud. Programa de Familia y Población. Organización Panamericana de la Salud (OPS). Washington. OPS. p. 38. [En línea]: http://www.paho.org/Spanish/HPP/HPF/ADOL/-protocol.pdf [Consulta: marzo, 2008].
[220] Las cursivas son propias.
[221] *Ob. cit.*

2000:177)[222]; y, en la que la vida de hombres y mujeres acontece, mostrando visiblemente sus semejanzas y diferencias dependiendo de ésta; así formarán parte de épocas y generaciones.

En el caso de la masculinidad, ésta implica largos proceso de aprendizaje que se inician en la infancia, en ésta los niños aprenden lo que se llama injuria o teoría de la masculinidad según Didier Eribon (2000 en Guasch, 2003)[223]; continúa en la edad adulta, aquí se ejercita la *práctica* de la masculinidad; termina en la vejez, en la cual se les exime a los varones de una buena parte de las prescripciones de género[224]. Procesos, que a continuación describiré de acuerdo al ciclo vital de mujeres y hombres, poniendo especial atención a la masculinidad por ser mi objeto de estudio.

La infancia

Las relaciones que se establecen a partir de esta etapa intervienen en la formación de la propia autoimagen. Los niños y las niñas construyen su "*Yo*" a partir de la internalización de imaginarios que les indican cómo deben ser; es decir, son introducidos desde afuera.

Una de las relaciones primordiales es la madre, la primera fuente de identidad y su primer objeto de amor erótico; es una etapa en la que los y las bebés se encuentran en dependencia absoluta, pues viven en simbiosis, un sentimiento de unicidad, por lo cual no se diferencian de la madre, forman parte de ella y más aun, ella es quien les da de lactar. Por supuesto, esta relación no esgrime que los padres no puedan cumplir parte de esta labor (Chodorow, 1989 en Callirgos, 2003)[225].

[222] *Ob. cit.*
[223] Guasch, Óscar., (2003) "Ancianos, guerreros, efebos y afeminados: tipos ideales de masculinidad", en José Ma. Valcuende del Río y Juan Blanco López (edits.), *Hombres. La construcción cultural de las masculinidades*, Serie Arcoiris, Tacasa Ediciones, S. C. Madrid, España. pp. 113-124.
[224] Las cursivas en este párrafo son del autor.
[225] *Ob. cit.*

Por lo que las niñas mantendrán esta identificación con su objeto femenino-madre y su propia identidad. De tal modo que la relación primaria con la madre conformara la base de su identificación con su propio sexo. Mientras, que los niños para ser hombres deberán romper dicha relación primaria, lo cual adquieren su identidad por oposición, negando continuamente este vínculo materno o el lado femenino, que Stoller (1968 en Badinter, 1993)[226] le llama –protofemenino o protofeminidad– que se obtiene en la socialización temprana. Por lo que niños y niñas viven un proceso de separación e individualización que implica romper o menguar la identificación primaria con la madre para disponerse a desarrollar un sentido individuado del *self* (Badinter, 1993)[227].

Según Chorodow (1984)[228] la experiencia preedípica parece ser diferente entre mujeres y hombres porque las madres desarrollan vínculos distintos con los hijos e hijas en relación a su sexo. Después, cuando inicia el periodo edípico, que es a la edad de 3 años, niñas y niños empiezan a adquirir una identidad de género estable. Y, es entonces que niñas y niños se hacen radicalmente diferentes. Para el caso de los niños, en esta etapa el padre y los hombres en general adquieren importancia en el universo de objetos primarios del niño y, en la que sustituye su identificación primaria con su madre por una identificación con su padre. Sin embargo, esta identificación con el padre es <<posicional>>, no se trata de una identificación <<personal>>, significa, que el niño se identifica con el género masculino, con elementos del rol del padre, independientemente que esté o no bien definido, esto porque el padre se encuentra relativamente ausente o lejano de su entorno. Y, la madre interviene o forma al niño de acuerdo a sus concepciones de masculinidad, que no siempre son conscientes (Chodorow, 1984)[229] (Callirgos, 2003)[230].

Durante este periodo a las niñas se les "capacita" para que cumplan sus roles femeninos, "*para cuidar a otros/as*" o "*ser para los otros*" –agrego–; mientras que a los niños no –o casi no, opino porque considero que sí se hace de cierta manera a

[226] *Ob. cit.*
[227] *Ob. cit.*
[228] Chodorow, Nancy., (1984). El Ejercicio de la maternidad. Gedisa. Barcelona, España.
[229] *Ob. cit.*
[230] *Ob. cit.*

través de los juegos y juguetes– se les capacita ni para los roles masculinos adultos, mucho menos para los femeninos, su "*ser es para si"*, vivir más para sí que para los/las demás.

En resumen, el niño define su masculinidad en términos negativos, lo realiza fundamentalmente por dos aspectos: el primero, interno: trata de rechazar a la madre y negar los vínculos con ella y su fuerte dependencia que aún siente; también desprecia su profunda identificación desarrollada durante sus primeros años, reprimiendo su lado femenino interno. En cuando al segundo, el externo: se le presiona por medio de los agentes o instituciones de socialización, por ejemplo, las escuelas, la familia, etc., por lo general esta presión o influencia la ejercen hombres y mujeres mayores. Aspectos que obligan a los niños adecuarse a los ideales masculinos.

En definitiva, la identidad masculina es una identidad por oposición, adquirida y no adscrita como se creyó durante mucho tiempo, que era un estado primario y natural, sino que al contrario, es secundaria, es frágil y difícilmente adquirida; es menos precoz y estable que la feminidad de la niña.

La adolescencia

Tratar de definir la edad de las personas adolescentes es muy relativo, ya que ésta se conceptualiza a partir de las representaciones o procesos que cada sociedad construye. Sin embargo, se puede entender como un estatus, una posición determinada en la estructura de relaciones sociales en las que adquiere significado; este estatus se basa fundamentalmente en el hecho de que hombres y mujeres comparten sus experiencias sobretodo con hombres y mujeres de la misma edad.

La adolescencia es una etapa en que se torna problemática la propia identidad personal y las relaciones con los y las demás (Rovira, 2003)[231]. De modo que, los y las adolescentes desarrollan sus propias prácticas culturales, heterogéneas, que comparten

[231] *Ob. cit.*

por lo general una serie de reglas sociales que confrontan lo que quiere decir ser joven-adolescente con lo que significa ser adulto. Es una etapa del ciclo vital de mujeres y hombres de gran importancia en la construcción de su identidad, es un proceso que se asocia a condicionantes personales, familiares, sociales, culturales e históricos determinados; destacan los cambios corporales que implican la necesidad de la afirmación y redefinición de su identidad, es decir, los y las adolescentes viven un periodo de cambios que les hacen redefinir la imagen de sí mismos/as. Parte entre otros motivos relacionados a la adolescencia, al desarrollo de su sexualidad, el cuerpo se va haciendo adulto y los impulsos sexuales se inquietan (Callirgos, 2003)[232].

Otras razones, de acuerdo a las teorías psicoanalítica y sociológica son: en la primera, se modifican los lazos con la familia de origen, puede presentarse una desunión con la familia y de oposición a las normas, generándose nuevas relaciones sociales. Cobra importancia la construcción de la identidad y la crisis de identidad asociada con ella, debido principalmente a causas internas; en la segunda, se producen una serie de tensiones y presiones provenientes del contexto social, fundamentalmente en lo concerniente con el proceso de socialización que realizan los y las sujetos y la adquisición de los roles sociales; es decir, las causas son sociales, externas al mismo o a la misma sujeto.

El proceso de construcción de identidad en este ciclo invariablemente da lugar a un reconocimiento de sí mismo/a, se observan y se reconocen características propias, *identidad individual*; se dan identificaciones de género y roles sexuales asociados. A la vez, se busca el reconocimiento de uno/a mismo/a en los otros/as de esta misma etapa, que resultan significativos o que se distinguen con particularidades o características que se desearían poseer, constituyendo así la *identidad generacional.*

Es común apreciar en las generaciones adolescentes la influencia que tiene el mercado y los medios de comunicación en la conformación de una cultura juvenil o adolescente: formas de hablar, estilos de vestir, rasgos, su música, comportamientos, etc. A través de las producciones simbólicas de esta cultura, las relaciones entre

[232] *Ob. cit.*

adolescentes construyen y reproducen reglas y significados que constituyen el contexto donde toman sentido los géneros (Rovira, 2003)[233]. Esta autora sostiene, que dentro de la cultura juvenil se reproducen jerarquías sexistas, las cuales se pueden explicar como resultado de la socialización familiar, pues reproduce la división sexual del trabajo a pesar de los cambios sociales que se han venido dando.

Para las mujeres, la adolescencia incluye un hito imprescindible, la menarquia o menarca, la primera menstruación, representa el paso de la niñez a la adultez; en contraste, los hombres no tienen una frontera exacta de cuándo se convierten en hombres; por lo que todas las sociedades han establecido ritos de "*iniciación o de paso*" que señalan el tránsito de un estatus a otro. De manera que los adolescentes se ven obligados a demostrar "que son hombres" cuando se termina con un periodo de latencia sexual y se va acercando a la etapa adulta, donde la sexualidad será finalmente ejercida (Callirgos, 2003)[234]. Al respecto, Badinter (1993:18)[235] menciona que *"dicha demostración exige unas pruebas de las que la mujer esta exenta".*

Para los varones, la adolescencia es un periodo en el que es indispensable afirmar su masculinidad, sucede en la mayoría de las sociedades. Lo cual es común que en las sociedades rituales los varones sean arrebatados de las madres para que se hagan y sean hombres, por ejemplo, los Baruya de Nueva Guinea ocupan diez años de iniciación masculina, en la que suelen realizar prácticas rituales muy dolorosas, largas y crueles, éstas con el fin de hacerse hombres y de exaltar su superioridad masculina (Gilmore, 1990)[236].

Durante este ciclo, los adolescentes preponderan su machismo y, es también donde sus iguales juegan un papel más importante; se exhiben atributos viriles, se muestran fuertes, agresivos, valientes, seductores con las mujeres, se ejercitan en los deportes, se participa en grupos de amigos, se ostentan habilidades, se compite, se rivaliza, etc. Se justifica una serie de comportamientos violentos como prácticas

[233] *Ob. cit*
[234] *Ob. cit.*
[235] *Ob. cit.*
[236] *Ob. cit.*

responsables, una de éstas "responsabilidades" es demostrar que ha conquistado y penetrado a una mujer; otra es, mostrarse valiente, esto le garantizará alcanzar la calidad de "hombre"[237] (Olavarría, 2006)[238].

Un aspecto cultural e interesante en relación a la adolescencia y/o juventud femeninas, parecieran que éstas son perdurables, Lagarde (2005)[239], menciona que a las mujeres tradicionalmente se les exige *"ser jóvenes eternas"*[240], lo cual conservan con empeño una imagen fantástica e idealizada, es decir, transcurren los años y las mujeres al mirarse siguen rememorando esta imagen de juventud; esto, por un tabú impuesto a las mujeres de envejecer.

Etapa o ciclo que finaliza, por lo general, cuando se asumen responsabilidades, como el casamiento, la maternidad, la paternidad y el ejercicio profesional.

La adultez

En cuanto a este ciclo, parece ser que las mujeres asumen y maduran más fácil y rápidamente que los hombres debido a que durante su infancia el desarrollo del rol o función de adulto/a es más regular y continúo que los niños (Callirgos, 2003)[241].

En esta edad cada hombre decide por cual masculinidad optar, que poderes practicará y a cuales privilegios no renunciará. Es el tiempo de la unión sexual al igual que se da en el tiempo real del ejercicio de poder, de su potencial de paternidad y de la obtención de placeres. Especialmente, se demuestra la virilidad a través de la capacidad, competencia y éxito entre otros. Etapa que contempla la edad de la ciudadanía, el tiempo deseable para contraer matrimonio y las formas masculinas de

[237] El entrecomillado es propio
[238] Olavarría, José., (2006). "Hombres e identidad de géneros: algunos elementos sobre los recursos de poder y violencia masculina", en Gloria Careaga y Salvador Cruz (coords.), *Debates sobre masculinidades. Poder, desarrollo, políticas públicas y ciudadanía.* PUEG/ UNAM. 1ª. Edición. México, D.F. pp. 115-130.
[239] *Ob. cit.*
[240] Las cursivas son propias
[241] *Ob. cit.*

homosexualidad consideradas en las posibilidades culturales del *deber ser* y del *poder ser*[242], en contradicción al mandato cultural hegemónico. En la madurez –dice Cazés–[243] que se tiene asumida plenamente la masculinidad, a su ejercicio completo y en la que los hombres enfrentan satisfactoriamente los conflictos de la cotidianeidad. Lo afirma también Callirgos (2003)[244], mencionando que el modelo ideal de hombre se transforma, sobretodo porque se valora más la responsabilidad y el cumplimiento de los deberes de padre y esposo, es decir, el hecho de ser proveedor y responsable. Pero, señala que en América Latina estos ideales no responden a la realidad ya que las imágenes de la paternidad enaltecen la autoridad y la distancia del padre, aunque no su responsabilidad. Así, más que una imagen de proveedor prevalece la imagen de padre con autoridad, ésta de manera arbitraria, castigadora y violenta.

Se ha observado que en la mayoría de los adultos, su reputación y autoestima masculina dependen principalmente del trabajo, como lo expresa Fuller (1998:60)[245] en su trabajo realizado en el Perú: *"Ingresar al mundo laboral significa alcanzar la condición de adulto, constituye una precondición para poder establecer una familia y es la principal fuente de reconocimiento social"*.

Precisamente, a partir de esta última etapa se han creado estereotipos de personalidad de género, como una representación social compartida por un grupo una comunidad, sociedad, país, etc. Hace referencia a los espacios, representaciones y prácticas que la cultura en general y culturas particulares asignan a los hombres y a las mujeres en un tiempo y espacio determinados, ello implica los mandatos y funciones atribuidas a éstos, según su género, en los ámbitos público y privado, en situaciones de pareja, familiares, laborales y sociales. (García, 2004)[246].

De manera, que a partir del *desiderátum* de cada sociedad en torno a la sexualidad, se forman y estructuran las personas, los géneros y sus relaciones. Por lo

[242] Las cursivas son propias.
[243]. *Ob. cit.*
[244] *Ob. cit.*
[245] Fuller, Norma., (1998). "La constitución social de la identidad de género entre varones urbanos del Perú", en Teresa Valdés y José Olivarria (eds.), *Masculinidades y equidad de género en América Latina*. FLACSO-Chile y UNFPA. pp. 56-68.
[246] *Ob. cit.*

que el *desiderátum* suele representar a los hombres y a su masculinidad vinculada a la cultura, al pensamiento, a la racionalidad e inteligencia, a el orden, especialización, capacidad de síntesis, con la competitividad, el poder, la decisión, la acción-participación y con lo público, en actividades productivas (política, empleo, calle), autoafirmación y las demás formas que le permite construirse y vivir como "*seres para sí mismos"*. Mientras que a las mujeres y su feminidad con la naturaleza, la intuición, la emocionalidad, la astucia, con el caos, ignorancia, debilidad, pobreza, dependencia, negación de sí mismas y asignándola al ámbito privado reproductivo (familia, trabajo doméstico, hogar), en sí, se les enseña a actuar y vivir como *"seres para los otros".* Se trata de mandatos que son culturalmente impuestos a los y a las sujetos, creando estereotipos, que suelen ser de carácter público.

La vejez

Es un proceso que implica un desgaste orgánico y social, limita en el cumplimiento de los mandatos culturales, segrega a los/as mayores de quienes se hallan en plena realización. Trae consigo cambios que dificultan la adaptación de los/las sujetos al mundo que les rodea.

En muchos casos, es común que en esta etapa las mujeres mayores en el ámbito doméstico asuman responsabilidades como el cuidado de su pareja enferma, el cuidado de los/as nietos/as, etc., que no sólo son actividades invisibilizadas sino también repercuten en su salud física y psicológica.

La vejez es un ciclo muy significativo para la masculinidad de los varones, pues es peculiar que durante ésta se presente una disminución de las capacidades sexuales, particularmente la pérdida de la erección; por lo general implica conflictos personales, ya que se estima como una prueba de poder, de virilidad y por ende de masculinidad. Se suele vivir una crisis de la virilidad y de la hombría, que coincide con la andropausia o viropausia. Generalmente, en esta etapa se concuerda con la jubilación, el asilo y las depresiones; se padece aislamiento, abandono, melancolía o

tristeza; se considera como la antesala de la muerte y la lejanía de "los buenos tiempos", de plenitud.

Para finalizar, como podemos percatarnos ser hombre o ser mujer, es decir, el género y el sexo son productos de construcciones sociales simbólicas, que se van configurando de acuerdo al ciclo vital de las personas, a los símbolos-significados de las sociedades y sus culturas entre otros. De ahí que las nociones de género, sexo y sexualidad cambian de una cultura a otra. Son un mosaico cultural de identidades femeninas y masculinas, heterogéneas y a veces antagónicas, adscritas a uno y otro sexo (Lomas y Arconada, 2003)[247].

Del Val (2004)[248] opina que a la igualdad genérica abstracta de nuestra naturaleza se le superpone la diferenciación concreta y radical de la cultura, quiere decir, que entre nosotros la igualdad trascendente no está determinada por la biología, sino que es una posibilidad de la cultura; de tal forma que la igualdad de los hombres y las mujeres no deviene de nuestra naturaleza sino de cristalizarse como una construcción social voluntaria.

Quedar asignado a uno u otro género es resultado de procesos psicológicos, sociales, culturales, etc., asumido a partir de los mandatos (obligaciones, atributos sociales, económicos, eróticos, políticos, etc.) de cada sociedad y época, es decir, mujeres y hombres somos una producción social, cultural e histórica. Y, como bien dice Lagarde (2001:61)[249], que *"finalmente, cada quien crea su propia versión identitaria: es única o único".*

Para recapitular, parafraseando a García (2004:23)[250] presento su definición que hace sobre la identidad masculinidad, a mi parecer es completa y resume todo lo antes expuesto:

> […] entendida como el proceso de aprendizaje y socialización a lo largo de los ciclos vitales de los sujetos donde estos se interpretan y definen a sí mismos en

[247] *Ob. cit.*
[248] *Ob. cit.*
[249] *Ob. cit.*
[250] *Ob. cit.*

> relación a los valores, características y creencias que la sociedad considera apropiadas para los hombres y la re/definición que cada sujeto elabora, en su desarrollo histórico, a partir de ellas y de las condiciones de clase, etnia, edad, preferencia sexual, trabajo y género que le son propias.

Después de haber revisado desde la antropología algunos estudios que tratan y hablan de los hombres en distintas culturas y, en parte sobre la configuración de sus masculinidades; en este capítulo se ha presentado cómo se construyen las identidades de género femeninas y especialmente las masculinas y, cómo éstas se viven de acuerdo a su ciclo vital; así como los elementos, estructuras e instituciones que intervienen en su conformación.

Ahora bien, en el próximo capítulo tratará lo concerniente a la/s identidad/es masculina/as, cómo se configuran y qué estructuras sociales intervienen en su construcción y algunos tipos o modelos de su condición masculina. Retomando, que la condición contempla el conjunto de características de género, de clase, generacionales, étnicas, etc.; que definen y colocan social, cultural, política, geográfica e históricamente a las personas en las relaciones de producción y reproducción de la vida. Es la composición polivalente y articulada de las características del género, la edad, la clase, la etnia, preferencia erótica, escolaridad, entre otras. Mientras que la condición genérica en los sistemas sociales patriarcales significa posesión de algunos atributos, potencialidades y ciertos poderes, y la carencia de otros, valorando a los géneros en escalas binarias: ser diferentes, desiguales. Varía y determina la existencia particular de los hombres y de las mujeres. Por lo que la condición de los hombres es más vivible que la de las mujeres, por ser una condición de dominio, mientras que la condición de las mujeres es de opresión (Cazés, 2000)[251].

[251] *Ob. cit.*

Las identidades masculinas

"No soy un bebé", "no soy una mujer"
y "no quiero a otros varones ni quiero
que otros varones me quieran"
Elisabeth Badinter

Varón, Segunda generación
Comunidad de Xiloxochico
Fotografía propia

Si bien los estudios de la/s masculinidad/es han procedido no sólo de la antropología sino también de otras disciplinas, al parecer de Connell (2003)[252], una fuerte contribución contemporánea ha sido del psicoanálisis, presentándonos los procesos psíquicos por los que atraviesan los hombres para configurar su identidad. Desde la perspectiva de este autor, el psicoanálisis freudiano proporcionó los medios

[252] *Ob. cit.*

y conocimientos científicos sobre la masculinidad a principios del siglo pasado. Asienta que los estudios de Sigmund Freud convergen con el auge de la intelectualidad europea, con los movimientos feministas, socialista y con el primer movimiento que reivindica los derechos homosexuales. Reconociendo que la posición de Freud fue abierta a este apogeo tratando de cuestionar lo que la cultura europea había dado por hecho en relación a la definición de género; y además el tema de la masculinidad apareció frecuentemente en sus artículos durante tres décadas, sin embargo, no profundizó ni escribió sobre está.

Más tarde, fue que surgieron los estudios de los hombres y su/s masculidad/es como a continuación se expone.

Antecedentes sobre los estudios de la masculinidad/es

Desde de los años setenta los hombres cuestionan, analizan y reflexionan sobre la identidad/es masculina/s, motivados parte por el movimiento feminista y parte por el movimiento homosexual (Rimarachin, 1997)[253].

En el caso latinoamericano estos estudios empezaron a tratarse como una necesidad para entender y transformar el lugar que ocupan los hombres en las actuales relaciones de género, como respuesta a los cambios sociales, económicos y culturales que se han venido presentado en la región; entre ellos, los roles sexuales y dinámicas tradicionales de la familia; la inserción de las mujeres en el sector laboral y sus múltiples implicaciones en la vida cotidiana (Viveros, s/a)[254].

Desde los años setentas y ochentas los estudios de género en las ciencias sociales se extienden con la problemática de la masculinidad, desarrollada básicamente en los países anglosajones EE.UU., Australia, Canadá y Reino Unido bajo el nombre de

[253] *Ob. cit.*
[254] *Ob. cit.*

Men´s Studies o "Estudios de los Hombres", quienes plantean a la masculinidad principalmente como un asunto de género (Jociles, 2001)[255] y (Thurén, 1993)[256].

Las principales contribuciones a los Men´s Studies, en opinión de Jociles (Ibíd.)[257] y Amunchástegui (2006)[258] se han obtenido a través de los trabajos empíricos que se efectuaron desde estas décadas, como son los de Kimmel (1987) en E.U., Connell (1987) en Austria, Kaufmann (1989) en Canadá y Seidler (1991) en Inglaterra. Mientras que en el contexto latinoamericano estos estudios iniciaron con Cazés (1998) y Figueroa (1998) entre otros.

No obstante, Amunchástegui considera otras fuentes de donde florecen tanto los trabajos con hombres como las investigaciones de la/s masculinidad/es, las cuales son: el surgimiento del movimiento homosexual y de los estudios gay, así como la necesidad de criticar la homofobia. En México se reportan los trabajos de Hernández Meijueiro (1998), Nuñez (1999) y Hernández Calmera (2001) por citar algunos. Indica que pocos son los que han trabajado reflexionado desde una perspectiva de género que contemple las relaciones entre la homosexualidad y la masculinidad. Otra fuente ha sido la flexibilización del empleo y la destrucción del orden social (Olavarria, 2001 en Amunchástegui, Ibíd.)[259], así como el ingreso masivo de las mujeres al mercado del trabajo en los países del Tercer Mundo, con una serie de consecuencias reflejadas en el cuestionamiento de la provisión material de la familia como función exclusiva de los hombres y como insignia principal de la masculinidad. Observa, que aun falta ahondar en temas como las consecuencias que la globalización económica y cultural del neoliberalismo ha producido en los sustentos tradicionales de la masculinidad.

Por otro lado, el hecho de aumentar la participación de los hombres en los procesos reproductivos, a través de acuerdos y compromisos firmados en las

[255] Jociles, Ma. Isabel. 2001. El estudio sobre las masculinidades. Panorámica general. Gazeta de Antropología. No. 17. Granada, España. pp. 17-27.
[256] *Ob. cit.*
[257] *Ob. cit.*
[258] *Ob. cit.*
[259] *Ibídem.*

conferencias de El Cairo y Pekín con el fin principal de promover la equidad de género en todas las esferas de la vida.

A partir de los trabajos realizados sobre la masculinidad por los países anglosajones en el campo de los *Men´s Studies,* se retoman varias perspectivas o corrientes para desarrollar el tema desde un enfoque teórico y desde el movimiento social. Perspectivas vigentes en Estados Unidos en la década de los noventa. Éstas, difieren en cuanto a sus concepciones de lo que conforma lo masculino, y de acuerdo a Clatterbaugh (1997 en Viveros, s/a)[260] se proponen las siguientes:

La conservadora

En esta perspectiva se encuentran dos posiciones: la primera, de los conservadores morales, quienes defienden el orden institucional y social ratificando las funciones o roles tradicionales de género, postula a los hombres como proveedores y protectores de la familia, es decir, su lugar social, son una expresión de la naturaleza masculina y su rol civilizador; es conveniente para ellos mantener el dominio de los hombres en la esfera pública y el de las mujeres en la esfera privada, como cuidadoras de la familia; y la segunda, es la de los conservadores biológicos mantienen que la masculinidad es un atributo natural y/o divino esencial a los hombres y básico para la sobrevivencia de la especie humana, su creencia, a diferencia de los conservadores morales radica en estudios biológicos y no en la tradición.

La pro feminista

Emerge en los países anglosajones y escandinavos a principios de los años setenta, vinculada a los movimientos por los derechos civiles. Es una perspectiva de crítica y de deconstrucción de la masculinidad tradicional. Constituida en su mayoría por varones de clase media, afines a las ciencias sociales y educativas, con cierta comprensión y conciencia de la posición de las mujeres, del feminismo y de sus reflexiones en relación a su posición con el modelo masculino hegemónico (De la

[260] *Ob. cit.*

Fuente, 2005)[261]. Plantea que la masculinidad es el producto del privilegio de los hombres y la opresión de las mujeres, pero también, con efectos negativos sobre los hombres.

En esta perspectiva se reconocen por un lado, los logros de la producción académica, apoyándose en sus herramientas para entender las masculinidades; y por otro, el movimiento social y político del feminismo; además, comparte su posición sobre el cambio social.

La de los Men´s Rights. "Por los derechos de los hombres"

El grupo que conforma esta perspectiva o movimiento aparece primero en los Estados Unidos y posteriormente en Europa, a finales de los años ochenta. En el movimiento se registran hombres que están a favor de los derechos igualitarios y otros que son antifeministas (Ibíd.)[262]. Estima que los varones son víctimas de los roles tradicionales masculinos, con altos costos sociales y psíquicos; se opone al feminismo por creer que el movimiento no ha generado para los hombres las mismas opciones logradas para las mujeres. De modo que sus reivindicaciones son diversas y se centran en: abogar sobre sus derechos que creen descuidados por las leyes; reconocer que la masculinidad tradicional es un factor de riesgo para la salud; defender "las nuevas paternidades" proclamando el derecho de los padres para permanecer en casa y ejercer su paternidad.

La *perspectiva socialista*

Surge a raíz de la crítica del sexismo existente en los movimientos liberales y de izquierda entre los años de 1960-1970. Se basa en la idea de que el capitalismo patriarcal define las masculinidades, relacionándolas a diferentes tipos de trabajo y a su control de unas clases por otras. Hombres simpatizantes del socialismo, por un

[261] De la Fuente, Nuria., (2005). Estudio crítico de las masculinidades desde la perspectiva feminista: aproximación al movimiento de hombres en el estado español. La experiencia en Guatemala. Universidad Complutense de Madrid. Facultad de Ciencias Políticas y Sociología. Diplomado de Estudios Avanzados (DEA). p. 89.
[262] *Ibídem.*

lado, sostuvieron que el feminismo respondía a los intereses de la burguesía, dividiendo a la clase obrera; por otro lado, varones pro-feministas, a partir de revisar la agenda de las mujeres en las organizaciones y en la sociedad, reconocieron que el patriarcado era parte de la lógica de dominación actual en la sociedad; a su vez, reflexionaron sobre la masculinidad como una estructura de privilegios que crea jerarquías de género y de clase. Por lo que el sistema "capitalismo patriarcal" explicaría tanto la división del trabajo como la distribución de los recursos en relación a la clase y al género. Esta perspectiva acepta que el sistema de dominación masculina es producto de una construcción cultural e histórica que puede ser transformada.

La *mito-poética o espiritual*

Esta perspectiva surge a finales de los años ochenta en Estados Unidos y se manifiesta con mayor auge a principios de los noventa; uno de sus principales representantes ha sido Robert Bly. Explora de manera profunda los niveles de la universalidad transhistórica de la masculinidad en los tipos jungianos. Se relaciona con el desarrollo personal de los hombres y su autoconocimiento. En sí, reivindica una nueva masculinidad, arquetípica y esencial. Sostiene que la masculinidad procede de patrones inconscientes profundos, revelados por medio de mitos, leyendas y rituales, los cuales es necesario que los hombres los actualicen. No se oponen a los cambios de las mujeres pero tampoco los apoyan; no tratan los problemas de las desigualdades y ratifican muchos de los roles tradicionales (Ibíd.)[263].

La perspectiva de la especificidad o grupos específicos

En ésta se agrupan los estudios que analizan y reflexionan sobre la masculinidad en relación a la pertenencia de una minoría, destacan el carácter no universal de la masculinidad y su forma en que se diferencia entre varios tipos de hombres de acuerdo a su preferencia sexual (homosexualidad), su raza o grupo étnico (afroamericana) y su adscripción religiosa (evangélica).

[263] *Ibidem.*

En relación a estas perspectivas expuestas, se propone dos grandes orientaciones: las primeras, "aliadas"[264] del feminismo, muestran que los hombres deben confrontar su participación en el poder social; y las segundas, reivindican una manera autónoma de estudiar la masculinidad y tratan de encontrar las virtudes masculinas y fortalecer a los hombres que se sienten sin poder (Kimmel, 1992 en Viveros, s/f).

Por otro lado, Kimmel hace una distinción oportuna entre la producción académica y los libros de distribución masiva; unos se caracterizarían de discutir desde un punto de vista social e histórico acerca del poder de los varones; mientras que los otros, los libros, tenderían a privilegiar el análisis de qué es lo que quebranta este poder.

Mientras, se reconocen cuatro enfoques existentes en los conceptos de las masculinidades, mismos que en su lógica son fácilmente diferenciables, pero frecuentemente superpuestos en la práctica, de acuerdo a Connell (1997)[265] y (Connell, 1997 en Viveros, s/a)[266]:

1º) El *enfoque esencialista*: se basa en un rasgo que define el núcleo o esencia de lo masculino, sumándole una serie de características propias de las vidas de los hombres. Por ejemplo, en el caso de Freud, este psicoanalista iguala la masculinidad con la actividad y la pasividad con lo femenino. Aunque, se advierte una debilidad del enfoque, ya que la designación de la esencia es muy arbitraria y dice más sobre el *ethos* de quién la realiza, que acerca de cualquier cosa.

2º) El *enfoque positivista*: define a la masculinidad de forma sencilla, como lo que los hombres realmente son, es decir, pone énfasis en los hechos. Se trata de un proceso de atribuciones sociales en el que se usan las tipologías de género de sentido común. Basado en la lógica de las escalas de masculinidad/femineidad (M/F) en psicología, diferenciándose estadísticamente entre grupos de hombres

[264] Entrecomillado propio.
[265] *Ob. cit.*
[266] *Ob. cit.*

(H) y mujeres (M); o bien, de las discusiones etnográficas sobre las masculinidades, que describen el patrón de vida de los hombres en una cultura determinada, resultando con ello un modelo de masculinidad.

En opinión de Connell, la obra de Gilmore "Hacerse hombre. Concepciones culturales de la masculinidad", es una de las máximas expresiones del positivismo etnográfico, fluctuando entre la teoría normativa y la práctica positivista. Enfoque que según este autor presenta cuatro problemas: el primero, considera que no hay ninguna descripción sin punto de vista y además, los puntos de partida siempre son asunciones de género, o sea se asume o se tiene una idea de lo que se cuenta o lista cuando se elaboran los temas; segundo, para encontrar atribuciones sociales de género se empieza de supuestos fijos en relación a estas atribuciones; de manera, que se parte de lo que se desea investigar; es decir, se hacen atribuciones sociales usando tipologías de género de sentido común; tercero, en este problema se supone una identidad fija con características claras definibles para lo masculino y lo femenino; el autor estima que el uso de los términos masculinos y femeninos va más allá de las diferencia de sexo, además implica también las relaciones intragéneros; por último, el cuarto problema, se refiere a que la definición normativa se enfoca en los roles y por tanto no resuelve la correspondencia entre rol e identidad.

3º) El enfoque *normativo*: se refiere a los modelos normativos o mandatos para la masculinidad, es decir, es lo que los hombres "*debieran ser",* para su cumplimiento; se reconocen las diferencias entre los hombres y las mujeres. Definición o mandato que frecuentemente es empleada en los medios de comunicación. Por ejemplo, el transmitir, utilizar la imagen y discutir sobre Beckan, el futbolista inglés, no sólo como deportista sino también como modelo de hombre blanco, rico, luciendo trajes de los mejores diseñadores y por si fuera poco, frecuentemente acompañado de una mujer "modelo". De modo, que se trata de definiciones que permiten que algunos hombres se acerquen o "cumplan" en cierta medida las normas que demanda la sociedad. Pero, el enfoque presenta dos problemas, por un lado, pocos hombres cumplen con el

"modelo normativo" y los que se acercan, no se ven exentos de paradojas y por el otro lado, considerada más sutil y radical, es que una definición meramente normativa no aportaría una justificación sobre la masculinidad al nivel de la personalidad. Lo cual, desde la teoría de los roles sexuales, es frecuente que estos enfoques deriven en esencialismos.

4º) *Enfoque semiótico/s*: precisan la masculinidad mediante un sistema de diferencia simbólica en que se contrastan los lugares masculino y femenino; en la posición semiótica de la masculinidad-feminidad, la masculinidad "es el lugar de la autoridad simbólica", entretanto, la feminidad es conceptualizada por la carencia. En el análisis cultural permite comprender la masculinidad dentro de un sistema enlazado de símbolos o en su caso, de relaciones de género. Este enfoque usualmente es practicado en los análisis culturales feministas y postestructuralistas de género, el psicoanálisis y en los estudios de los simbolismos lacanianos.

Desde la perspectiva de estos enfoques, se concibe a la masculinidad como un conjunto de prácticas sociales en el contexto de las relaciones de género que afectan a la experiencia corporal, a la personalidad y a la cultura de hombres y mujeres. Dan cuenta sobre la necesidad de crear otras formas de expresar las relaciones que contempla la amplia diversidad de tópicos acerca de la masculinidad.

Retomando, es a partir de los *Men´s studies* que se argumenta que no existe la masculinidad en singular, sino múltiples masculinidades; que las concepciones y las prácticas sociales en torno a la masculinidad varían según los tiempos y lugares, no hay un modelo universal y permanente válido para cualquier espacio o tiempo, es decir, la masculinidad es dislocable.

En las dos últimas décadas han surgido propuestas que plantean nuevas formas de vivir la masculinidad, tomando en cuenta que la masculinidad es construida y aprendida socialmente, es decir, que no existe una *masculinidad fija y natural*, sino que existen distintas masculinidades dentro de una misma cultura, no son iguales e

incluso existen jerarquías entre ellas, hay una *"multiplicidad de las masculinidades"*[267] (Connell, 2000)[268].

Por otro lado, considerando la afirmación de Gayle Rubin (1996)[269], que el concepto de género es útil para distinguir las cualidades sociales fundadas en el sexo, rechazando las explicaciones biológicas y enfatizando las construcciones culturales sobre los roles para los hombres y las mujeres, Connell (1997)[270] apunta que el género es una estructura de práctica social y que existe precisamente en la medida que la biología no determina lo social, de manera que todas las sociedades cuentan con registros culturales de género, sin embargo, no todas tienen el concepto de masculinidad.

Como ya señale en el primer capítulo que, por las "generalizaciones sociológicas" la construcción de la masculinidad varía, esto implica, que es necesario visualizar a la masculinidad desde los procesos y relaciones en la vida de hombres y mujeres como una estructura social. Para la cual se requiere una teoría de dicha estructura y por consiguiente un concepto de estructura que de cuenta de la complejidad de la dinámica histórica de género, de sus relaciones e identidades; inscrita dentro del enfoque teoría de la práctica o acción humana (Ibíd.)[271] y (Del Valle, 2002)[272]. Por ello, Connell define al género como una práctica social que frecuentemente se refiere a los cuerpos y a su experiencia corporal –no solo se reduce al cuerpo– sino también a la personalidad y a la cultura. Y, en la que la práctica social responde a situaciones particulares de masculinidad y feminidad, o sea, a configuraciones de prácticas de género. De tal manera que las masculinidades ocupan un lugar en las relaciones de género, de las prácticas en las cuales hombres y mujeres ejercen en ese espacio y sus consecuencias en la experiencia corporal, en la

[267] El entrecomillado es propio
[268] Conferencia impartida por Robert Connell. PUEG. UNAM. México, D.F. Septiembre, 28 del 2000. Apuntes.
[269] Rubin, Gayle., (1996). "El Tráfico de Mujeres. Notas sobre la 'economía política' del sexo", en Martha Lamas (comp.), *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*. PUEG y UNAM. 1a. Edición. Ed. Miguel Ángel Porrúa. México, pp. 35-96.
[270] O*b. cit.*
[271] *Ibídem*.
[272] Del Valle, Teresa (coord.) *et. al.*, (2002). Modelos Emergentes en los sistemas y las relaciones de género. Editorial Narcea, S.A. de Ediciones. Madrid, España. p. 239.

personalidad e identidades y en la cultura. En el que los cuerpos son tanto agentes como objetos de la práctica, regidas por las estructuras sociales y al mismo tiempo constituyen estructuras sociales (Connell, 1998)[273]. Es decir, el cuerpo que da origen a la construcción genérica, es a la vez, objeto de construcción social.

De ahí que este autor defina al género como una estructura y en la medida que las masculinidades son una práctica social mantienen un estrecho vínculo con las relaciones de producción, las relaciones de poder y con las de cathexis, estructuras o subestructuras a las cuales describiré a continuación:

Las relaciones de producción

Se refieren a las *divisiones genéricas del trabajo*, a la *asignación de tareas o funciones de género (roles);* a la ubicación material de las personas en la sociedad y su lugar en la producción, por ejemplo, la discriminación salarial y el carácter de género del capital, es decir, una economía capitalista que trabaja mediante una división por género del trabajo es un proceso de acumulación de género. La acumulación de la riqueza ha llegado a estar firmemente ligada al terreno reproductivo mediante las relaciones sociales de género; relaciones que implican cambios institucionales masivos.

En el contexto de la modernidad, el sector o ámbito laboral se define culturalmente como un espacio de hombres, situación que se puede constatar porque en la mayor parte del mundo el porcentaje de participación masculina en la fuerza de trabajo es mucho mayor que el de las mujeres. De ahí, que la consolidación del sistema laboral asalariado y la atención conferida a la figura del varón contribuyen a situar el trabajo como núcleo central de la identidad subjetiva y social masculina moderna; mientras que, lo femenino ha quedado vinculado a lo reproductivo, lo privado y lo conservador. De hecho, la entrada de las mujeres al ámbito público se asocia a su constitución como sujetos de la modernidad (Díaz-Romero, 2004)[274].

[273] *Ob. cit.*
[274] Díaz-Romero, Pamela., (2004). "Modernidad, modernización y modernismo", en *Seminario El nuevo contrato social para las mujeres en Chile: balance y perspectivas*. Grupo Iniciativa Mujer (GIM) y UNFPA. Chile. pp. 33-51.

Por esta razón, entre otras, las configuraciones del trabajo asalariado –según Connell– son los fundamentos económicos de las masculinidades en la economía capitalista, motivo que, el desempleo de las masas –o individuos, agrego– debilita gradualmente a las masculinidades que se identifican con el trabajo; pero, también el alto número de mujeres que se encuentran en el mercado laboral influyen a ese debilitamiento de las masculinidades en la medida que dependen del trabajo.

Las relaciones de poder

A través de los estudios de género ha surgido la concepción dominante del poder tanto en las relaciones interpersonales como en el modo de organización de las instituciones públicas, sociales, etc., poder que abarca desde el Estado hasta la familia, e impregna las subjetividades de los hombres. Es decir, se trata de diferentes formas de vida con esta premisa de poder, fuertemente permeadas por una visión masculina dominante, ejercida principalmente por hombres (Liendro, 2003)[275].

El eje principal del poder en el sistema del género europeo-americano contemporáneo es la *subordinación* general de las mujeres y la dominación de los hombres (patriarcado) (Connell, 2003b)[276]. No obstante, en estas relaciones se han venido mostrando evidencias patentes de las tendencias de crisis, como el desmoronamiento de la legitimidad del poder patriarcal y el movimiento de emancipación de las mujeres. De ahí, por lo que probablemente, los varones contemplen los procesos hacia la igualdad como una pérdida de su poder (Carabí, 2000)[277].

[275] Liendro, Eduardo., (2003). "El proceso de incluir a los hombres: notas para un debate", en Ángela Meentzen y Enrique Gomáriz (comp.), *Democracia en género, una respuesta inclusiva*, Fundación Heinrich B. Contribuciones desde América Latina y Europa, No. 18. El Salvados, Centro América, pp. 129-143.
[276] *Ob. cit.*
[277] Carabí, Ángeles., (2000). "Construyendo nuevas masculinidades: una introducción", en Marta Segarra y Ángeles Carabí (eds.), *Nuevas Masculinidades*. 1ª. Edición. Icaria Editorial, S.A. Barcelona, España. pp. 15-27.

Es importante considerar que las relaciones de poder interactúan con la clase, la nacionalidad, la raza, la edad, etc., en sí, definen la posición de los individuos en el mundo (Oliart, 2000)[278]. También, en estas relaciones se manifiestan y se reconocen diferentes condiciones de masculinidades como son:

Las masculinidades hegemónicas

Son aquellas que encarnan tal cual la dominación masculina que ejerce el poder y la autoridad sobre las mujeres fundamentalmente, pero también sobre otros hombres con toda consecuencia de opresión, violencia y privilegios. Es decir, este tipo de masculinidades coinciden con un <<ideal masculino>> que consta de dominar a las mujeres, exhibir agresividad, competir entre los varones y ejercer una sexualidad depredadora. Reflejándose, como lo refiere esta cita:

> *"La construcción de la masculinidad hegemónica esta directamente vinculada con la adopción de prácticas temerarias y de graves riesgos"* (rechazo del uso de preservativos con el objeto de prevenir el SIDA y otras enfermedades de transmisión sexual), consumo de alcohol y tabaco, etc. (Asturias, 1997:4)[279].

De cierta forma, las masculinidades hegemónicas "armonizan" con un estereotipo tradicional de la virilidad y con los estereotipos masculinos de la cultura del patriarcado doméstico y social. (Connell, 2003b)[280]. Estas masculinidades no son un tipo de carácter fijo, el mismo siempre y en todas partes. Generalmente se tratan de una relación muy disputable, ya que de cierta manera exige y sostiene una posición de liderazgo en la vida social (Gramsci en Connell, 1997)[281].

La hegemonía es la dominación cultural como un todo, por un lado, es probable que se establezca sólo si hay alguna correspondencia entre el ideal cultural y el poder institucional colectivo o individual, un ejemplo, es la autoridad. Y, por otro lado, hegemonía también es una relación históricamente móvil; es la imagen de

[278] *Ob. cit.*
[279] Asturias, Laura., (1997). Construcción de la masculinidad y relaciones de género. (1ª. Parte). Foro "Mujeres en Lucha por la Igualdad de Derechos y la Justicia Social" Celebrado en Guatemala,. Marzo p. 10, en *Asociación de Hombres por la Igualdad de Género* (AHIGE). http://www.ahige.org/lista_arti.php [Consultado: 2007].
[280] *Ob. cit.*
[281] *Ob. cit.*

masculinidad de los hombres que controlan el poder, como, es común que en las evaluaciones psicológicas se dicte un estereotipo de lo "que debe ser" el hombre.

Un autor –Kimmel– sostiene que al interior de la cultura dominante se establecen los estándares para los hombres, en los cuales se miden y se anhelan otros varones, como es el caso de la hombría, la norma en relación a la cual se comparan otras formas de virilidad; de ahí que la *"virilidad es un hombre en el poder, un hombre con poder, y un hombre de poder"* (1997:51)[282], *se* perpetúa el poder que unos hombres tienen sobre otros, y que los hombres tienen sobre las mujeres. Es un poder que impone valores, normas, prejuicios, formas de comportamiento y expectativas (Lagarde, 2005)[283].

Un ejemplo de esto lo muestra Viveros (1998)[284] con las identidades masculinas de los sectores medios de las ciudades de Quibdó y Armenia en Colombia, en las que su virilidad usualmente esta asociada con la fuerza física y la capacidad de conquista sexual. Los hombres ante su grupo de pares, se prueban constantemente por medio de actividades exclusivamente masculinas como son en las borracheras, en los juegos de billar y visitas al burdel. Son espacios físicos públicos, como lugares de encuentros masculinos homosociales y de competencias en los que pueden demostrar sus atributos (Olavarría, 2006)[285].

En un mundo dominado por los hombres, su mundo por definición es un mundo de poder; la masculinidad gira sobre la capacidad del hombre para ejercer poder y control. Sin embargo, la vida de los hombres habla de una realidad diferente, aun cuando ellos tienen el poder y cosechan los privilegios que su sexo les otorga, este poder está viciado. Lo cual también, implica experiencias contradictorias para los

[282] Kimmel, Michael., (1997). "Homofobia, temor, vergüenza y silencio en la identidad masculina", en Teresa Valdés y José Olavarría (eds.), *Masculinidades. Poder y crisis*, Ediciones de las Mujeres No. 24. ISIS Internacional. FLACSO, Chile. Santiago de Chile. pp. 49-61.
[283] *Ob. cit.*
[284] Viveros, Mara., (1998). "Quebradores y cumplidores: biografías diversas de la masculinidad", en Teresa Valdés y José Olavarría (eds.), *Masculinidades y equidad de género en América Latina*. FLACSO-Chile y UNFPA. pp. 36-55.
[285] *Ob. cit.*

propios hombres, es pues, una extraña combinación de poder y privilegio, dolor y carencia de poder, según Kaufman (1997)[286].

Por ello, a pesar de que la masculinidad es una construcción instalada en relaciones de poder es generalmente invisible para los hombres, teniendo mayor claridad para aquellos hombres no privilegiados por ésta (Kimmel, 1998)[287].

Según los mandatos del modelo de masculinidad hegemónica, los hombres deben caracterizarse por ser fuertes, activos importantes, racionales, emocionalmente controlables, proveedores, jefes de hogar, no tener ni mostrar miedo, mantenerse en la esfera pública por oposición a las mujeres, a los homosexuales y a todos aquellos hombres que poseen ciertos rasgos "femeninos"; autónomos, ser de la calle, del trabajo, su sexualidad prescrita en la heterosexualidad, el desear y poseer mujeres. Este modelo hegemónico los hombres lo viven con un sentimiento de orgullo e importancia por ser hombres (De la Fuente, 2005)[288] y (Parrini, 2000)[289].

De tal manera, que el modelo encarnando en una identidad *"se transforma en un mandato ineludible, que organiza la vida y las prácticas de los hombres"* (Valdés y Olavarría, 1998:15-16)[290]. El mandato hegemónico dicta que ser hombre es ser recto, responsable y obliga a comportarse correctamente, es decir, su contenido moral es muy significativo. Pero, los hombres y sus cuerpos que no cumplan con este estereotipo, son feminizados.

---

[286] Kaufman, Michael., (1997). "Las Experiencias contradictorias del poder entre los hombres", en Teresa Valdés y José Olavarría (eds.), *Masculinidades. Poder y crisis*, Ediciones de las Mujeres, N°. 24. ISIS Internacional. FLACSO, Chile. Santiago de Chile. pp. 63-81.

[287] Kimmel, Michael., (1998). "The (Gender) Development of (Gender) Undervelopment: the simultaneous production of hegemonic and subaltern masculinities in Europe and the United States". Ponencia presentada en la Conferencia Regional "La Equidad de Género en América Latina y el Caribe: desafíos desde las identidades masculinas". Junio 8-10, Santiago de Chile (Mimeo).

[288] *Ob. cit.*

[289] Parrini, Rodrigo., (2000). Apuntes acerca de los estudios de la masculinidad. De la hegemonía a la pluralidad. p. 6. [En línea]: web en la Red de Masculinidad. FLACSO-Chile: htpp://www.eurosur.org/FLACSO/masculinidad.html [Consulta: junio, 2004].

[290] Valdés, Teresa y José Olivarría., (1998). "Ser hombre en Santiago de Chile: a pesar de todo un mismo modelo", en Teresa Valdés y José Olivarria (eds.), *Masculinidades y equidad de género en América Latina*. FLACSO-Chile y UNFPA. pp. 12-35.

Así también, la división étnico-racial de la sociedad funda una jerarquía de los cuerpos, que *infantiliza* y *feminiza* a los hombres sometidos de etnias/razas conquistadas; atribuyéndoles características que pertenecerían al cuerpo estereotipado de la mujer y/o del niño, como ser débiles, pasivos, poco seguros y emocionales e infantiles; originando hombres-niños flojos, traicioneros, pendencieros, peligrosos, etc. (Connell, 1998; Kimmell, 1998 en Olavarría, 2006)[291]. Entonces, existe una manera hegemónica de socializar a los hombres que está cultural e históricamente construida y varía en relación a la clase o por la etnia, pero que es útil siempre –en opinión de De Keijzer (2006)[292]– como un referente incluso a las formas de socializaciones alternativas o marginales.

Para el caso de México y America Latina prevalece un modelo hegemónico de masculinidad, el cual se aprecia como un esquema culturalmente construido y en el que se presenta al varón esencialmente dominante, que discrimina y subordina a las mujeres y a otros hombres que no se adaptan a este modelo (Ibíd.)[293]. Se concibe como un *"elemento estructurador de las identidades individuales y colectivas en nuestro continente"* (Fuller, 1997, 1998; Valdés y Olavarría, 1998; Viveros, 1997; entre otros, en Parrini, 2000:4)[294]. Modelo que se refleja en la definición que hace Norma Fuller al estudiar las identidades masculinas y femeninas: *"la masculinidad no sólo es una identidad de género; es también el símbolo de un sistema de poder"* (1997:175 en Oliart, 2000:342)[295].

Las masculinidades son construidas en dos campos interrelacionados de poder: con las mujeres y con otros hombres, consecuentemente se da por un lado el sexismo y por otro lado, la homofobia. El sexismo se refiere a:

> […] el conjunto de valores legitimadores de la superioridad sexual y desde luego, de la inferioridad sexual, o sea, de la sexometría como medida valorativa a partir del sexo de las personas. […] no son sólo valores sino interpretaciones de lo que pasa en el mundo. Son también formas de comportamiento, acciones concretas, actitudes, afectos y afectividad (Lagarde, 2005:136)[296].

[291] *Ob. cit.*
[292] *Ob. cit.*
[293] *Ibídem.*
[294] *Ob. cit.*
[295] *Ob. cit.*
[296] *Ob. cit.*

Son todos y cada uno de los métodos utilizados en el seno del patriarcado para mantener en situación de inferioridad, subordinación y explotación al sexo dominado, el femenino. El sexismo trastoca todos los ámbitos de la vida y las relaciones humanas, es decir, se presenta en múltiples formas de expresión y puntos de incidencia, Se considera que la represión de la sexualidad femenina y la división del trabajo por sexos son las dos primeras revelaciones del sexismo (Sau, 2000)[297].

En donde toda subjetividad, opina Lagarde, está permeada por el sexismo de cada persona; además, considera que es la parte hegemónica y estructuradora de la sociedad dominante, se encuentra en todo el orden social y cuya función puede ser negativa o positiva.

Otra característica o dimensión fundamental del sexismo es el *machismo*, entendido como un conjunto de actitudes, creencias y conductas que conciben que un sexo es superior al otro; y constituido por todos aquellos actos físicos o verbales, a través de los cuales se expresan de forma vulgar y poco apropiada, actos que pueden darse desde un piropo hasta la violación, según los individuos. Es la exaltación ideológica, afectiva, intelectual, erótica, jurídica de los hombres y lo masculino; se trata de una expresión del patriarcado que confiere el poder en los hombres; también puede presentarse en una manera de paternalismo, concibiendo a las mujeres como personas frágiles, débiles y delicadas, necesitadas de ser protegidas, cuidadas, orientadas y dirigidas por los hombres, apreciados como seres superiores.

Mientras, que la homofobia es el terror y odio hacia la homosexualidad y en particular a los hombres homosexuales. Así un hombre que no encarne en el estereotipo de la masculinidad hegemónica se le perciba como homosexual.

Empero, también encontramos otras condiciones de ejercer la masculinidad relacionadas con las masculinidades hegemónicas como son:

[297] Sau, Victoria., (2000) [1981]. Diccionario ideológico feminista. Volumen I. 3ª Edición, Icaria Editorial, S.A., Barcelona, España. p. 318.

Las masculinidades subordinadas

Son aquellas que se ubican en el límite de los estilos de vida, de las conductas y de los sentimientos atribuidos convencionalmente a las mujeres, de ahí que sean estimadas –dice Connell[298]– como *ilegitimas* y *afeminadas*, precisamente por los que ejercen la *masculinidad hegemónica*[299]. Se sitúan al interior del contexto hegemónico en el cual hay relaciones de género específicas de dominación y subordinación entre grupos de hombres, por ejemplo, la dominación de los hombres heterosexuales y la subordinación de los hombres homosexuales; la relación mestizo-indio o bien, la del patrón-obrero. Desde este contexto, las masculinidades subordinadas se proyectan por ciertas conductas masculinas de orientación homosexual, como algunas maneras de ser hombres parecidas a los valores atribuidos a las mujeres, el mostrar afectos y emociones, ser solidarios con causas feministas, manifestar equidad en los derechos y deberes con las mujeres en los ámbitos domésticos, familiares, íntimos y sociales.

Para el caso de la subordinación de los hombres gays por hombres heterosexuales se observan un sinnúmero de prácticas, como la exclusión política y cultural, la violencia callejera, la violencia legal, la discriminación económica entre otras.

Si los hombres ejercen sus poderes de dominio sobre otros hombres, se debe a la competencia entre ellos para lograr ser superiores, exitosos y para atesorar poderío para sí mismo; para posicionarse en diferentes jerarquías sociales. Mientras que la gran parte de los hombres subordinados aceptan este dominio, por causa de una fantasía de género, en espera de ocupar las posiciones de poderío (Lagarde, 1996)[300].

[298] *Ob. cit.*
[299] Las cursivas son del autor.
[300] Lagarde, Marcela., (1994). "La regulación social del género: el género como filtro de poder, en *Antología de la Sexualidad Humana*. Tomo I, 1ª. Edición. Ed. Miguel Ángel Porrúa y Consejo Nacional de Población. México, D.F. pp. 389-425.

Las masculinidades marginadas

Estas masculinidades se ubican entre las masculinidades hegemónicas y las subordinadas, de manera que *"son las relaciones entre las masculinidades en las clases dominantes y subordinadas o en los grupos étnicos*" (Connell, 1997:42)[301]. Las masculinidades marginadas forman parte de grupos y colectivos de hombres excluidos socialmente y con acceso restringido al poder.

De acuerdo a Hernández (1998)[302] la contraparte de las identidades étnicas subordinadas son las identidades masculinas hegemónicas en la vida diaria de los sujetos, hombres y mujeres, discriminados fundamentalmente por motivos étnicos.

Las masculinidades no normativas o de complicidad

Son las practicadas por aquello que los hombres, sin tener acceso directo al poder y sin gozar de un alto estatus económico y social se complacen de los dividendos patriarcales que tienen que ver con el género masculino sin plantearse ni cuestionarse acerca de la justicia de dichos privilegios ni de las desigualdades de las mujeres, de tal modo, que representan una versión tímida y menguada de la masculinidad hegemónica (Connell, 2003)[303].

Las definiciones normativas de estas masculinidades enfrentan el problema de que no muchos hombres realmente cumplen los modelos normativos, esto significa, que cierto número de hombres tienen alguna relación con el proyecto hegemónico, pero no "encarna" la masculinidad hegemónica, se requiere de una manera de teorizar su situación específica, se puede hacer al reconocer otra relación entre grupos de hombres, la relación de complicidad con el proyecto hegemónico. Por ejemplo, las "fraternidades" conformadas por hombres, actuando siempre en contra de otros, mujeres, homosexuales, etc. E incluso, la mayoría de los hombres que obtienen el

[301] *Ob. cit*
[302] Hernández, Isabel., (1998). "Identidades Étnicas Subordinadas e Identidades Masculinas Hegemónicas"; ponencia presentada en la Conferencia Regional "La Equidad de Género en América Latina y el Caribe: desafíos desde las identidades masculinas", Santiago de Chile, 8-10 de junio.
[303] *Ob. cit.*

dividendo patriarcal también respetan a sus madres, esposas e hijas y nunca manifiestan violencia hacia ellas, es decir, tienen cierta relación con la hegemonía pero no la encarnan (Ibíd.)[304].

Se estima que la *hegemonía*, la *subordinación* y la *complicidad*, son relaciones internas al orden de género; y la interrelación del género con otras estructuras o categorías como la raza, la clase, la edad, etc., crea vínculos más amplios entre las masculinidades. De manera que, las relaciones de raza pueden transformarse en una parte integral de la dinámica entre las masculinidades, es decir, en un contexto de supremacía mestiza, las masculinidades indígenas desempeñan roles simbólicos para la construcción mestiza del género. Así también, entre la relación de masculinidades dominantes y subordinadas en los grupos étnicos, la marginación –igual puede existir en la subordinación– será siempre relativa a una *autorización* de las masculinidades hegemónicas del grupo dominante.

Las masculinidades violentas

En las cuales el género dominante sostiene y usa los medios de violencia, un ejemplo, son las mujeres golpeadas que se son capaces físicamente de cuidarse a sí mismas, sin embargo han aceptado su sometimiento, opiniones y subestimas que sus abusadores tienen sobre ellas, devaluándolas a seres incompetentes y desvalidas (Connell, 2006)[305].

Existen dos patrones de violencia de estas masculinidades: en el primero, miembros del grupo dominante o privilegiado usan la violencia para sostener su dominación, por lo general sienten que son justificados o que ejercen un derecho (ejemplo. silbido de admiración en la calle, acoso en la oficina, violación y ataque doméstico); en el segundo, la violencia llega a ser importante en la política de género entre los hombres. Gran parte de la violencia se genera en transacciones entre los hombres (combates militares, homicidios y asaltos); de modo que la violencia puede llegar a ser una manera de exigir o afirmar la masculinidad en luchas de grupo.

[304] *Ibídem.*
[305] *Ob. cit.*

Diversas son las propuestas ante este tipo y formas de masculinidades hegemónicas, una de ella consiste en la necesidad de impulsar el compromiso de los hombres contra estas masculinidades y a favor de la igualdad entre los sexos, ya que implicar a las mujeres en la vida pública es tan importante como involucrar a los hombres en la vida familiar y doméstica; se propone emancipar a las identidades masculinas con respecto a las formas hegemónicas y excluyentes.

El patriarcado y los patriarcas

Tomando en cuenta que la organización genérica de las sociedades contemporáneas es una estructura de poderes, jerarquías y valores, cabe exponer en este apartado sobre el patriarcado.

Con la organización genérica se estructuran diversos mundos y su correspondientes ordenes sociales: el de la división clasista según el modo de producción, con sus formas especificas de explotación, de riqueza y privilegios, y con sus definiciones concretas de productividad y ajuste económico; el de las concepciones religiosas dominantes; el de lo étnico y nacional con sus acuerdos jurídico-políticos, resultando modos de vida particulares en los que se construyen y a la vez inciden concepciones de la realidad, contradictorias y complementarias, que prevalecen simultáneamente en cada sociedad. Es el producto político de la forma patriarcal fundada en el ejercicio de dominación/subordinación y cuyo objetivo en su dimensión social es mantener ese dominio, su ampliación y reproducción; y en donde cada sujeto queda inserto diferencialmente en la estratificación social que define niveles de dominio y poder (Cazés, 1994)[306] y (Lagarde 1994)[307].

[306] Cazés, Daniel., (1994). "La dimensión social del género: posibilidades de vida para mujeres y hombres en el patriarcado", en *Antología de la Sexualidad Humana*. Tomo I. 1ª. Edición. Ed. Miguel Ángel Porrúa y Consejo Nacional de Población. México, D.F. pp. 335-387.
[307] *Ob. cit.*

También, la sexualidad es constantemente reproducida como norma de control de las personas y de valorización social que da contenido de obligatoriedad y deseabilidad a las relaciones cotidianas. Por eso la sexualidad es simultáneamente instrumento y objetivo del orden genérico. Lo es de manera particular en el orden genérico patriarcal o patriarcado. Desde este punto de vista, las mujeres son exclusivamente sexualidad y ésta es natural, que encierra su animalidad (Ferro, 1991 en Lagarde, 1994)[308]. Colocada la sexualidad fuera de la historia, se la hace generadora de la opresión de las mujeres.

El patriarcado es concebido, en primera instancia, como un modo de dominación cuyo paradigma es el hombre; basado en la supremacía de los hombres y de lo masculino, sobre la inferiorización de las mujeres y de lo femenino. Se define como uno de los espacios históricos del poder masculino que se encuentra en diversos ámbitos y manifestado en todas las formas políticas, sociales, económicas y religiosas, muestra una significativa diversidad tanto histórica como geográfica (Ibíd.)[309] y (Lagarde, 1993:91)[310].

Sin embargo, el poder patriarcal no se limita sólo a la opresión de las mujeres sino también a los niños/as, ancianos/as y todos aquellos grupos o personas que, se estiman dependientes, subalternos, discriminales e inferiores, como los indios, los/las jóvenes, entre otros. De manera, que los grupos sociales sujetos al poder patriarcal se definen en torno a características genéricas, de preferencia erótica, de edad, de salud y de plenitud vital, y precisamente por ello, mujeres y homosexuales como otros/as sujetos dependientes de este poder son oprimidos de manera patriarcal en las relaciones e instituciones privadas como en la públicas. Así también, el poder patriarcal se articula con las opresiones de clase, étnica, política, religiosa, racial, lingüista, etc. Consecuentemente, las sociedades y sus relaciones son asimétricas, desiguales y enajenadas, de carácter androcéntrico, misógino y homófobo. No obstante, existen las mujeres, que, a la vez que son objeto de la opresión practiquen bajo ciertas circunstancias el poder patriarcal sobre otras mujeres, generalmente es por

[308] *Ob. cit.*
[309] *Ibídem.*
[310] *Ob. cit.*

cualquier posicionamiento de superioridad de unas sobre otras, ya sea de clase, rango, cultura, etc.; compiten y ejercen formas fragmentarias de dominio entre ellas, ya que cualquier mujer en la sociedad patriarcal es amenazante de quitar su lugar a la otra. *"La condición patriarcal de las mujeres las hace ser tan semejantes, tan idénticas"* (Amorós, 1990 en Lagarde, 1994:417)[311], que son intercambiables, es decir, teóricamente cualquiera puede sustituir a la otra (Lagarde, 1994)[312] y (Cazés, 1994)[313].

El patriarcado se caracteriza por: i) El antagonismo genérico, junto a la opresión de las mujeres y al dominio de los hombres, concretado en relaciones y formas sociales, en concepciones del mundo, en las normas y lenguajes, en instituciones, y en ciertas opciones de vida; ii) La escisión del género femenino como producto de la enemistad histórica entre las mujeres, fundada en su competencia por otros hombres y por su ocupación en los espacios cotidianos que le son consignados a partir de su condición y posición genérica; y iii) El fenómeno cultural del machismo asentado tanto en el poder masculino patriarcal, como en la inferiorización y en la discriminación de las mujeres resultado de su opresión, y en la exacerbación de la virilidad opresora y de la feminidad opresiva, constituidos en deberes e identidades compulsivos e inevitables para hombres y mujeres (Lagarde, 1993)[314].

El patriarca que gobierna o domina directamente o por personas intermediarias e instituciones (el Estado, la sociedad política y la civil) es el personaje al que los mandatos culturales y las instancias supervisoras de su cumplimiento delegan la autoridad y el dominio patriarcales en todas las esferas de la vida social, públicas y privadas (Cazés, 1994)[315].

Justamente, la tesis central de la filosofía feminista, así como de otras corrientes y movimientos políticos, *"afirman el derecho de mujeres y hombres a no ser objeto*

[311] *Ob. cit.*
[312] *Ob. cit.*
[313] *Ob. cit.*
[314] *Ob. cit.*
[315] *Ob. cit.*

de su dominación por su sexo ni por su género, sostiene que nadie debe ejercer poderío sexual y genérico sobre otras/os (Lagarde, 1994:393)[316].

Cathexis o vínculos emocionales

Es todo aquello que incluye lo relativo a la organización del deseo y las emociones (Esteban, 2000)[317]. Es decir, corresponde a la organización de los sentimientos, del deseo, el cuerpo, los sentidos y la sexualidad.

Por lo general, el deseo sexual se observa frecuentemente como natural, por lo tanto es normalmente excluido de la teoría social. Pero también existen otras categorías como son la raza, la etnia, la clase, la edad, etc. que deberán considerarse en las teorías sociales. Esto quiere decir que para entender al género tenemos que ir más allá del propio género (lo mismo a la inversa), no podemos entender ni la clase, ni la raza o la desigualdad sin considerar constantemente al género. Por lo que las relaciones de género son un componente principal de la estructura social (un todo). Implica, cambios notables en la estabilización de la sexualidad, ejemplo los movimientos lésbicos y gay como una alternativa pública dentro del orden heterosexual.

En síntesis, cualquier masculinidad, como una configuración de la práctica social, se coloca de manera simultánea en diversas estructuras de relación, que pueden estar siguiendo distintas trayectorias históricas, De ahí que la masculinidad como la feminidad siempre estén vinculadas con contradicciones internas y rupturas históricas.

Cabe señalar que Connell (2006)[318], reconoce un modelo del orden de género mundial, que se refiere a la estructura de relaciones que, a escala mundial liga a los regímenes de género de las instituciones con los órdenes de género de las sociedades

[316] *Ob. cit.*
[317] Esteban, Mari Luz., (2000). "Promoción social y exhibición del cuerpo", en Teresa del Valle (edt.), *Perspectivas feministas desde la antropología social*. Ariel Antropología. pp. 205-241.
[318] *Ob. cit.*

locales; forma parte de una realidad mayor: la sociedad global. Así los modelos que surgen de estas interacciones pueden considerarse como el primer nivel de orden de género global.

Existe un segundo tipo de relaciones que forman parte de este orden, es la creación de otros ámbitos que trascienden los países y las regiones individuales, como las corporaciones trasnacionales y multinacionales. El resultado de ambas, es un orden de género global que se construye a partir de una serie de relaciones de género turbulentas, inequitativas, superficialmente integradas y en las que su alcance global tiene efectos muy variados en las distintas regiones.

Sobre el concepto de la masculinidad/es

Se dice que *"la masculinidad es un mito, es un estereotipo, igual como lo ha sido el de la feminidad"*, las dos son relacionales, no se determinan si no es en reciprocidad la una con la otra (Alsina y Borrás, 2000:84)[319]. Cuando se define a la/s masculinidad/es se alude de forma inmediata a la *"no-femineidad"*, y por ende, da cuenta de cuatro reglas o imperativos, de acuerdo a Kimmel (1997)[320] y (Brannon y David, 1979 en Bonino, 2000)[321]:

1ª). Nada de mariconadas o no tener nada de mujer (*no Sissy stuff*): no se puede actuar y hacer nada que sugiera la femineidad; no presentar ninguna característica que la cultura atribuye a las mujeres, que se viven como inferiores; lo que se juega con este imperativo, es decir, lo deseado/temido es el opuesto macho/maricón con su derivado hetero/homosexual.

[319] Alsina, Cristina y Laura Borrás., (2000). "Masculinidad y violencia", en Marta Segarra y Ángeles Carabí (eds.), *Nuevas Masculinidades*. 1ª. Edición. Icaria Editorial, S.A. Barcelona, España. pp. 83-101.
[320] *Ob. cit.*
[321] Bonino, Luis., (2000). "Varones, género y salud mental: deconstruyendo la <<normalidad>> masculina", en Marta Segarra y Ángeles Carabí (eds.), *Nuevas Masculinidades*. 1ª. Edición. Icaria Editorial, S.A. Barcelona, España. pp. 41-64.

Es decir, la primera obligación para un hombre es "no ser una mujer"[322] (Stoller, 1968 en Burín, 2003:93)[323]. Cuyo origen de esta subjetividad es poner el acento en la diferenciación, en la separación y en la distancia que se establece con los –y las demás, añado– y en la falta o negación de sus emociones afectivas.

2ª). Ser importante (*the big wheel*): es medir la masculinidad de acuerdo al tamaño de la chequera, del poder y del estatus; significa ser varón sostenido en el poder y en la potencia; se mide por el éxito, la superioridad sobre los/las demás, la competitividad, el estatus, la capacidad de ser proveedor y la admiración obtenida de los/las demás. Lo deseado/temido por esta regla son las oposiciones como potente/impotente, éxito/fracasado, dominante/dominado y admirado/despreciado.

3ª). Sé duro como un roble, ser un hombre duro (*the sturdy oak*): es mostrarse fuerte y duro ante situaciones o momentos de crisis, confiable y mucho menos mostrar sus sentimientos. La masculinidad se sostiene en la capacidad de sentirse tranquilo e impasible, ser autoconfiado, resistente y autosuficiente; implica que se oculten sus emociones y estar dispuesto a soportar a otros. Los imperativos opuestos deseados/temidos son fuerte/débil o duro/blando.

4ª). Chíngatelos o mandar a todos al demonio (*give´ em hell*): la hombría depende de ser atrevido, agresivo, correr riesgos, vivir al borde del abismo, poseer la habilidad para protegerse, el hacer lo que venga en gana y utilizar la violencia como modo de resolver conflictos, o bien, es "chingarse-fornicar" a las mujeres en el aspecto sexual. Los pares de opuestos deseados/temidos son valiente/cobarde y fuerte-agresivo/débil.

Por su cuenta, Bonino (2000)[324] agrega un imperativo más, tiene que ver con el aspecto de subordinación de la creencia de la masculinidad belicosa, este es:

[322] El entrecomillado es propio.
[323] *Ob. cit.*
[324] *Ob. cit.*

5ª). Respetar la jerarquía y la norma: la masculinidad se apoya en el no cuestionamiento de sí, de las normas y de los ideales grupales, el estar contenido en una estructura y en la obediencia a la autoridad o a una causa. Se obliga a sacrificar lo propio, esperando ilusionado de que algún día sea dueño de sí, de algo/alguien. Lo deseado/temido de esta regla es pertenecer/no pertenecer a un grupo (de varones), por ser ellos y no las mujeres las que avalan con sus aplausos y alabanzas.

Por su parte Christian Harry (1994 en Cazés, s/a)[325] identifica ocho actitudes o manifestaciones básicas del desiderátum que encarnan a la masculinidad hegemónica, algunas se complementan con los cuatro imperativos anteriores:

1ª) Los hombres y las mujeres son esencialmente diferentes, y los hombres de "verdad" son superiores a las mujeres y a los hombres que no cumplan las normas de la masculinidad hegemónica;

2ª) Cualquier actividad o conducta reconocida como femenina degrada a cualquier hombre;

3ª) Los hombres no deben sentir o expresar sus emociones, nada semejante a la sensibilidad y vulnerabilidad identificadas como femeninas;

4ª) La capacidad y el deseo de dominar a los/las demás, así como de triunfar en cualquier competencia;

5ª) La dureza es uno de los rasgos masculinos de mayor valor;

6ª) Ser el sostén de la familia es un aspecto medular en la vida de cada hombre, y también es su privilegio exclusivo;

7ª) Es preferible la compañía masculina a la femenina, excepto en las relaciones sexuales, única vía para acercarse a las mujeres, pues el sexo les permite ejercer

[325] Cazés, Daniel., (s/a). ¿Y los hombres qué? [En línea]: http://www.edhdf.or.mx/index.php?id=-dfefeb03hom p.11. [Consulta abril, 2009].

poder y obtener placeres, de modo que la sexualidad es un medio de demostrar, por un lado, el dominio y la superioridad sobre las mujeres y por el otro, la capacidad de competir con los demás hombres; y

8ª) En situaciones extremas los hombres debe matar a otros hombres o morir en sus manos, no hacerlo es signo de cobardía, de mostrar poca hombría y poca virilidad.

Por ello que la masculinidad sea una aprobación "homosocial", los hombres se prueban, ejecutan actos heroicos, toman grandes riesgos, todo sólo para que otros hombres admitan su virilidad, la *"de sus pares".*

A partir de estas reglas se construye el "ideal masculino" o el "Modelo-Imagen" (kimmel, 1997)[326], que permea la paternidad, la educación, el sexo, la violencia, las relaciones de pareja, las relaciones de poder, de producción, la política etc. Sin embargo, según Connell estos estereotipos se circunscriben desde una mezcla de los enfoques normativo y esencialista, precisamente porque la teoría de los roles sexuales trata a la masculinidad como una norma social para la conducta de los hombres.

Otra opinión respecto a cómo se define la masculinidad, es por medio de las etapas del ciclo vital y los distintos ámbitos en los que transcurre la vida de los varones. Siendo las representaciones más comunes de la masculinidad: *"[…] aquellas relacionadas con la capacidad sexual, la fuerza física, la firmeza de carácter y la independencia frente a otros y la responsabilidad tanto en el ámbito doméstico como en el social"* (Viveros, 1998)[327]. O bien, como un conjunto de significados que siempre están cambiando, construidos a través de sus propias relaciones con ellos mismos, con los otros y con el mundo (Kimmel, 1997)[328]. También, como *"la posición de las relaciones de género, las practicas por las cuales los hombres y las mujeres se comprometen con esa posición de género, y los efectos de estas prácticas en la*

[326] *Ob. cit.*
[327] *Ob. cit.*
[328] *Ob. cit.*

experiencia corporal, en la personalidad y en la cultura" (Connell 1997:35)[329]. En sí, se trata de un proceso complejo, en el cual *"ser un hombre implica un esfuerzo"*, en opinión de Badinter (1993:13)[330].

Según Marqués (1977)[331], el proceso de construcción social del varón supone dos caras que pocas veces son explicitadas: la primera, se reducen las diferencias personales potenciales entre los individuos varones tratando de uniformizarlos en torno a un modelo de sujeto masculino; y la segunda, se trata de ocultar las diferencias que todos los varones podrían tener con las mujeres, sometidas a un proceso de reducción de diferencias individuales y homogeneización en torno a un modelo de sujeto femenino. Esto quiere decir que ni los hombres son tan parecidos entre sí potencialmente, ni son potencialmente tan distintos a las mujeres, a pesar de un proceso de socialización o constitución social del género, los varones y las mujeres manifiestan notables diferencias con respecto a las personas de su mismo sexo y considerables coincidencias con respecto a personas del otro sexo.

Por otra parte, el sistema patriarcal se encargará de tratar a las personas como si fuesen idénticas a las de su mismo sexo y muy diferentes a las de su sexo opuesto. Aún cuando el patriarcado no siempre consigue, que los hombres sean muy distintos de las mujeres o viceversa. Por ello, se ocupa de que los sujetos no perciban como iguales situaciones o actitudes que, si no son idénticas son muy parecidas. De modo que lo que hacen las mujeres se interpreta como *femenino* y lo que hacen los hombres como *masculino*. La sociedad patriarcal construye a varones y mujeres a partir de la identificación de su sexo, sin embargo, no logra la reducción de las personas a esas dos únicas condiciones de género, pero las trata como si lo hubiese conseguido y evita que unos y otros sean conscientes de sus similitudes.

[329] *Ob. cit.*
[330] *Ob. cit.*
[331] Marqués, Josep-Vicent., (1997). "Varón y patriarcado", en Teresa Valdés y José Olavarría (eds.), *Masculinidad/es. Poder y Crisis.* Ediciones de las Mujeres Nº 24, ISIS Internacional. FLACSO, Chile. Santiago de Chile. 17-30.

Así, cada hombre asume los valores patriarcales que le caracterizan y por consiguiente, de acuerdo a Marqués (1991 en Cazés, 1994)[332] surgen distintas maneras de ser hombre como resultado de la necesidad de adaptación al desiderátum. Es una tipología –no estereotipos– de características y actitudes que se presentan en la mayoría de los hombres, pequeños o grandes patriarcas, las cuales describiré algunas, como son:

Los paternalistas

Son los hombres convencidos de su superioridad sobre las mujeres, con facultades para ejercer su tutela sobre ellas y están obligados a hacerlo; creen que las mujeres son incompletas, débiles y encantadoras, no quieren darse cuenta que son inteligentes, fuertes y autónomas. Creen que pueden aprovecharse de ellas o bien, por lo general, optan por protegerlas y regular su vida, sintiéndose machos poderosos que consagran su poder y su protección a los y a las débiles, henchidos de confianza en su fuerza y de fe en misión. Por lo que suelen esperar, a cambio de su protección que es lo único que están dispuestos a dar, recompensas sexuales, servicios domésticos, obediencia y exclusividad total, ya sea en su relación de noviazgo, amistad o de conyugalidad. Sus carencias, las inseguridades y los miedos que esconden los paternalistas podrían explicar su conducta, como el que sus protegidas frecuentemente se burlen de ellos y obtengan más de lo que están dispuestos a dar. Además, son hombres caballerosos, paternales, redentores, maestros que sólo enseñan pero no aprenden de sus discípulas, dispuestos a casarse olvidando el pasado de la pretendida.

Los machistas

Los hombres machistas se muestran como seres agresivos, mujeriegos, opresores, narcisistas, convencidos de ser superiores a las mujeres, pero sin pensar que ellas necesiten de su protección, por verlas muy útiles enemigas a vencer para aprovecharlas, pues saben que están hechas para dar innumerables prestaciones que

[332] *Ob. cit.*

esperan recibir de ellas o exigírselas. Por lo que siempre se mantienen dispuestos a la conquista y salir vencedores. Son los varones mejor socializados, aciertos del sistema, es decir, de todas las normas aprendidas persisten con mayor fuerza las que más los favorecen. Al machismo lo califican como un elogio deseable. Tanto su actitud imaginaria dominante y a veces depredadora como el control real o imaginario que ejercen sobre una o varias mujeres son usualmente compensatorios de un sentimiento de inferioridad frente a varones de mayor jerarquía. La expresión máxima del machismo es la violencia contra las mujeres. Los violadores expresan, además, el más alto grado de la sexualidad violenta con la convicción de que las mujeres disfrutan al ser violadas y que necesitan la violación.

Los misóginos

Se caracterizan por temer y odiar a las mujeres, para ellos son incompletas, extrañas, anormales, dementes y portadoras del peligro de las diferencias. No se complacen en su protección o en su conquista, ni en la obtención de sus servicios, más bien les rehúyen, algunos desean castigar su maldad e hipocresía que les adscriben, sin embargo, lo que más les interesa es estar lo más lejos posible de ellas, sobre todo si su misoginia los conduce a golpearlas y violarlas. Posiblemente muchos misóginos vivieron relaciones desastrosas con sus madres, o bien, sus primeros contactos con las mujeres les parecieron corruptos, o aprendieron normas morales muy rígidas, por lo que prevén el infierno al imaginar cualquier relación con las mujeres. Pero lo principal de los misóginos es que se toman en serio todos los defectos atribuidos a las mujeres o todas las virtudes de que se las hace poseedoras, hasta que sus temores y sus odios se desatan al confirma la verdad de algún defecto o comprobar la imposibilidad de alguna de sus virtudes.

En sí, el machista tiene una actitud ofensiva hacia las mujeres, mientras que el misógino la tiene defensiva.

Los buscamadres

Son los que se portan siempre como niños, traviesos, torpes desvalidos y especialmente abusivos, que buscan en cada mujer a una madre parcial o total, disponible para ocuparse de ellos, alabarles sus gracias, omitir sus estupideces, dispensar sus transgresiones, solucionarles sus necesidades y problemas. Los buscamadres difieren del machista, pero comparten la seguridad de que las mujeres se lo deben todo, por lo que todo les deben dar; y se parecen al paternalista por su amabilidad con las mujeres y no las tratan como enemigas. Los buscamadres junto con los machistas y paternalistas están perfectamente adaptados al orden genérico patriarcal.

Los cumplidores angustiados

Estos hombres se concentran en las obligaciones de modo que las hacen difíciles y nada divertidas; siempre se encuentran ansiosos intentan ser buenos trabajadores, buenos maridos, buenos padres y viven con la sensación permanente de que no son tan listos, fuertes y competentes como debieran serlo los hombres de verdad. Tienen que cumplir sexualmente a la esposa y/o a la amante, no permiten que nadie se entrometa en las múltiples filas que debe formarse, por ejemplo, en el banco para pagar sus tarjetas de crédito, formarse para tomar la combi, etc., y es común que se tenga que preguntar a cada momento si acaso a olvidado hacer algo más y no quedar como incumplidos; suelen sospechar que los demás hacen trampas que ellos no osan hacer, pese a que terminarán intentándolo sin que les salga bien y para frustrar la poca estima que se tienen a sí mismos. Muchos cumplidores descubren que las mujeres se han puesto hacer lo que sólo hacían los hombres, y dándose cuenta que lo hacen bastante bien y otras veces mejor que muchos hombres, por lo que plantean que los hombres deben superarse, y en consecuencia se angustian aún más. Los cumplidores son bastantes solitarios pues están en competencia con los demás hombres y las mujeres, y tienden a no aceptar ayuda pues les haría reconocer su debilidad. No son pocos los cumplidores que emplean expresiones propias de los machistas, en rigor (salvo si son golpeadores y violadores) se diferencian de éstos

porque no eluden sus responsabilidades y no dan por hecho que son superiores a las mujeres ni que son hombres de verdad, pues todos los días luchan para merecer ese título que precian honroso. Pueden aparentar ser misóginos por los múltiples resentimientos que les tienen las mujeres, y por los incontables reproches que pueden hacerles al exigirles cosas que ellos muchas veces se exigen más cruelmente a sí mismos.

Los fugitivos

Están enterados que las mujeres han cambiado y las relaciones lo están haciendo, se percatan de que existe conflicto entre los hábitos masculinos y las propuestas actuales de las mujeres, perciben que no pueden cumplir con el *desiderátum* por falta de posibilidades reales para lograrlo, sin embargo, tampoco se atreven a buscar nuevas alternativas, sino que tratan de escabullirse a los conflictos y hasta de planteárselos. Muchos fugitivos son jóvenes que no comprenden el paternalismo ni el machismo, no les agradan, pero tienen ciertos temores por la forma en que las mujeres están abriéndose camino en el orden patriarcal. Aceptan lo que les conviene en las nuevas situaciones y escapan de lo demás, sin comprometerse afectivamente; por esto pueden confundirse con los buscamadres.

Además, Marqués también reconoce secundariamente otros tipos de hombres en relación a su actitud: los ***románticos:*** son atormentados, espirituales o apasionados; los ***androtrópicos:*** prefieren las relaciones entre hombres; no son misóginos, pero todos los misóginos son androtrópicos; los ***canallas:*** constantemente contrarían y disgustan a quienes dicen amar o a quienes los aman; los ***tahúres:*** son los que cortejan a las mujeres sin intentar apropiárselas, cuando terminan un episodio de sus vidas siguen adelante; los ***tímidos***: no pretenden avasallar porque su sensibilidad les impide comportarse como machistas; los ***laboradictos***: son fugitivos, misóginos y paternalistas, se administra sobredosis de trabajo para evitar pensar en su propia vida; los ***yupis***: en realidad *simuladores de yupis*, son jóvenes profesionistas urbanos exitosos, viven a la moda y tratan de estar al corriente de todo; los ***mujeriegos*** y los

donjuanes: unos, soportan serlo como obligación masculina de prestigio; los otros sólo se aguantan a sí mismos y coleccionan coitos para demostrar a los otros hombres que son más hombres que ellos, respectivamente; los ***sensibles***: a menudo lo son de manera clandestina. Odian la rudeza, el esquematismo, la actitud prepotente y la grosería, pueden ser sexistas y molestarse por la sensibilidad de las mujeres; los ***aventureros***: exploradores, osados y conquistadores, casi siempre sólo en potencia o frustrados; los ***reposantes***: son hombres que se creen a sí mismos guerreros y aspiran a que alguna mujer le sirva de reposo, son fanáticos del fútbol y guerrean con su esposa y sus hijos/as; los ***fantasmas***: liberados de la verdad y sólo cuentan de sí mismos y de su vida mentiras adornadas, quieren aparentar ser triunfadores; los ***perdedores***: son autéticos antihéroes, incapaces al éxito. Muchos resultan simples *buscamadres*; los ***chulos*** o ***padrotes***: que viven, ya sea en sentido directo o figurado de la actividad sexual de sus esposas o amantes, son buscamadres disfrazados de paternalistas; los ***artistas***: no precisamente dedicados a la creación artística, sí desastrosos como administradores de sus vidas, se relacionan afectivamente con personas, preferentemente mujeres para que sean sus cuidadoras, secretarias y trabajadoras domésticas a las que por lo general no les dedican alguna de sus obras; y finalmente, los ***anoparlantes*** o ***coprolálicos***: todo gira y se explica por el factor sexual, al que conciben como algo femenino y muy sucio, las mujeres son sus objetos sexuales. Parecen expertos en erotismo, en realidad le temen tanto como le temen a las mujeres.

Para Marqués (1997)[333], ser varón en la sociedad patriarcal significa, de principio, ser importante, porque las mujeres no lo son; y ser muy importante, porque comunica con lo trascendental, de modo que todo lo importante es definido como masculino. En el núcleo de la construcción social del varón lo fundamental es que el sujeto asuma el valor de serlo. La identificación con el género se da precisamente mediante la asunción o interiorización de esa consigna básica.

En el varón la identidad de género es un espíritu de cuerpo; visto de lado colectivo dicha construcción es una megalomanía o delirio de grandeza; y a través del

[333] *Ob. cit.*

sujeto individual se trata de una adhesión orgullosa perenne. Asumen su importancia/superioridad de *"serlo"* por medio de diferentes procesos: significado del padre en el grupo doméstico; orgullo materno (por dar a luz un varón e incluso un sucesor al padre); trato preferencial sobre las hembras; por el refuerzo sexual de todo lo positivo que realiza; sobre exigido por ser hombre y ser disculpado también; mayor pluralidad y vistosidad de las ocupaciones de ellos (por la familia o personas próximas); sólo sus roles desempeñados se estiman interesantes (por los medios de comunicación); estructuras sobrenaturales como personajes masculinos (Dios, Alá). Funciones que ante el Modelo-Imagen son variables y dependen de factores biográficos personales y circunstancias sociales. Una de las claves del comportamiento de los varones es, que su identidad personal aparece íntimamente ligada a su identidad de género. Generalmente tienen una actitud ofensiva hacia las mujeres.

En resumen, el varón o los hombres desconocen su realidad porque no le han dedicado tiempo a pensar sobre sí mismos; culturizados en el modelo tradicional, la perpetúan, por lo que se mantienen con una visión esencialista acerca de lo que es la feminidad y la masculinidad y por tanto en una posición jerárquica e inmovilizada. Justamente, con los Men´s Studies, se están explorando nuevas visiones de las masculinidades y estudiándolas como una experiencia propia del varón, antes que como paradigma universal (Carabí, 2000)[334]. Al respecto, esta misma autora opina que la evolución del varón es crucial para la transformación de la sociedad, para el sujeto del patriarcado, para el hombre y su construcción de la masculinidad puesto que si no varia, no se alterará casi nada.

¿Cambiarán los hombres su/s masculinidad/es?

En relación a los cambios de los hombres hacia la equidad de género, de acuerdo a Gomáriz (2003)[335] se han planteado distintas tesis las cuales son:

[334] *Ob. cit.*

[335] Gomáriz, Enrique., (2003). "Los hombres: ¿dispuestos a cambiar? ¿No tienen más remedio? ¿Podrán frenar el cambio?", en Ángela Meentzen y Enrique Gomáriz (comps.), *Democracia en género, una respuesta inclusiva,* Fundación Heinrich B. Contribuciones desde América Latina y Europa, No. 18. El Salvados, Centro América. pp. 116-121.

1ª). Sostiene que los hombres ya están cambiando y continuarán haciéndolo, obedece a que de manera individual, los hombres se han dado cuenta que es necesario hacerlo, su interés reside en percatarse de todo lo que ganarían al tener un mejor equilibrio entre las relaciones de género, por ejemplo, una mejor relación con los hijos e hijas, mayor posibilidad de expresar sentimientos y emociones; y mayor esperanza de vida entre otras.

Este autor menciona dos inconvenientes en esta tesis: el primero, que cuando estos cambios son considerados aisladamente, es decir, de forma individual, la desventaja principal que se estima se refiere al poder, pues, difícilmente los hombres están dispuestos a dejar su poder. El segundo, acerca de la importancia de la dimensión pública en la democracia de género, para permitir que los hombres manifiesten sus opiniones abiertamente, asuman y participen. Pese a ello, se considera que esta tesis es la más optimista.

2ª). Sustenta que los hombres en respuesta a diferentes razones no van a tener más alternativa que cambiar. Entre estas razones se encuentran: que los hombres cambiarán por "efecto reflejo"[336], como respuesta del cambio de las mujeres, –efectos relacionales o reflejos– que producirán cambios semejantes en los hombres. Según Gomáriz, considera que estos cambios no han sucedido hasta ahora y no tienen por que suceder en el futuro; sí reconoce que la transformación de las mujeres ha tenido efecto en los hombres en el conjunto social, pese a que la respuesta de la sociedad no ha sido precisamente la de integrarlo; la segunda, que los hombres cambiarán a partir del conflicto de géneros, en el que el conflicto social pueda ser positivo; y por último, plantea que no les va a quedar otra alternativa que cambiar, en respuesta a la normativa, al consenso social en relación a la equidad de género y a la situación económica que los obligará a ello. Es una dimensión coercitiva, planteada por las feministas y hombres pro-feministas. Uno de los representantes de esta postura o tesis, Michael Kimmel (en Gomáriz, 2003:119)[337] afirma que:

[336] El entrecomillado es propio
[337] *Ob. cit.*

"cualquier hombre consciente preferiría el cambio progresivo a que le empujen hacia el cambio por la fuerza".

Las dificultades que presenta esta tesis son: por un lado, da por sentado que la sociedad en general y los hombres en particular, cambiarán cuando sean afectados directamente y en serio, solo así actuarán y terminarán por aceptarlos; por otro, se refiere a los avances en materia normativa, no son claros, aun no se encuentran resueltos de tal manera que haya un verdadero consenso conjunto de la sociedad sobre la necesidad de cambiar la práctica social hacia la equidad de género.

3ª). Fundamentada en la creencia que en efecto los hombres no tienen otra alternativa en la práctica que aceptar el cambio. No obstante, que en la realidad social se han evidenciado otras opciones: actuar en contra del cambio en relación al género, por ejemplo, movimientos en E.U. con resistencia y confrontación; resistencia por los ámbitos religiosos, políticos y los medios masivos de comunicación, sobre todo en los países donde el clima post feminista es más evidente; o bien, asumir un comportamiento disfuncional en el que los hombres muestren un comportamiento violento.

Diversos autores como Gomáriz, Connell, y Kimmel, sostienen que para facilitar el cambio en los hombres se necesita una nueva política que no este dirigida sólo a las mujeres sino al conjunto de la sociedad; también proponen cambios institucionales y legales en los que hombres y mujeres se conciban en la vida pública como iguales.

Como bien expresa un especialista, que *"ha cambiado el mundo de los géneros y que la conciencia de los hombres tiene que responder a los cambios de las mujeres"* (Connell, 2000)[338].

[338] Conferencia impartida por Robert, Connell., PUEG. UNAM. México, D.F. Septiembre, 28 del 2000. Apuntes.

Para finalizar, hemos visto a lo largo del contenido de este bagaje teórico cómo las ciencias sociales han contribuido de una u otra forma, a través de la antropología, la historia, la psicología y el psicoanálisis y la sociología entre otras, para evidenciar que la identidad masculinidad no es "natural", no es una esencia universal e inmutable, sino un constructo de símbolos, significados y conductas que varían con el transcurso del tiempo, de su contexto y de su cultura; y como tal es preciso concebir no sólo una identidad o masculinidad sino múltiples y variadas identidades masculinas.

En el siguiente apartado, se tratara lo concerniente a la identidad étnica en el contexto mexicano y de manera particular, la identidad del grupo étnico náhuatl que es parte del objeto de estudio de esta investigación.

La Identidad Étnica Mexicana

Estamos "nepantla",
en medio del tiempo y espacio;
ubicados en una porción del planeta,
en los tránsitos de la identidad
José Del Val[337]

Las ciencias sociales hasta mediados del siglo XX se dedicaron a crear teorías de modernización y desarrollo que de una u otra manera prescindían, minimizaban o subestimaban el componente étnico de las sociedades. Especialmente, a las etnias indígenas que representaban un obstáculo para el proceso de desarrollo económico nacional.

A partir de las últimas décadas del siglo pasado, se ha reconocido que México junto con otros países de América Latina está conformado por sociedades plurales, múltiples o duales, diferenciadas principalmente por la cultura; en las que los grupos y movimientos indígenas han tomado la palabra y se han hecho escuchar en defensa de sus identidades, de su cultura y sus derechos.

Desde la antropología los grupos étnicos han sido definidos no sólo por el contenido de su cultura, sino también, por el establecimiento de sus fronteras a través de la organización social o red de relaciones en la que los grupos se forman, se definen y se unen, o bien, de manera individual los/las integrantes deciden incluirse o excluirse.

En nuestro país se han propuesto distintos enfoques teóricos así como políticas de Estado para tratar a los grupos indígenas o al "problema indio", éste, para referirse a la existencia de una población aproximada de 12 millones de mexicanos y

[337] En situación "nepantla", cuando los mexicas "dialogaban" con los frailes españoles a principios de la invasión, solicitaban que los comprendieran pues se encontraban en medio entre dos aguas, es decir, entre dos identidades, en Del Val., (2004).

mexicanas diferentes a todas las demás personas, convirtiéndose en un reto y desafío que la nación debía resolver mediante una política del Estado mexicano posrevolucionario. Y, en el que cuyo "problema" se considera como un fenómeno de carácter socio-político, que no se limita sólo a aspectos culturales sino a relaciones sociales y económicas; así como de un proyecto político que discrimina a un grupo subordinado, a los indígenas, quienes enfrentan dominación y opresión (Durand, 1994)[338]. Entre estos enfoques destacan el estructural-funcionalista y el marxista y, en el ámbito del discurso ideológico político, el culturalismo y el populismo:

Enfoque estructural-funcionalista

En México se desarrolló por influencia de la antropología inglesa, representada básicamente por Bronislaw Malinowski y Radcliffe-Brown con su teoría del *continuum* folk urbano. La cual proponía la formación de "tipos ideales" de sociedad, dispuestos en un *continuum* cuyos extremos serían la denominada sociedad folk, idealmente concebida en su estado "primitivo", y la sociedad urbana contraria a la folk y el final de un proceso evolutivo por un lado, emanado de la transición de la sociedad primitiva a la urbana; y, por otro lado, por un proceso espacial como resultado del papel "civilizatorio" de las ciudades en concordancia al espacio rural que las rodea. En este enfoque se plantea un modelo social globalizador en el que las poblaciones indias tienen que integrarse. Pues, como modelos de sociedad que en su contexto cultural, se concebían como un todo de funcionamiento con el fin de mantener la estructura social, es decir, la red de relaciones cohesionantes de los grupos. Sin embargo, la sociedad folk posee un carácter estable y en cierta medida, inmutable, resultando una tendencia al "estancamiento" que únicamente por la influencia urbana se podía acabar; por esta estabilidad e inmutabilidad se sugería que las comunidades indígenas latinoamericanas, especialmente las de México estaban estructuradas como habían sido encontradas hace 500 años, obviamente esto no es así. Ya que, el principio funcionalista de estabilidad no concuerda con el de inercia y estatismo propios de

[338] Durand, Carlos., (1994). Derechos indios en México… derechos pendientes. Universidad Autónoma Chapingo. 1ª. Edición. México. p. 355.

las ciencias naturales, según lo demuestra Gellner (1989 en González, 1997)[339] luego que ciertas actividades tiendan a repetirse un infinito número de veces, en un infinito número de intervalos de tiempo, en tanto sistemas organizados para conservar la estabilidad y equilibrio sociales, garantizando sus condiciones de reproducción. Además, este planteamiento funcionalista desde un principio tuvo problemas para demostrar la existencia y definir el carácter de esas fuerzas que hacen posible esa estabilidad, equilibrio y reproducción en condiciones concretas supuestamente inmutables, buscándose respuestas a través del análisis de tipo culturalista a nivel sincrónico, estudiando comunidades concretas, que serían fundamento para desarrollos comparativos posteriores. En cuanto a la secuencia de las fases de cambio planteadas por el *continuum* folk urbano, si algunos elementos de la cultura permanecían después de la supuesta transformación era porque continuaban "respondiendo" a algunas necesidades, aunque los significados originales no fueran precisamente los mismos (González, 1997)[340].

Este enfoque no concibe que la "cuestión étnica" sea un conflicto interclasista, sino más bien un producto de "remanentes sociales", que deben incorporarse como una estructura más del sistema para que desempeñen su función. Además, manifiesta que los/as indígenas pueden gozar de la misma movilidad social que todo el conjunto social. De modo que diferentes pueblos establecen relaciones económicas y sociales específicas entre sí dentro del marco de espacio sociales y políticos más amplios, por ejemplo sistemas de mercados, modos de producción, estados territoriales, etc., y en la que dicha interacción crea respuestas culturales concretas en todos los casos (Durand, 1994)[341] y (Stavenhagen, 1979)[342].

Se le crítica entre otras cosas que tiene una gran limitante, la ausencia de una visión histórica: diacrónica y sincrónica de las estructuras sociales; además, en relación a los ritmos de cambios, éstos no eran tan rápidos como se les suponía en las

[339] González, Joaquín., (1997). Contenidos sociológicos y política indigenista en México. (1920-1980). Cuadernos de Trabajo. Instituto de Investigaciones Histórico-Sociales. Universidad Veracruzana. Jalapa, Ver. p. 45.
[340] *Ob. cit.*
[341] *Ob. cit.*
[342] Stavenhagen, Rodolfo., (1979) [1990]. Problemas étnicos y campesinos. 1ª. Edición. Instituto Nacional Indigenista. México, D.F. p. 198.

condiciones específicas en que sucedían; o bien, los cambios en las estructuras sociales pueden manifestarse en una situación inversa, esto quiere decir, que detrás de la supuesta o aparente modernización continuaría marchando la lógica de comportamiento de las antiguas estructuras, con todas las implicaciones sociales, económicas y políticas; así por ejemplo, en los sistemas de caciquismo locales en el ámbito rural, los caciques utilizan medios más modernos y eficientes para ejercer sus funciones, sin que esto implique que la relación de supeditación propias del cacicazgo desaparezca (González, 1997)[343].

Enfoque marxista o clasista

La incorporación del marxismo a la antropología cobra fuerza en México hacia finales de la década de los sesenta, aporta nuevos elementos para la discusión del problema indígena, pese que no siempre lo hizo directamente. Atacó enérgicamente a las escuelas culturalistas, funcionalistas y estructuralistas, así como a la antropología al servicio del colonialismo y al desarrollo del capitalismo (Pérez, 1991)[344].

Sostiene fundamentalmente el problema de la lucha de clases, como resultado de las relaciones de explotación económica en las que han estado sometidas las comunidades indígenas desde hace siglos por las clases dominantes de la sociedad nacional; quienes las consideran un obstáculo a la integración clasista de la sociedad. Estas comunidades son las más explotadas por su situación de clase, es decir, con respecto a los medios de producción, es más aguda precisamente porque son indígenas y porque son oprimidos/as culturalmente. Y, ofrece para solucionar el atraso y la pobreza de las comunidades indígenas, su inmediata proletarización, incorporarlos a las filas del proletariado nacional.

[343] *Ob. cit.*
[344] Pérez, Lorena., (1991). "Reflexiones sobre el estudio de la identidad étnica y la identidad nacional", en Arturo Warman y Arturo Argueta (coords), *Nuevos enfoques para el estudio de las etnias indígenas en México*. 1ª. Edición. CEIICH. UNAM y Miguel Ángel Porrúa Grupo Editorial. México, D.F. pp. 317-367.

Así también, se crearon las "regiones de refugio", definidas por Aguirre Beltrán (1967 en González, 1997:18)[345] como:

> […] la comunidad indígena forma parte de una región económica, social y política, en la que la ciudad mestiza, que llamamos metrópoli, ejerce una acción preponderante y recibe a su vez las influencias de las comunidades indígenas de la región. Sería imposible el desarrollo aislado de una comunidad si no se desarrolla, al mismo tiempo, toda la zona a la que pertenece. Por eso nuestra acción creemos que debe ser regional.

En las que se suponía cierta estabilidad del complejo social de relaciones coloniales creadas desde los siglos XVI y XVIII y, un equilibrio de las condiciones entre los grupos "ladinos" e indígenas. Fundadas no sólo por crear un determinando tipo de sociedad sino también en una forma económica muy particular, a la que los marxista la criticaron y llamaron "modo de producción colonial"; provocaron más tarde, sin que se percataran las autoridades indigenistas, que el rompimiento de las relaciones de explotación en las "regiones de refugio" se parecían más a una relación de castas y de clases sociales. Demostrándose que no sólo los campesinos indígenas perdían su identidad fuera de la comunidad sino también su tierra, convirtiéndose, en el mejor de los casos, en proletariados de los centros urbanos.

Un crítico a este enfoque o corriente ha sido Guillermo Bonfil (1982 en Durand, 1994)[346], definiéndola como "economicista" o clasista, con un carácter eurocéntrico-occidental ya que sus criterios únicamente pueden ser factibles bajo esta óptica y no la india. Esto, debido a que en el marxismo la etnicidad y las relaciones étnicas no son fácilmente tratadas en el marco del materialismo histórico. También, se le crítica por su modelo riguroso, en no concebir y reconocer el perfil heterogéneo de toda sociedad y esclarecer las relaciones de poder y acumulación.

Desde este enfoque y con el afán de disentir lo que sostenía los funcionalistas estructuralistas, retomo lo que replantea el Consejo Latinoamericano de Apoyo a las Luchas Indígenas (CLALI), afirma que los sistemas étnicos por ser entidades históricas, son a la vez fenómenos siempre contemporáneos, son históricos-contemporáneos a los complejos sociales a los que se inserta. Por lo que las etnias no son "anteriores" a

[345] *Ob. cit.*
[346] *Ob. cit.*

las estructuras socioeconómicas, políticas y culturales en las que se circunscriben; también, que encuentran como principal fuente de sus reivindicaciones en las condiciones y relaciones presentes que la sujetan (Durand, 1994)[347].

Enfoque culturalista

Se caracteriza por acentuar aspectos o rasgos de índole cultural de los grupos indígenas, como el vestido, la lengua, los usos y costumbres, etc. Y, generalmente los diferencia con la cultura dominante o mestiza, también nombrada cultura nacional. Pero, no considera la participación indígena en las relaciones de clase en la sociedad en la que se encuentran inmersos.

Este enfoque asienta que el atraso económico de las comunidades indígenas es el resultado de factores inherentes a las propias culturas indígenas, tradicionales por ejemplo, sus prácticas agrícolas ancestrales, el uso predominante de la lengua que obstaculiza que se comuniquen con la sociedad nacional, entre otras. Refiriéndose este "atraso" en relación con cierto tipo de desarrollo, a la de la cultura moderna (Stavenhagen, 1979)[348] y (Durand, 1994)[349].

Se propone un cambio cultural o *aculturación*[350] de los grupos indígenas a la cultura dominante, es decir, la incorporación o integración de los/las indígenas a las hormas de la cultura nacional. Sin embargo, dicha aculturación para los/as indígenas significa una desculturación[351] o pérdida en función de su propia cultura. Tratándose de fomentar una sola cultura nacional homogénea, la mestiza, con la cual se lograría el progreso de la nación, especialmente por medio de la educación, castellanizándolos o alfabetizándolos. Así, posteriormente surge la idea de la

[347] *Ob. cit.*
[348] *Ob. cit.*
[349] *Ob. cit.*
[350] Las cursivas son propias
[351] Stavenhagen también utiliza el término desculturización refiriéndose a la progresiva desaparición de las culturas indígenas,

educación bilingüe en la que se enseñaba las primeras letras en lengua materna y una vez dominadas se proseguía a la instrucción del español como segunda lengua.

Uno de los principales obstáculos de este enfoque fue el no adaptarse a las características y necesidades propias de los grupos y comunidades indígenas; por lo que la educación que se proponía e imponía no correspondía al contexto cultural. Otro obstáculo, se planeaban entre otras cosas, proyectos y/o políticas para su "desarrollo" sin hacerlos partícipes en dichos procesos como agentes activos o sujetos de su propio desarrollo, con capacidades para crear y recrear su cultura y espacios; de tal manera que las culturas indígenas han sido descritas, interpretadas, comprendidas por científicos/as, académicos/as, agentes del desarrollo, promotores/as, etc., muchas veces empeñados/as a "transformar" y "mejorar" a estas sociedades y culturas.

También, una limitante que sugiere Stavenhagen (1979)[352] a este enfoque es, que si bien puede explicar la permanencia de los rasgos característicos de una etnia a lo largo del tiempo, no revela su origen, ni su variabilidad ni tampoco su dinámica del cambio étnico.

Enfoque Populismo

Más que teoría científica, este enfoque es considerado como discurso ideológico y proyecto sociopolítico de Estado. En México sus antecedentes se ubican en el marco de la antropología boasiana, a finales del siglo XIX y su máxima expresión procede de la coyuntura cardenista (1936-1940).

En opinión de Durand (1994)[353], se caracteriza por estar mal organizado, poco disciplinado, su ideología es imprecisa y se opone al orden establecido; es generalmente conciliatorio, busca la unidad nacional y se enfrenta a la lucha de clases, en el sentido marxista; además, se interesa en el fomento de "pactos" o compromisos sociales. Por su inconsistencia ideológica su poder se corrompe y aburguesa a los

[352] *Ob. cit.*
[353] *Ob. cit*

movimientos populistas. Y, su teoría económica es la del cooperativismo que difiere del comunitario; se encara a la desigualdad social y económica, pero acepta las promovidas por las instituciones en las que organiza su electorado, etc.

Al populismo también se le ha definido como "etnopopulismo" e "indigenismo", según López y Rivas (en Durand, 1994)[354].

Etnopopulismo

Sustenta que los grupos étnicos mantienen un proyecto sociopolítico distinto de las clases dominantes como de las clases explotadas. De manera que su proyecto puede realizarse paralela e independientemente de estas clases en pugna. Su tendencia se enfoca al papel del Estado como impulsor para la ejecución de un proyecto etnicista, siempre y cuando se modifiquen los errores y actitudes que caracterizan la política étnica estatal. Bajo este contexto la "cuestión étnica" y la clasista son de distinto orden y significado, lo cual es factible la lucha por la autodeterminación y autonomía de las poblaciones indígenas, en una adaptación distinta a la lucha de clases.

Díaz Polanco (1991:99)[355] menciona que a mediados de los años sesentas, el Estado responde con el discurso y práctica de:

> El etnopopulismo de renovado carácter indigenista, a la medida de los nuevos retos para proseguir con los métodos etnófagos. Por lo que se puede decir que el etnopopulismo, echando mano de los tópicos etnicistas, corresponde a la *fase superior de la etnofagía*[356].

En la que la etnofagia es un proceso global mediante el cual la cultura de la dominación trata de engullir a las múltiples culturas populares a los patrones nacionales, entre éstas a las comunidades étnicas, con el fin de su disolución gradual.

---

[354] *Ob. cit*
[355] Díaz, Héctor., (1991). Autonomía Regional. La autodeterminación de los pueblos Indios. 1ª. Edición. Siglo veintiuno editores, S. A. en coedición con el CEIICH, UNAM. México, D.F. p. 248.
[356] Las cursivas son del autor

El CLALI por su parte, concibe al etnopopulismo como una concepción "neoindigenista" (Aguilera, 1987:8 en Durand, 1994)[357].

Indigenismo

El indigenismo, es un concepto conocido tanto a nivel nacional como continental; y, forma parte del etno-populismo y del discurso hegemónico del bloque en el poder o aparato ideológico del Estado. Su base radica en incorporar a las poblaciones indígenas al proyecto capitalista o proyecto "mayor". Sus políticas, de una u otra forma reproducen el sistema dominante, manteniendo la relación colonial en todos sus aspectos, reproduciendo la occidentalización de los pueblos indios (Chantal, 1988 en Durand, 1994)[358]. Fue definido por primera vez por el antropólogo Manuel Gamio en 1917 en la Secretaría de Fomento, propuso incorporar a los indígenas a la nacionalidad mexicana; planteaba, que debido al aislamiento geográfico y cultural los pueblos indígenas estaban atrasados económicamente, como se puede apreciar en la siguiente cita:

> El indio –señala– tiene iguales aptitudes para el progreso que el blanco; no es ni superior ni inferior a él. Sucede que determinados antecedentes históricos y espacialísimas condiciones sociales, biológicas, geográficas, etcétera, del medio que vive lo han hecho bastante inepto para recibir y asimilar la cultura europea (Villa, 1976:191-192)[359].

Aparte, sostenía que para asignarle cierta civilización o cultura a una persona o a agrupación se le debía proporcionarle educación y el medio propio a la cultura que se trata de transmitir. Uno de sus oponentes fue José Vasconcelos, quien rechazó la enseñanza de las lenguas indígenas y a cualquier intentó de educación bajo el argumento "primero son mexicanos y luego indios".

Más tarde, quiénes iniciaron esta labor indigenista fueron los antropólogos Gonzalo Aguirre Beltrán, en el Primer Congreso Indigenista Interamericano, celebrado

[357] *Ob. cit*
[358] *Ob. cit.*
[359] Villa, Manuel., (1976), "La obra de Manuel Gamio en la historia de la investigación social en México", en Jorge Martínez (comp.). *La investigación social de campo en México*. Instituto de Investigaciones Sociales. UNAM. 1ª. Edición. México. pp. 191-192.

en Pate, Michoacán, Méx., en 1940, postulando integrar a los indígenas a la sociedad nacional conservando sus orígenes culturales, o sea, *"una integración de los indios a la sociedad nacional, realizada respetando los valores de sus culturas y su dignidad de hombres"* (Díaz, 1991)[360]. Después, con Alfonso Caso y el entonces Instituto Nacional Indigenista (INI), se desarrolla esta política de cambio social de las comunidades indígenas, promoviendo su desarrollo socioeconómico. Uno de los logros más significativos de esta tarea fue la educación. Sin embargo, en esta ideología y política de Estado se permeaba un tinte racista; su interés y objetivo fue integrarlas al proyecto nacional, homogeneizándolas e ignorando la diversidad de etnias existentes en el país y, desconociendo su propia cultura, su política, sus relaciones y modos de producción, etc., haciéndolas eficientes y acordes al crecimiento capitalista.

El indigenismo en México es un sistema de concepciones y acciones permanentes que el Estado a desarrollado y mantenido para instituir un vínculo particular con los grupos diferenciados racial y culturalmente de la sociedad nacional, como producto del proceso histórico y que, también muestran una desigualdad económica (De Val, 2004)[361]. Fue una de las facetas ideológicas de esta política; la otra faceta, fue la mestizofilia, que aspira la *"construcción de la identidad nacional sobre la base del mestizaje, de la "<<mezcla de sangres>>"* (Gall, 2003:15)[362]. Ambas, pretendían integrar a los indios al mundo mestizo, su unificación étnica y cultural de alcances nacionales. Sin embargo, con el proceso del mestizaje no sólo se integrarían –con la renuncia de sus propias identidades– a los indígenas, sino también a los criollos e inmigrantes extranjeros con el fin de que asumieran una identidad mestiza propia de los/las mexicanos/as. Cuya tendencia es homogeneizante y, su intención acabar con la pluralidad étnica. En opinión de Florescano (1999)[363], la definición de mestizo como síntesis de lo mexicano fue una de las invenciones más logradas de la ideología que se edificó en el Porfiriato.

[360] O*b. cit.*
[361] *Ob. cit.*
[362] Gall, Olivia., (2003). "Racismo y sexismo en la historia y el presente de México", en *Revista México Indígena*. Nueva Época, vol. 2, núm. 5, septiembre. Publicación trimestral de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI). México. Gobierno de la República, p. 15-22.
[363] Florescano, Enrique., (1999) [1997]. Etnia, Estado y Nación. Ensayo sobre las identidades colectivas en México. 1ª. Edición Nuevo Siglo Aguilar. México, D.F. p. 512.

Cabe mencionar que no sólo se emprendió esta política o proceso integracionista o de asimilación en el indigenismo, existieron tales como la corporativista, la segregacionista, la de exclusión y redención entre otras. Todas en general, esperaban de una u otra forma que las culturas indígenas al asimilarse o modernizarse tenderían a desaparecer o fusionarse a la sociedad nacional.

Por otro parte, en los últimos veinte años del siglo XX se han propuesto otros enfoques distintos como son el indianista y el "civilizacional". En el primero, lo indio se plantea como una categoría que identifica y otorga unidad a este sector explotado de la sociedad y, en el cual señala la lucha contra el colonialismo. El segundo, se enmarca como discurso indianista y cuya ideología es comunitaria, se centra en el análisis de la comunidad en la que los humanos/as se relacionan con la naturaleza y la sociedad. Sus proyectos y planteamientos se presentan antioccidentales, anticapitalistas y antisocialistas. (Stavenhagen, 2000) [364] y (Durand, 1994) [365]. No obstante, recientemente en México y América Latina han resurgido organizaciones y nuevas identidades indígenas que rechazan la asimilación, reafirman sus raíces y reclaman sus derechos.

Identidades étnicas

El término de identidad señalan Brancato (2000) [366] y (Pérez, 1991) [367], generalmente es tratado en relación con la etnicidad o con los grupos étnicos. Lo cual también lo confirma Díaz (1995)[368], al decir que la definición siempre es étnica o cultural, aunque la étnica es tanto más evidente cuanto más multicultural el contexto social. Desde este punto de vista, entonces, las "*identidades étnicas*"[369] se aplican

[364] Stavenhagen, Rodolfo., (2000). Conflictos étnicos y estado nacional. Universidad Nacional Autónoma de México y Ed. Siglo XXI Editores. 1ª. Edición. México, D.F. p. 408.
[365] *Ob. cit.*
[366] Brancato, Sabrina., (2000), "Masculinidad y etnicidad: las representaciones racistas y el mito del violador negro". en Marta Segarra y Ángeles Carabí (eds.), *Nuevas Masculinidades*. 1ª. Edición. Icaria Editorial, S.A. Barcelona, España. pp. 103-120.
[367] *Ob. cit.*
[368] Díaz, Paola., (1995). Antropología y los estudios de la mujer. Fundación de Vida Rural. Dolores Valdés de Covarrubias de la Universidad Católica de Chile. p. 31.
[369] Las cursivas son propias

básicamente desde adentro, son usadas para definir quién es uno/a y cuál es el grupo al que pertenece. Al aplicar una categoría étnica para definir a otro/a, siempre es útil para definirse a uno/a mismo/a e implica definir la posición que uno/a tiene frente a esa persona y su relación que establecerá con ella; al mismo tiempo se marca una frontera y una distinción y se clasifica a las personas, y a uno/a mismo/a en diferentes categorías (Navarrete, 2004)[370]. Pero, no sólo desde adentro, pues Pérez menciona que dependiendo de los límites entre el adentro y el afuera de la adscripción y de los intereses e intenciones con los que se hayan establecido esos límites, es posible que existan diferentes tipos o niveles de identidad en los que participan los/as sujetos sociales, por ello encontramos personas y grupos que participan de disímiles formas de identidad simultánea.

Otra forma de presentar a los grupos étnicos es *"<<como categorías de adscripción e identificación que son utilizadas por los actores mismos, y tienen, por lo tanto, la característica de organizar la interacción entre los individuos>>"* (Barth, 1976:10-11 en Díaz, 1995:14)[371]. Es decir, los y las sujetos crean, eligen o afirman rasgos o marcas de identificación mediante una reelaboración simbólica que da pie a agruparse como unidad para identificarse o actuar sobre un conjunto de elementos culturales que creen propios y a su vez les permiten distinguirse como diferentes a otro/a.

Dichas categorías se utilizan justamente para definir la identidad o identidades, ya que cada persona puede tener múltiples identidades, es decir, ninguna persona o grupo se define nunca de una sola manera, ni tiene una identidad única, por lo cual no hay identidades auténticas. No obstante, generalmente éstas se aplican desde fuera para clasificar a los que pertenecen a grupos distintos que uno/a, o bien, para agrupar a distintos grupos étnicos en un grupo más amplio; también definen las relaciones entre diferentes grupos ya constituidos. Como es el caso de algunos de los grupos étnicos indígenas que resienten que se les llame "indios", por lo que prefieren identificarse y ser identificados con sus nombres étnicos locales originales. Realmente,

[370] Navarrete, Federico., (2004). Las relaciones inter-étnicas en México. Nueva Época, Vol. Núm. 5. UNAM. p. 113.
[371] *Ob. cit.*

el término indio devino en el de indígena, a partir de la política indigenista, se asume con el fin de separar la forma peyorativa que contiene la palabra 'indio'. Término introducido como una nueva categoría étnica por parte de los españoles para la población originaria de México y toda América, el "Nuevo Mundo", a los que se les llamó en principio *"naturales"*, pues antes de la invasión española no había indios sino pueblos particularmente identificados (Bonfil, 1990)[372]; categoría usada para referirse a seres infieles e inferiores que debían evangelizarse y dominarse; desde entonces indio-español fueron categorías inseparables y recíprocamente excluyentes, que establecían relaciones inter-étnicas de dominación-explotación. Por ello, que la categoría étnica de indio, en la mayoría de los casos contenga un significado negativo. De hecho, desde la conquista se insistió que el indio, el 'colonizado' negara su propia cultura y acogiera la de los vencedores o conquistadores, la de los europeos blancos y cristianos.

De manera que la identidad no se da sin la *otredad*[373], es decir, ningún grupo de personas se autopercibe y se autodefine sin oposición al modo de cómo percibe y define a otro grupo de personas, que estima diferente de sí. En este sentido, la identidad no es un absoluto previamente establecido por el origen y la pertenencia estrictamente étnica, situado más allá de la conciencia y la voluntad de las personas; sino:

> Más bien, es una realidad social marcada por profundos imperativos: el territorial, el económico, el de clase, el político, el institucional, el de la re-creación y re-elaboración constantes de la memoria e historia grupales, así como el de la asunción de la propia cultura (Barth, 1976 en Gall, 2004:224)[374].

O bien, como lo expone Richard Jenkins -apoyándose en Mead, Goffman y Barth- cuando apunta sobre la identidad social, nombrando la "interna y externa dialéctica de identificación", a la constitución de la identidad que combina simultáneamente la autodefinición de una persona con las definiciones hechas por otros/as de esta misma persona. En relación a la pertenencia de una persona a un

[372] *Ob. cit.*
[373] Las cursivas son propias
[374] Gall, Olivia., (2004). Identidad, exclusión y racismo: reflexiones teóricas y sobre México. Instituto de Investigaciones Sociales. Revista Mexicana de Sociología, Año 66, No. 2, Abril-Junio. México, D.F. pp. 221-259.

grupo étnico suma a estas definiciones internas y externas otra, una intermedia, conformada por los referentes culturales comunes, intra-étnicos. De modo que, un/a individuo/a perteneciente a un grupo étnico tiene al menos tres niveles de identificación: el *individual*, es decir, a su persona; el *colectivo*, interno al grupo; y, el *colectivo*, representado por las categorizaciones externas (en Ariel De Vidas, 2007)[375]. Mientras que, las *identidades culturales o colectivas*[376], se conforman por elementos culturales: una forma de vestir, una forma de pensar, de comer y actuar entre otras. Estas identidades pueden ser voluntarias, adscriptas u obligatorias, por ejemplo, los nacidos en un grupo étnico.

La identidad colectiva se refiere a una conciencia compartida por cierto número de personas que se reconocen entre sí como semejantes y, a la vez diferentes de otros/as individuos/as (Piqueras, 2002)[377]. Se conciben como integrantes de una misma colectividad o un *nosotros* a través de dos dinámicas, -en opinión de este autor- unas, *endógenas*, la producción de una compleja red de relaciones internas de cada colectividad o "endogrupo", que pueden ser de afinidad, cooperación y complementariedad, o bien, de conflicto o antagonismo, jerárquicas o desiguales. De modo, que es un proceso que esta sujeto a relaciones de poder y, por ende a tensiones y conflictos. Las otras, exógenas, son las redes de relaciones de cada grupo, colectividad o sociedad con otros grupos, sociedades, etc.

Toda identidad colectiva alberga o exhibe un conjunto de rasgos distintivos que son consensuados e incluso naturalizados por al menos una buena parte de sus integrantes que la sustentan, al aceptarlos en mayor o menor grado como comunes a todos/as ellos/as y al menos parcialmente diferentes a los/as demás. Mantiene cohesionado al grupo, concibe relaciones de diferente tipo y logra cierta autopresentación acorde frente al mundo exterior a través de una versión dominante

[375] Ariel De Vidas, Anath., (2007). <<La identidad étnica no corresponde necesariamente a la reivindicación indígena. Expresiones identitarias de los teenek y nahuas en la Huasteca veracruzana>>, *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, BAC, mis en ligne le 1 février 2007, référence du 17 août 2007, disponible sur: http://nuevomundo.revues.org/document3344.html. [Consulta: agosto 17, 2007].
[376] *Ibidem.*
[377] Piqueras, Andrés., (2002). "La identidad", en Isabel de la Cruz (coord.), *Introducción a la antropología para la intervención social*. Edita Tirant lo Blanch. Valencia, España. pp. 37-83.

o hegemónica de todas las posibles expresiones identitarias en su seno (Piqueras, 2002.)[378].

Cuando una identidad colectiva sirve para definir una comunidad política, se le llama "*identidad étnica*", entendiendo como étnico, de acuerdo a su raíz griega *ethnos*, pueblo. Identidades que son subjetivas y emocionales, como las identidades culturales, pero se manifiestan también a nivel grupal o colectivo haciéndose visibles y efectivas. Aunque éstas sean subjetivas, también contienen una realidad objetiva, como son los símbolos, objetos, rituales y discursos por ejemplo, que, los definen, los manifiestan y los actualizan (Navarrete, 2004)[379].

De la misma manera, Stavenhagen (2000)[380] propone que para identificar a los grupos étnicos se pueden clasificar para fines prácticos en dos categorías o criterios:

1ª) Las objetivas, que aluden a los atributos de un grupo, como son el idioma, la raza, la religión, la lengua o concentración territorial y organización social; independientes de la voluntad del individuo, ya que lo adscriben a su grupo al momento de nacer o mediante el proceso de socialización. Criterio útil para identificar a un grupo como tal e indicar la pertenencia individual y colectiva al grupo. En ocasiones, la identidad étnica se fortalece con rasgos biológicos o raciales que pueden ser reales o supuestos, aunque éste no es siempre el caso, según Stavenhagen (1979)[381]; y

2ª) Las subjetivas, se refieren a los procesos psicológicos, afectivos, mentales y emocionales del individuo/a, por ejemplo, los conocimientos, la voluntad, los afectos o decisiones; por los cuales personas particulares o específicas se identifican con una cultura o un grupo étnico, asumiendo una identidad étnica personal y orientando sus acciones y comportamientos como integrantes de dicho grupo; por ello son tanto el resultado de una interacción individual como por el grupo en el que se nace o en el que se cría. Cuando estos elementos

[378] *Ob. cit.*
[379] *Ob. cit.*
[380] *Ob. cit.*
[381] *Ob. cit.*

esenciales individuales se comparten por muchos/as frecuentemente se crea lo que se llama "conciencia colectiva".

Por lo cual los atributos o elementos objetivos deben tener algún sentido o significado para el grupo, y éstos reconocerse como tales por otros; son decisivos para guiar y ordenar el comportamiento evolutivo de los y las que comparten estos atributos; así también los elementos subjetivos de identidad étnica son básicos para la existencia y definición de una etnia. De manera que:

> Sólo cuando existen, creencias, sentimientos y motivaciones subjetivas (es decir, mantenidos de modo individual) acerca del significado de los atributos objetivos, la identidad étnica se despierta e interviene en la acción colectiva (Stavenhagen, 2000:10-11)[382].

Este mismo autor llama a los grupos étnicos como:

> […] colectividades determinadas históricamente que tienen características tanto objetivas como subjetivas, es decir, sus miembros reconocen y comparte rasgos comunes tales como la lengua, cultura o religión, así como los sentidos de pertenencia (Stavenhagen, 2000:11)[383].

Bajo este contexto, se entiende como *cultura* a un conjunto de <<rasgos>> que conforman un todo integrado y funcional (Linton, 1942 en Díaz, 1995)[384]. De manera que a este conjunto de rasgos, símbolos y relaciones que conforman las culturas indígenas se finca en una matriz civilizatoria diferenciada con gran capacidad de asimilación y transformación (Del Val, 2004)[385].

La cultura forma parte un complejo de elementos distintivos de cualquier etnia (religión, territorio, lengua, etc.), también representa aspectos materiales del grupo como artefactos culturales, sistemas de valor, símbolos y significados, costumbres, normas, convenciones, que comparten los/as integrantes de una etnia y que distinguen a los/as "propios/as" de los/as "extraños/as". Al respecto, Pierre Bourdieu (en García, 2004)[386] compara entre sociedad y cultura, mostrando que la sociedad

[382] *Ob. cit.*
[383] *Ob. cit.*
[384] *Ob. cit.*
[385] *Ob. cit.*
[386] García, Néstor., (2004). Diferentes, desiguales y desconectados. Mapas de la interculturalidad. Ed. Gedisa, S.A., Barcelona, España. p. 223.

esta estructurada con dos tipos de relaciones: las de *fuerza*, correspondientes al valor de uso y de cambio, las que tienen que ver –no sólo– con la base material de la vida social; y, dentro de ellas, entrelazadas, se encuentran las relaciones de *sentido*, es decir, las que se refieren a los procesos de significación, del sentido, que constituyen la cultura y que organizan la vida social; y a partir de ello, se dice que la cultura abarca el conjunto de los procesos sociales de *significación* o de manera más compleja, la cultura comprende el conjunto de procesos sociales de producción, circulación y consumo de la significación de la vida social.

Otros elementos de la cultura que Stavenhagen hace alusión son: al proceso colectivo de creación y recreación; a la herencia acumulada de generaciones precedentes; y al conjunto de elementos dinámicos que pueden ser transferidos, rechazados, aceptados o reinterpretados por otros grupos distintos. La cultura precisa la forma de vida de un grupo étnico, de modo que no es posible identificarlo sin ella. De igual forma, sus cambios culturales condicionan su identidad y viabilidad.

En cuanto a la diversidad cultural existente en los distintos países, La Declaración Universal de la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO) en las conclusiones de diversas conferencias[387] realizadas sobre las políticas culturales reafirman:

> Que la cultura debe ser considerada como el conjunto de los rasgos distintivos espirituales y materiales, intelectuales y afectivos que caracterizan a una sociedad o a un grupo social y que abarca, además de las artes y las letras, los modos de vida, las maneras de vivir juntos, los sistemas de valores, las tradiciones y las creencias (Velásquez y Correa, 2004:4)[388].

Asimismo, como principio declara en el apartado Identidad, Diversidad y Pluralismo, en su Art. 1, que: *"la cultura adquiere formas diversas a través del tiempo*

[387] Conferencia Mundial sobre las Políticas Culturales (MUNDIA CULT, México. 1982), de la Comisión Mundial de la Cultura y Desarrollo (Nuestra Diversidad Creativa, 1995) y de la Conferencia Intergubernamental sobre Políticas Culturales para el Desarrollo (Estocolmo, 1998). p. 4.
[388] Velásquez, Elisa y Ethelh Correa. 2004. Presentación. http://www.antropologia.inah.gob.-mx/pdf/pdf_diario/oct_04/unesco.pdf. [Consulta: abril, 2007].

y del espacio, diversidad que se manifiesta en la originalidad y pluralidad de las identidades que caracterizan los grupos y las sociedades […]" (Ibíd.:5)[389].

Entonces, las etnias son grupos culturales fundados en estructuras sociales (instituciones y relaciones sociales como las familiares, económicas, políticas y religiosas); en concreto, para Guillermo Bonfil (1991:123)[390] esta identidad étnica: *"[…] se construye a partir de la relación de exclusividad que establece un grupo social delimitado con un patrimonio cultural (que incluye recursos naturales y bienes materiales también) que considera propios".* Propone, mirar un grupo étnico como un conjunto estable de individuos/as, que crean entre sí relaciones de identidad social al asumirse como una unidad política, ya sea real o virtual, presente o pasada, con derecho exclusivo al control de un universo de componentes culturales que se estiman propios. Sin dejar de comprender que estos componentes o características del grupo son parte de la situación en un determinado momento histórico (Bonfil, 1986 en Pérez, 1991)[391]. Por ejemplo, en México alrededor del 10% de la población del país, aproximadamente 12 millones de personas se reconocen como indígenas, por su forma de vestir, sus textiles, sus fiestas, sus artesanías, sus costumbres, sus tradiciones y, principalmente por su lengua, como un elemento cultural, es el criterio que generalmente se acepta como decisivo para postular la existencia de una cultura diferente o la de un pueblo indígena. Además, supone otras condiciones como una conciencia de identidad de historia y destino compartidos; así como esquemas de representación políticas comunes. Sin embargo, el carácter de hablante de la lengua y el carácter de indígena, remiten a categorías diferentes, que pueden ser usadas como complementarias y no necesariamente incluir una en la otra, como parece ser la tendencia dominante entre los que infieren "lo indio"[392] del ejercicio de la lengua (Salcedo del Moral, 2008)[393].

[389] *Ibídem.*
[390] Bonfil, Guillermo., (1991). "Las culturas Indias como proyecto civilizatorio", en Arturo Warman y Arturo Argueta (coords), *Nuevos enfoques para el estudio de las etnias indígenas en México.* 1ª. Edición. CEIICH. UNAM y Miguel Ángel Porrúa Grupo Editorial. México, D.F. pp. 121-192.
[391] *Ob. cit.*
[392] Entrecomillado del autor
[393] Salcedo del Moral, Víctor., (2008). "Lenguas maternas en Puebla", en *Revista Momento en el vértice de Puebla*, año XXII, núm 1151, Ed. Alatriste S.A. de C.V., Puebla, Pue. pp. 42-43.

Aparte, existen otros aspectos que se refieren a la noción de identidad, casi de forma instantánea, como son las condiciones económicas y políticas que enfrentan los grupos culturalmente diferenciados del país y las tradiciones, aunque éstas se modifiquen con el tiempo, ya sea eliminándolas o apropiándose de elementos de otra cultura (Del Val, 2004)[394]. No obstante, que el término de indio o grupos indígenas indica fundamentalmente una categoría cultural y socioeconómica. Por ello, que la palabra "indio" se ha hecho virtualmente sinónimo de "pobre", "marginado" e "inferior". Así también, las culturas indígenas y populares se ligan con el atraso y con la ignorancia, en tanto que la cultura occidental de las élites se asocia con el progreso, la educación y la riqueza. De manera, que las identidades étnicas, en otros casos, también fueron sustituidas por las de clase (Navarrete, 2004)[395] y (Florescano 1999)[396]. Al respecto, Stavenhagen (1990)[397] considera que existen elementos culturales que rebasan cualquier posición de clase, como es el de las culturas étnicas y de las culturas nacionales. Otro especialista argumenta que la más actual de las elaboraciones permite comprender que etnia y clase no constituyen categorías encontradas, ya que no es posible entender la naturaleza sociocultural y el comportamiento político de las etnias, sin tomar en cuenta la matriz socioeconómica y la estructura clasista en la que se desenrollan. Por tanto, lo étnico no es independiente o ajeno a la estructura de clase, ni las clases deben tratarse sin estimar la *dimensión sociocultural*[398] especialmente cuando ésta da lugar a consistentes sistemas de identidad (Díaz Polanco 1991)[399].

También, Lagarde y Cazés (1981)[400] argumentan que las relaciones sociales capitalistas en el seno de los grupos étnicos se caracterizan por ser expresión de la síntesis orgánica de formas capitalistas y precapitalistas, alcanzada a través de la subsunción de las relaciones precapitalistas a las relaciones capitalistas fundamentales;

---

394 *Ob. cit.*
395 *Ob. cit.*
396 *Ob. cit.*
397 *Ob. cit.*
398 Cursivas del autor.
399 *Ob. cit.*
400 Lagarde Marcela y Daniel Cazés., (1981). Proletarización de un grupo étnico mexicano: notas metodológicas. Investigación, Segunda parte, Puebla, México. pp. 161-177. [En línea]: http://148.206.53.230/revistasuam/dialectica/include/getdoc.php?id=293&article=312&mode=pdf [Consulta: mayo 18, 2009].

subsunción que se traduce en la refuncionalización, desaparición o transformación de las formas precapitalistas en función del capital. De modo, que este complejo de relaciones, circunscrito en territorios determinados, genera las contradicciones de clase que se manifiestan en la opresión étnica, dando lugar a culturas particulares que son expresiones concretas de la hegemonía burguesa; en ellas prevalecen formas de organización social y política tradicionales, sin reconocimiento jurídico, estrechamente ligadas a la propiedad de la tierra, a la organización del trabajo, al parentesco, a la religiosidad y a las diversas iglesias. Estas formas precapitalistas han sido subsumidas por el capital y hoy ocupan principalmente el espacio de la reproducción de la fuerza de trabajo.

Por otro lado, la etnicidad es un principio de organización; referida a la naturaleza y características de los grupos étnicos y sus integrantes. Es la conciencia de pertenencia a un pueblo que posee una cultura propia y particular, llamada conciencia de la *diferencia* y ésta no es excluyente de una conciencia más extensa expresada por medio de la indianidad o conciencia de identificación en la *desigualdad.* La primera, se basa en el ejercicio de una cultura específica; la segunda, asume la existencia de elementos comunes que permiten a los indios identificarse entre sí como integrantes de una misma categoría, diferente de la que forman los que no son indios (Bonfil, 1991)[401].

A la etnicidad también se le a concebido, por un lado, como la "identidad en acción" –o de militantismo indígena-, se trata, de *"la manifestación política de lo étnico"* (Bartolomé, 1997:76 en Ariel De Vidas)[402]. O bien, uso político de las identidades étnicas. Y, por otro lado, como definición antropológica, hace referencia a las naciones sin Estado, es decir, pueblos o naciones minoritarias dentro de la constitución de una nación-Estado, distintas porque cuentan con su propia identidad, que comparten una lengua y territorio en común.

Un aporte teórico importante fue el de Hicks, quien critica la idea de una identidad étnica constante, la entiende como un <<atributo de rol>>, es decir, las

[401] *Ob. cit*
[402] *Ob. cit.*

personas están conformadas de un conjunto de atributos étnicos, actualizándolos de forma adecuada para cada situación. Por otra parte, Cohen agrega que una misma persona puede ser catalogada de diferentes maneras en diversos contextos de acuerdo a los criterios establecidos como relevantes en la ocasión (citados por Twamana, 1992:208 en Díaz, 1995:14)[403]. Estos autores estiman que la identidad es contextual, tanto desde la perspectiva del o la sujeto como de quiénes lo valoran o categorizan.

Así también, Pérez (1991) [404] plantea que frecuentemente ha faltado una definición precisa y clara de la identidad como problema analítico clave, pues por un lado, o se le ha ignorado, o bien, se le ha tratado como parte de los fenómenos culturales sin distinguir entre cultura e identidad, a menudo empleándose como sinónimos y complementarios o en su defecto, que si existe una existe la otra, sin reparar si se trata o no de lo mismo y porqué; o, si no lo son cuáles son las especificidades de una y de otra, de qué manera se vinculan, determinan, influyen etc. Para esta autora, la identidad en un sentido genérico, es el resultado de procesos ideológicos constitutivos de la realidad social, que buscan organizar en un universo coherente, por medio de un grupo de representaciones, normas, valores, signos, creencias, etcétera, el conjunto de relaciones reales e imaginarias que los hombres –y las mujeres, añado– han establecido entre sí y con el mundo material, indispensables para la reproducción y la transformación social.

Una contribución interesante es la de Alberti (1997:171)[405], quien explica que la identidad étnica o cultural:

> […] es el nexo de unión entre individuos que se identifican con normas, valores y patrones de comportamiento, según su género, clase, social, edad, etc., a partir de los símbolos, las creencias comunes sobre el mismo origen, la especificidad y el destino del grupo.

De manera que estima que la identidad de género es uno de los ejes fundamentales constitutivo de la identidad de las personas y de sus prácticas. Así,

[403] *Ob. cit.*
[404] *Ob. cit*
[405] Alberti, Pilar., (1997). "La identidad de género y etnia como base de las estrategias de adaptación de las mujeres indígenas". En: Alberti, Pilar. y Emma Zapata (coords.): Desarrollo Rural y Género. Estrategias de sobrevivencia de mujeres campesinas e indígenas ante la crisis económica. Colección Desarrollo Rural y Género. Colegio de Postgraduados en Ciencias Agrícolas, México.

propone y distingue dos modelos, como soportes teóricos y metodológicos útiles para el análisis obre la identidad de género y etnia: el Modelo Genérico Tradicional (MGT) y el Modelo Genérico Mixto (MGM); en el primero, se asume que existe un corpus normativo y de comportamental que asigna a los géneros su lugar al interior de la etnia, considerando sus características socioculturales, económicas y políticas, tanto en los aspectos normativos como de vivencia cotidiana, es decir, es reconocer los modelos genéricos que se aplican para las mujeres y los hombres. En el segundo, constituido por elementos elegidos por las propias posibilidades internas de la etnia y por las externas, de acuerdo a sus circunstancias tanto objetivas como subjetivas que inciden en esta elección. Este modelo registra los cambios tanto de la mentalidad como en las prácticas colectivas y en cada una de las personas de ese colectivo; y, en el que los cambios en un determinado momento son asimilados por la propia cultura étnica.

Desde el punto de vista de esta autora, la convivencia y relación entre ambos modelos es más dinámica y polivalente, produce cambios en las identidades, sin que ello implique la pérdida de la identidad étnica; mientras, el modelo tradicional se transforma o bien, permanece estable. En consecuencia, pueden haber cambios en la construcción de identidades colectivas que modifiquen los modelos y sistemas genéricos tradicionales (Alberti, 1994)[406].

Pese, que se le han criticado sus modelos por presentar varios problemas como son: se da por hecho que las comunidades tradicionales ignoran, debido a cierto aislamiento, las relaciones de subordinación entre estas comunidades y la sociedad nacional (intercambio desigual); al nombrar a una comunidad tradicional, se le trata como si fuera de naturaleza estática, sin historia; y, que al describir lo tradicional a partir de los relatos de las personas se olvida que esto constituye una representación del pasado, de modo que lo que habría de analizarse es el cómo las personas

[406] Alberti, Pilar., (1994). "La Identidad de Género en Tres Generaciones de Mujeres Indígenas". Tesis. Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH). División de Postgrado. Maestría en Antropología Social. México, D.F.

conforman su historia, sus costumbres y tradiciones (Sánchez y Goldsmith, 2000)[407]. Sin embargo, estimo que se pueden reconsiderar para el análisis de las etnias y, después de la exhaustiva revisión, me parece importante que esta autora haya enlazado la cuestión étnica, la cultura y el género.

Situación actual de los grupos étnicos mexicanos

Tratando de recapitular, expongo algunas consideraciones que elaboran Lagarde y Cazés (1981)[408] sobre la situación actual de los grupos étnicos, como resultado del proceso histórico de la sociedad mexicana en sus sucesivas formaciones sociales, de acuerdo a sus características regionales; en las cuales éstos han sido una constante; y en la que se conjugan dialécticamente dos tipos de contradicciones: las de clase y las que surgen de la cuestión nacional:

1). Los grupos étnicos han sido una constante en el desarrollo histórico de México; son resultado de la conquista, en la que La colonia impuso a los diversos procesos prehispánicos una dinámica diferente de aquella en la que estaban inmersos los conquistados, trayendo como resultado el surgimiento de los grupos étnicos; el desarrollo del capitalismo ha producido la situación actual de estos grupos, sus diferentes niveles de cohesión y sus formas diferenciales de conciencia e identidad.

2). En el desarrollo histórico de México, los grupos étnicos han pasado por grandes transformaciones: de haber constituido la fuerza de trabajo básica para la acumulación en las metrópolis coloniales, hoy no representan sino alrededor del 10% de los mexicanos. Debido al desarrollo desigual, su importancia varía según la región, en algunas su presencia es nula o mínima, mientras que en otras es la parte fundamental de la fuerza de trabajo, por ejemplo, en las regiones de cultivos básicos para las agroindustrias y de producción alimentaria, en regiones de producción forestal y minera, e incluso en regiones petroleras; en los últimos

[407] Sánchez, Martha y Goldsmith, Mary., (2000) [1994] "Reflexiones en torno a la identidad étnica y genérica. Estudios sobre las mujeres en México", en *Revista Política y Cultura, núm.* 14, pp. 61-88. [En línea]: http://www.xoc.uam.mx/~polcul/pyc14/61-88.pdf [Consulta: abril,2008].
[408] *Ob. cit.*

años su importancia como fuerza de trabajo en los "polos de desarrollo industrial" es creciente; en la industria de la construcción y en la "creación de infraestructuras", como carreteras, clínicas, caminos, etc. serían prácticamente inconcebibles en gran parte del país sin su fuerza de trabajo, muchas veces gratuita.

3). Las formas de acumulación empleadas por el capital se han caracterizado por el despojo violento de los medios de vida de los grupos étnicos. Las formas coloniales surgidas del capitalismo han subordinado a las economías comunales, así como las políticas de subordinación, las de "asimilación", "incorporación", "integración" y "desmarginalización" han adquirido formas extremas de barbarie. Los grupos han sido despojados de sus tierras productivas; las economías comunales han desaparecido prácticamente como organizaciones productivas. La supervivencia miserable de la mayoría depende de la venta de su fuerza de trabajó a los monopolios industriales y agropecuarios y a los campesinos ricos y medios; de algunos trabajos artesanales y de unos cuantos cultivos de autoconsumo que forman parte de la reproducción de la fuerza de trabajo con los que subsidian permanentemente al capital. La explotación a la que están sometidos –representada principalmente por el intercambio desigual tanto de sus productos como de su fuerza de trabajo–, ha sido uno de los componentes esenciales del crecimiento industrial del país. La crisis ha agudizado sus condiciones de vida y como consecuencias han aumentado las personas que migran para trabajar, – dentro y fuera del país–, la desocupación y la indigencia.

4). El capitalismo domina todas las relaciones sociales en México. Por lo tanto, el lugar de los miembros de los grupos étnicos que ocupan en la formación mexicana actual, es el resultado de su ubicación en la estructura clasista mexicana y en las formas específicas en que participan en las relaciones de explotación.

5). La relación que la burguesía establece con los grupos étnicos es autoritaria, despótica y paternalista. Autoritaria y despótica, recurre a las formas más

brutales de represión cuando luchan por la defensa de sus bienes y de sus derechos; la burguesía emplea usualmente al ejército, a los cuerpos policíacos anticonstitucionales, a las guardias blancas, etc., para encarcelar y asesinar a los dirigentes, violar a las mujeres, masacrar poblaciones y arrasar con poblados enteros. Recurre además a medios socialmente aceptados de coerción, como el alcoholismo, destinados al embrutecimiento y a la destrucción de millones de mujeres *y* hombres. Es paternalista, porque sitúa a los grupos étnicos como menores de edad en el seno de la sociedad y como incapaces de intervenir por sí mismos en la vida política. De esta relación paternalista han surgido las instituciones indigenistas, que unilateralmente y de manera antidemocrática, formulan, implementan y aplican la política burguesa entre los grupos. Una parte dé esta política consiste en incorporar automática y coercitivamente a los miembros de los grupos étnicos a las instituciones dé control corporativo de los trabajadores del campo y de la ciudad. Ha creado incluso el Consejo Nacional de Pueblos Indígenas que se atribuye la representación de todos los indios de México y los ha integrado a la Confederación Nacional Campesina (CNC), quedando todos afiliados al PRI (Partido Revolucionario Institucional) masivamente y sin consulta, y en la mayoría de los casos sin estar enterados.

6). El paternalismo, el autoritarismo y el despotismo han tenido como corolario frecuente el etnocidio; se ha exterminado a grupos enteros, se han anulado o suprimido todas las formas de autodirección política y de dirección cultural autónoma; se les ha sometido compulsivamente a la castellanización y a programas de control natal; mediante la coerción se han utilizado sus hábitos de trabajo cooperativo como medio para realizar obras públicas sin pago de salario. La burguesía ha reconocido el pasado histórico de los grupos étnicos, adueñándose de él despojándolo de su contenido de permanente lucha contra el sojuzgamiento y la opresión, además lo ha incorporado a la interpretación burguesa de la historia de México, obteniendo así una parte fundamental de las raíces históricas que precisa para mantener su hegemonía.

7). A los grupos étnicos se les niega el derecho de existir y de participar como tales en la vida política y social del país. Al oprimirlos, la burguesía elimina toda posibilidad de conformación de un Estado nacional multiétnico y plurilingüe.

Pese a que este esbozo se realizó hace dos décadas, la situación actual del "México profundo" sigue semejante.

Identidad étnica náhuatl

En la actualidad los pueblos indígenas están integrados por más de 12 millones de personas, que equivalen a más de la décima parte de la población mexicana, considerados los más pobres y vulnerables. México ocupa el 8° lugar en el mundo entre los países con mayor cantidad de pueblos indígenas. De las más de 100 lenguas que se hablan en la República Mexicana, aportan cuando menos 60 de éstas. Es decir, se trata de pueblos que demandan una atención diferencial, conforme a su cultura e identidad (PND, 2002)[409]. En cuanto a la superficie que ocupan, de los casi 2 millones de km^2 en el país, los indígenas viven en regiones que abarcan una quinta parte del territorio nacional. La tercera parte del total de los municipios del país son indígenas, viviendo en cerca de 40 mil localidades y la mitad de éstas con una alta concentración de población indígena, de las cuales el 46% registran menos de mil habitantes. Además, el 70% de la población ocupada se dedica a las actividades agrícolas.

En particular, el grupo náhuatl es la etnia mayoritaria de México, con presencia en 12 entidades del país y con una población estimada de 1, 500,000 habitantes (Báez, 2006)[410].

[409] Plan Nacional de Desarrollo (PND)., (2002). Programa Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas 2001-2006. Hacia una Nueva Relación. Oficina de Representación para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas e INI, 2ª. Edición. p. 145.
[410] Báez, Lourdes., (2006). Regiones Indias. Agencia Internacional de Prensa Indígena (AIPIN) Seminario. Consulta web http://www.aipin_seminario@yahoo.es . Marzo 27 [Consulta, 2008].

El significado del término náhuatl, indica Brinton (en INI, SEDESOL, 1994)[411] es "el que habla teniendo autoridad o conocimiento", es decir, *nahuatlaca* (nahuatl y tlacatl) es la gente superior, la gente que manda. Muchos/as nahuas se llaman a sí mismos/as "*macehuales*" o "*macehualme*", como gente del pueblo; o en singular *macehuale*, campesino, de la sociedad náhuatl. Según dicen, son los antiguos, los primeros habitantes de este lugar, antes de la llegada de los españoles. No obstante, otra versión sostiene que el término "*macehual*" se empleaba para dirigirse a el/la indígena ordinario/a del grueso de la población, como producto de la colonización española sobre los estratos de la sociedad indígena, que los homogeneizo y redujo a todos/as a un solo nivel y condición (Gibson, 1967:55 en Taggart, 1975) [412] ; diferenciándose de la estratificación social que le daban a los *pillis*, los señores, la élite. Actualmente usan además otro referente identitario, *Koyol* (singular de coyote o mestizo) o *Koyomej* (mestizos, en plural) que establece las diferencias con los mestizos, "los de razón" (CADEM-INDESOL, 2005)[413].

En el pasado, la étnia náhuatl se consideraba superior que otros grupos étnicos, por ejemplo, en relación a los otomíes. Su posición como grupo étnico dominante continuo en el periodo colonial, se dice que desde entonces la alianza entre nahuas y españoles ha sido clave para las relaciones inter-étnicas en México (Navarrete, 2004)[414].

Los pueblos que hablaban la lengua náhuatl, se encontraban distribuidos por toda Mesoamérica; lengua de gran utilidad para la diplomacia, el comercio y el intercambio en muchos lugares, ya que los nahuas se caracterizaban por una fuente tendencia a emigrar y al comercio. Por cierto, los españoles hicieron de esta lengua una *lingua franca*, más importante que en tiempos prehispánicos.

---

[411] Instituto Nacional Indigenista (INI) y Secretaria de Desarrollo Social (SEDESOL)., (1994). Nahuas de la Sierra Norte de Puebla. Pueblos Indígenas de México. p. 24.
[412] Taggart, James., (1975). Estructura de los grupos domésticos de una comunidad náhuatl de Puebla, México [Trad. Antonieta S. M. de Hope] INI/SEP, p. 219.
[413] Centro de Asesoría y Desarrollo entre Mujeres (CADEM) e Instituto Nacional de Desarrollo Social INDESOL)., (2005). Las mujeres indígenas de Cuetzalan, Puebla. Caracterización general de violencia contra las mujeres del Albergue. Albergue para Mujeres Indígenas Griselda T. Tirado Evangelio. p.42.
[414] *Ob*. cit.

Pirámides de Yohualichan
Fotografía propia

En relación a la región Sierra Norte de Puebla, cohabitan desde hace siglos diversos grupos étnicos: nahuas, totonacas, tepehuas y otomíes; el grupo náhuatl predomina en los 68 municipios de esta sierra. Región que forma parte del antiguo Totonacapan, perteneciente a la época prehispánica al Señorío de Zempoala; su mayor auge se remota hacia el año 750 d.c. habitada principalmente por Totonacos. Existen dos versiones respecto a la migración de los grupos nahuas y totonacos hacia esta región: en la primera, se dice que a finales del siglo XV los totonacos, una vez que perdieron su dominio fueron obligados por los mexicas a desplazarse hacia la costa, en la que Totonacapan quedó como provincia tributaria de México (INI-SEDESOL, 1994)[415]; y en la segunda, sostiene que los nahuas procedían de Cholula y Texcoco, por un lado, se habla que huyeron de la dominación del imperio azteca y por otro, las grandes carencias prevalecientes en el año de 1454 los indujo a la búsqueda de mejorar sus condiciones de sobrevivencia y posteriormente, desplazaron a los totonacos, asentándose en su territorio, hoy día se encuentran viviendo en vestigios totonacas, como es la comunidad de Yohualichan (Arizpe, 1973)[416].

La región ha sido centro de numerosos grupos migrantes indígenas y mestizos. La penetración de los mestizos a la sierra es relativamente reciente, a fines del siglo pasado y principios del siglo XX, llegó un primer conglomerado de migrantes

[415] *Ob. cit.*
[416] Arizpe, Lourdes., (1973). Parentesco y economía en una sociedad nahua. Instituto Nacional Indigenista (INI). Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. 1a. Edición. México.

italianos y españoles que se instalaron en Teziutlán, Misantla y Martínez de la Torre, desplazándose sierra adentro a Cuetzalan, Mazatepec y Zacapoaxtla. Aunque, también inmigraron mexicanos provenientes del interior de la República. Cabe señalar que en la actualidad los centros de poder se encuentran en manos de los grupos mestizos.

Los y las nahuas

Hombre y Mujer nahuas
Con traje tradicional del grupo étnico
Fotografía propia.

En el estado de Puebla la población náhuatl es representativa en la Sierra Norte de Puebla. La población total de hablantes de esta lengua en la sierra es de 218,083, distribuidos en casi toda la región, a veces como población predominante y otras compartiendo el territorio con los otomíes y totonacas (Báez, 2004)[417]. (Ver mapa No. 1 y leyenda en anexos a este apartado). Dentro de los índices de pobreza en relación a sus ingresos y servicios, la población náhuatl reporta uno de los más altos; registrándose que las mujeres son las más marginadas dentro de los grupos indígenas.

[417] Baéz, Lourdes., (2004). Nahuas de la Sierra Norte de Puebla. Pueblos indígenas del México contemporáneo. Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI) y Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD). 1ª. Edición. México. pp. 5- 40.

Organización social

En la vida náhuatl los grupos domésticos, el matrimonio y el parentesco son fuertes instituciones que han funcionado "normalizando" las conductas y "*el deber ser*" de hombres y mujeres, así como la reproducción de los modelos sexo-genéricos en la región (CADEM-INDESOL, 2005)[418]. El parentesco se determina a partir de lazos de consanguinidad, afinidad y residencia, es de tipo cognático, pues reconoce la filiación a través de relaciones establecidas tanto por línea materna como paterna. Según estudio realizado por Taggart (2000)[419], con base a estadísticas y material anecdótico, arroja que los grupos domésticos constituidos por núcleos familiares emparentados por línea paterna presentan mayor estabilidad que los emparentados por línea materna.

En cuanto a la fusión matrimonial, predomina la regla endogámica, la tradición o tendencia a casarse con los/as integrantes de la misma comunidad al establecerse lazos de afinidad entre personas del mismo grupo; es una práctica que contribuye de manera importante al mantenimiento y continuidad de la comunidad; pero, también existe el concubinato. Mientras que el patrón residencial normalmente es viri-patrilocal, ya que la mujer la mayoría de las veces, al casarse pasa a vivir en el grupo doméstico del esposo (Báez, 2004)[420]. Además, se prohíbe el matrimonio entre compadres y comadres de "grado", o sea, aquellos ligados por sacramentos religiosos, como por ejemplo el bautismo, la confirmación, primera comunión y el matrimonio. En el presente, casi han desaparecido los matrimonios arreglados entre las familias, hay más libertad para que los y las jóvenes por decisión propia elijan a la pareja.

Otra práctica común, es el matrimonio por robo, es decir, la pareja se fuga e inicia inmediatamente su convivencia residencial, actualmente, por lo general, éste se hace de "común acuerdo" entre la pareja y solo huyen de la casa, poco frecuente de la comunidad; decisión que se toma por dos motivos principales: el primero, por oposición de la familia, algún desacuerdo en la relación; la segunda, que es la más

[418] *Ob. cit.*
[419] *Ob. cit.*
[420] *Ob. cit.*

común, es para mitigar los gastos que implican por un lado, hacer el compromiso y, por el otro, celebrar la boda religiosa y civil. Suelen desposarse tiempo después ante el registro civil o religioso, o bien, en ambos. Como bien señalan (Rodríguez y de Keijzer, 2002)[421], en relación a los resultados obtenidos de su investigación en el estado de Morelos, México, que estos "robos" ya no son auténticos raptos como en el pasado, sino más bien son un inicio de convivencia por mutuo acuerdo de la pareja sin la mediación de los padres y las madres, del registro civil o de la boda por la iglesia.

Al grupo doméstico se le denomina en náhuatl como "*Nochin chancayetoni*", cuya traducción literal es "todos los que viven en casa". En general, los grupos domésticos y su estructura de parentesco nahuas están conformados por familias extensas con pequeñas parcelas, desde 6 a 12 personas, con diferentes relaciones de parentesco: padres, madres, hijos/as, abuelos/as, suegros/as y nietos/as e incluso sobrinos/as, tíos/as, compadres, comadres, ahijados/as y en algunos casos, personas que sin ninguna relación fueron integradas al grupo. Entre sus estrategias de sobrevivencia destaca la venta de fuerza de trabajo y la producción de artesanías, ésta hoy día es la principal generadora de ingresos, la realizan en sus casas, con técnicas tradicionales (CADEM-INDESOL, 2005)[422]; (Martínez, 1995)[423] y (Martínez y Mejía, 1994)[424]. Los grupos domésticos integran a todos/as los/as personas del grupo familiar en actividades de subsistencia, con divisiones básicas de trabajo en relación al sexo y edad.

[421] Rodríguez, Gabriela y Benno de Keijzer., (2002). La noche se hizo para los hombres. Sexualidad en los procesos de cortejo entre jóvenes campesinos y campesinas. 1ª. Edición. Ed. Libros para todos, S.A. de C.V. y Population Council, Inc. p. 252.
[422] *Ob. cit.*
[423] Martínez, Beatriz., (1995). Algunos efectos del acompañamiento a tres organizaciones de mujeres rurales en Puebla, Mex. En: *Estudios de género en Michoacán lo femenino y lo masculino en perspectiva.* Arcelia González; Cecilia Fernández y Miriam A. Núñez (Editoras). Universidad Autónoma de Chapingo (UACH) y Centro Regional Universitario Centro Occidente. 1a. Edición. Ediciones Michoacana p. 373-383.
[424] Martínez, Beatriz y Mejía, Susana., (1994). Programa de la mujer y familia campesina. Centro de Enseñanza, Investigación y Capacitación para el Desarrollo Agrícola Regional (CEICADAR). Investigación social con y para las organizaciones de mujeres rurales indígenas, en *Psicología Social Comunitaria. Revista del Área de Psicología Social Comunitaria.* Facultad de Psicología de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Año 3, No. 3. pp. 17-34.

Para su reproducción social comunitaria se basan en distintos elementos estratégicos como son el intercambio y la reciprocidad, que no sólo implican bienes materiales sino también trabajo en todos los ámbitos, en el doméstico, el comunitario y el de la milpa. El trabajo al servicio de la comunidad es llamado *faena* o *tequio*, se estima como *"una de las instituciones más claramente presentes en la concepción indígena de la vida social"* (CDH-Puebla, 2004:14)[425]; es una expresión de solidaridad comunitaria que deben realizar algunos de los miembros en beneficio de la comunidad, por lo general son obras públicas como escuelas, caminos, pavimentación de calles, construcción de clínicas entre otras; quienes participan en la *faena* son los hombres, ciudadanos, es decir, que han cumplido los 18 años de edad y cada una de las comunidades establece las condiciones para efectuarlas. El negarse consiste en una sanción colectiva, parecida al pago de impuestos, sin embargo, no se excluyen los conflictos respecto a la obligación o no de hacerlas, pues se supone que éstas son de carácter voluntario y en algunos lugares el que no cumple con ella se le sanciona con la cárcel, de manera que se violan las garantías individuales y de derechos humanos universalmente reconocidos (Saldaña, 2001 en CDH-Puebla, 2004) [426] y (Báez, 2004)[427].

Otra forma de reciprocidad es la *mano vuelta*, llamada por algunos grupos nahuas "*momakuepalo*", se caracteriza principalmente por involucrar a grupos que han establecido algún tipo de relación, ya sea de parentesco, compadrazgo o amistad; orientada a actividades agrícolas fundamentalmente para los cultivos de subsistencia como el maíz y el fríjol. Su funcionamiento se basa en el principio de la reciprocidad, de modo que cuando una persona solicita este apoyo a un pariente, amigo o compadre, sabe de antemano que contrae una deuda con sus "invitados,", la cuál pagará cuando éstos le soliciten lo mismo. Su ventaja es contar con mano de obra segura para dichos cultivos.

[425] Comisión de Derechos Humanos del estado de Puebla. 2004. Manual "Derechos de los pueblos y comunidades indígenas del Estado de Puebla". X Aniversario 1993-2003. 1ª. Edición. p. 68.
[426] O*b. cit.*
[427] *Ob. cit.*

La vida de las mujeres nahuas gira en torno a la reproducción de los grupos domésticos de la región, realizando actividades agropecuarias, artesanales, las señaladas como domésticas (cuidado de los niños, preparación de alimentos, lavado de ropa, etc.), de comercialización, etc. por lo que significan para las mujeres jornadas de trabajo extensas de un promedio de 14 hrs. al día, e intensas por las condiciones socioeconómicas que viven, como el acarreo de agua y leña, el lavado de ropa en el río, el corte de café y otras. Estas actividades son distribuidas al interior de la familia entre todas las mujeres, cuyas edades oscilan de 5 hasta 65 años de edad. Además, tienen distinto peso entre las mujeres y varían en relación al tipo de familia, al total de los/as integrantes, al número de mujeres y al grupo social y económico de que se trate.

Mujeres nahuas
Fotografía propia.

Otro aspecto, es el valor que le dan las mujeres de la región a su trabajo en comparación al trabajo del hombre; demuestran en general fuertes valores patriarcales inculcados en la superioridad del trabajo del hombre frente al de ellas y una persistencia en la asociación trabajo-ingreso y a las actividades que se realizan fuera de la casa de modo que las actividades que hacen las mujeres son menos apreciadas que las de los hombres.

Organización política y religiosa

Su sistema político y religioso gira en torno al culto, e involucra a todas las familias y/o grupos domésticos de la comunidad. Entre los nahuas el poder político que se le otorga a una persona es a través de la Asamblea Comunitaria. Por lo general, las autoridades comunitarias trabajan de tiempo completo y no perciben un salario. La autoridad radica en el Presidente o Agente Municipal, que depende directamente del gobierno estatal o federal.

En algunos casos, como es el de Cuetzalan, los pueblos y/o comunidades tienen como autoridad máxima el Consejo de Ancianos, definido como:

> Un órgano de liderazgo formalizado por la costumbre, compuesto por personas designadas para desempeñar en el mismo, luego de haber transcurrido una carrera ascendente de puestos en el servicio religioso y municipal de la comunidad (CDH-Puebla, 2004:15)[428].

Se ocupan de asesorar y aconsejar a las personas con cargo y autoridad interna; a veces operan como un grupo de presión, tienen gran peso moral ante toda la comunidad. Este Consejo designa al Juez Auxiliar como la autoridad civil más alta de la comunidad, desempeña distintas funciones como son: tomar decisiones y orientar en momentos de crisis; fijar cuotas de cooperación para obras de interés comunitario; cumplir actividades protocolares; corregir y sancionar autoridades que cometan arbitrariedades contra la población.

[428] *Ob. cit.*

Juez Auxiliar
San Miguel Tzinacapan
Fotografía propia

Las prácticas religiosas no son solamente mecanismos de prestigio y de equilibrio económico, también implican momentos mágicos-mitológicos y de relaciones sociales, económicas y políticas. La religión desempeña un papel estructurante no sólo de las instituciones, sino también del sentido de pertenencia a las personas; da unidad y cohesión comunitaria; sin embargo, a veces es motivo de tensión y conflictos en algunas comunidades, por no respetarse la libertad de culto.

Cada comunidad tiene un Santo Patrón, para Cuetzalan es San Francisco de Asís, que se celebra el día 4 de octubre, durante 3 o 4 días, festividad que es organizada y financiada por el Mayordomo del santo. El sistema económico que se implanta a través de estos cargos, pretende que en lugar de juntar riquezas, se organice para compartirlas. Por lo que en las comunidades nahuas cada año, un grupo diferente de hombres llamados Cargueros o Mayordomos, se responsabilizan de apoyar la celebración de los oficios religiosos y asumen todos los gastos necesarios para dicha celebración, este cargo se ocupa durante un año completo. Los Mayordomos están obligados a demostrar con hechos su gratitud hacia Dios por los beneficios recibidos;

así que, implica hacer elevados gastos, uno de ellos el más oneroso, es la comida que ofrece para todo el pueblo (Taggart, 1975)[429]. Por lo general, el platillo a degustar se compone de mole y arroz con pollo, gallina y/o carne de puerco y tortillas de maíz y, a veces se incluyen frijoles, por supuesto esta comida es acompañada de grandes cantidades de alcohol. Es una forma de prestigio para quien acepta e incluso cuando llega a viejo se ha ganado el respeto del pueblo y forma parte del Consejo de Ancianos, desempeñado como servidor gratuito a la comunidad. También, es de notar, que durante estas celebraciones se hagan las mayores demostraciones de respeto.

San Ramito.
En la Iglesia de "La Virgen Ma. Auxiliadora". Comunidad de Xiloxochico
Fotografía propia.

En dichas celebraciones se contrastan tajantemente los roles de la división sexual del trabajo, las mujeres son las que preparan la comida y distribuyen los alimentos entre los comensales, labor que desempeñan a lo largo del día de la celebración conforme va llegando la gente; mientras, que los hombres reparten la bebida y se responsabilizan de la música.

En resumen, se observa que tanto su organización política como administrativa y religiosa en esta región, se estructura a partir de un sistema de cargos ceremoniales donde se interrelacionan puestos civiles y religiosos, cabe señalar, que son los varones quienes en su mayoría ocupan y representan la máxima autoridad; hasta hace poco tiempo, según informantes[430], aproximadamente 10 años, las mujeres participan como Mayordomas, así como en las distintas danzas ceremoniales en las cuales no

[429] *Ob. cit.*
[430] Trabajo de campo, 2006.

participaban por tradición o por cultura. Las fiestas se estructuran en torno al Santo Patrón y a las principales celebraciones del calendario litúrgico católico; son configuradas como instrumentos cronométricos porque aparecen ante la sociedad como tiempos de recambio, de renovación para el inicio de un nuevo ciclo. Son quizá uno de los elementos más importantes para el mantenimiento de su identidad. La participación ritual legitima sus propias creencias y costumbres ante los mestizos, éstos nunca desempeñan cargos y mayordomías en la organización de las fiestas (Broda, et. al., 2001)[431].

Las danzas

Como parte e importancia de sus fiestas religiosas e identidad cultural en esta región se celebran diversas danzas de gran significado, que a continuación se describen y como se mencionó anteriormente, sólo participaban los varones y según director actual de la Radiodifusora Cultural Indígena la "Voz de la Sierra Norte de Puebla", la visión y la participación de las mujeres en las danzas, cambia a partir de un proyecto denominado "La Danza indígena con Equidad de Género", que se llevó a cabo en la comunidad de San Miguel Tzinacapan en 1994[432].

La Danza de los Voladores y los Quetzales

Tiene lugar durante las fiestas del Santo Patrón de Cuetzalan, San Francisco de Asís; rememora el antiguo origen mexicano, compuesto por elementos prehispánicos y muestra un simbolismo religioso; dedicada al culto y adoración de su Dios *Tonaltecuitli.* Representada por 5 protagonistas, todos hombres. Con fines de carácter turístico, de acuerdo a mis informantes, en Cuetzalan la practican recientemente algunas mujeres.

[431] Broda Johanna y Jorge Félix B (coords.)., (2001). Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (CONACULTA) y Fondo de Cultura Económica. 1ª. Edición. México.

[432] Trabajo de campo. Asistencia al Foro "La visión masculina ante la violencia hacia la mujer", celebrado por Asociación Masculina de Atención y Capacitación. A.C. (AMAC) en el marco del Día Internacional de la Mujer en la Radiodifusora "La Voz de la Sierra Norte de Puebla". Marzo 8 del 2006, Cuetzalan, Puebla.

Ensayo para danza
Se aprecia la participación de hombres y mujeres jóvenes.
Fotografía propia.

La Danza de los Negritos o Tocotines, "Danza de la Conquista"

Según, esta danza significa *"la destrucción de los malos instintos de la 'Malinche', quién ayudo a Cortés a conquistar a su propio pueblo..."* (Asociación Mundial de Mujeres Periodistas y Escritoras, 2002:80)[433]. Se dice que su origen es afro-mexicano de alguna región del Golfo de México, probablemente de la época colonial, donde trabajaban indios y negros en el cultivo de la

Danza de Los Voladores
Iglesia de San Francisco, Cuetzalan, Pue.
Fuente: foto de libre acceso en Internet

[433] Asociación Mundial de Mujeres Periodistas y Escritoras., (2002). Mitos, leyendas y tradición de Puebla. Capítulo Puebla. Universidad Madero. Puebla, Pue. 1ª. Edición. pp. 76-88.

caña de azúcar y fabricación de piloncillo y panela en el trapiche (INI, s/a)[434]. Participan entre 5 a 14 hombres, y hasta 1994, un muchacho se disfrazaba de mujer, llamada "Maringuilla", personificando a la Malinche.

Danza de los Santiagos

Danza prehispánica de los antiguos nahuas en la cual rendían culto a sus dioses. Representan a las cruzadas (expediciones guerreras) para la reconquista de la tierra santa, en la cual un grupo de cristianos es conducido por el Santo Santiago que fue el patrono de los conquistadores españoles y elegido por los indígenas como el personaje central de esta danza. Fue difundida entre los indígenas por los misioneros católicos. Conformada por 18 o más personas, todos hombres.

Danza de los Migueles

Data de la época colonial, es una danza de evangelización, representa a la rebeldía de Satanás, el diablo ante el trono celestial representado por San Miguel Arcángel y sus huestes de arcángeles. Celebrada en el mes de septiembre en la comunidad de San Miguel Tzinacapan.

Danza de los Toreadores

Se remonta al siglo XX de nuestro país, En las grandes haciendas los propietarios se daban el lujo de representar estampas de la fiesta taurina en España, lo cual los campesinos o peones imitaban estas fiestas y los hacendados invitaban a los trabajadores a un convite con el sacrificio de un becerro o ternera. La ceremonia consistía en jugar, bailar y torear al toro hasta cansarlo y matarlo, pero sin despertar su ira, ya que se traduciría en problemas para ellos. Por su simbolismo religioso, la danza la ejecutan jóvenes solteros y si estuviesen casados deberán abstenerse de tener relaciones sexuales con sus esposas, o bien, de abrigar sentimientos mundanos pues empañaría el compromiso ante Dios y con el toro.

[434] Instituto Nacional Indigenista., (s/a). Las danzas de la Sierra Norte de Puebla. Monografía. Centro Coordinador Indigenista Nahua-Totonaco. p. 22.

Cosmovisión

Se entiende a la cosmovisión como un conjunto de concepciones compartidas por un grupo étnico sobre la religión, el entorno natural y el orden social; todas vinculadas entre sí y relacionadas con el orden cósmico; es decir, es *"la manera en que los mesoamericanos combinaban sus nociones cosmológicas referidas al tiempo y al espacio en una visión del mundo estructurada y sistemática*" (Carrasco en Lupo, 2001:335) [435]. La cosmovisión de los/las nahuas parte de la oposición de dos segmentos que se complementan, se basa en un principio fundamental que rige sus sistemas de representaciones, la dualidad de los opuestos (día/noche, frío/caliente, hombre/mujer) por este principio se explica la diversidad del cosmos, su orden y su movimiento, así también los elementos del mundo terrenal y sobrenatural, actúa como regulador y organizador de su universo (CDH, 2004) [436] y (López-Austin, 1994)[437].

Los/las nahuas creen que la raíz de los hombres está en el *Talokan*, gran montaña mítica, sagrada, es el sitio del "corazón" de la tierra o del *tepeyolo*, "corazón del cerro", depósito y fuente de las "semillas", de la riqueza cósmica; el lugar donde se regeneran los astros, los seres humanos y la naturaleza; de este lugar provienen todas las esencias de los seres mundanos. Se cree que los hombres tienen su raíz en esta montaña, que es el eje del cosmos, el ombligo del universo, donde están sus ancestros fundadores, la pareja de Dioses que simbolizan la tierra: Talok tata y Talok nana. *Talokan* es uno de los planos del cosmos, el inframundo, en cuyas entrañas viven fuerzas y seres telúricos que se comportan de manera ambivalente respecto del hombre (Lupo, 2001)[438] y (López-Austin, 1994)[439].

[435] Lupo, Alessandro., (2001). "La Cosmovisión de los nahuas de la Sierra de Puebla", en Johanna Broda y Jorge Félix B (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México.* CONACULTA. Fondo de Cultura Económica. 1ª. Edición. México. pp. 335-389.
[436] *Ob. cit.*
[437] López-Austin, Alfredo., (1994). Tamoanchan y Tlalocan. Fondo de Cultura Económica. 1ª. Edición. México, D.F. p. 125.
[438] *Ob. cit*
[439] *Ob. cit.*

Este grupo étnico representa a su cosmos en tres planos: la tierra, el inframundo y los cielos, es interesante observar que éstos se reproducen a escala menor en el interior de los espacios domésticos, a través del fogón o de los altares. La idea que surge es la de una superficie plana y finita, sobre y bajo la cual se colocan los otros dos planos del cosmos, el cielo o *ilhuican* y el inframundo o *Talokan*.

Consideran a la tierra como la fuente de la vida, representa tanto al género masculino como al femenino. El maíz se compara con el hombre porque entre ellos prevalece una analogía en su ciclo de vida, es la planta sagrada, requiere de cuidados y protección a través de ofrendas y prácticas culturales.

Como bien expresa Ríos (2001)[440], que la cosmovisión se transmite por generaciones a través de la práctica regular de los ritos, de la vigencia y aplicación de los calendarios solar y religioso, por la continua reproducción de los mitos y de la invaluable tradición oral.

Salud

La medicina tradicional es un recurso para la atención a la salud, forma parte de la cultura náhuatl, a veces es complementaria a la medicina alópata, científica; usualmente se ejerce por terapeutas socialmente reconocidos: curanderos, yerberos, hueseros y parteras. Los curanderos actuales son herederos directos del *tecitl* o *tepahtiani*, nombre con los que se les conocía a los médicos entre los antiguos nahuas, ahora al curandero del estado de Puebla se le llama *tepahtihque* o *tapahtihque;* mientras que a las parteras *temixhuitiani*, "la que ayuda a parir", o *tlamaqui* "hábil, sabia, diestra". De acuerdo a un censo realizado por CDI en 1998, en el estado de Puebla, se registraron 99 curanderos, ocupando el segundo lugar de las especialidades, por debajo de las parteras 250 (incluyendo a 5 hombres). Entre el grupo de curanderos se pondera el sexo femenino, ya que 71 son mujeres y 28

[440] Ríos, Guillermo., (2001). Del cielo a la tierra, cosmovisión indígena, un punto de vista contemporáneo-archivos. La Cultura. Sala de Prensa. CONACULTA. Nota 18 de enero. [En línea]: http://www.conaculta.gob.mx/memorias/ [octubre, 2005].

hombres; con un promedio de edad de 63 años y con una experiencia de 26 años ejerciendo la medicina tradicional (Hospitales Integrales con Medicina Tradicional, s/a)[441] y (Hospitales Integrales con Medicina Tradicional, s/a)[442].

Las enfermedades más frecuentes en las familias son las respiratorias y gastrointestinales. La primeras influenciadas por el peculiar clima de la región, lluvias casi todo el año, calor extremo y el exceso de humedad prevaleciente tanto por las lluvias como por la vegetación exuberante. Y, las enfermedades de mayor incidencia en las mujeres son las referidas a aspectos reproductivos, al exceso de trabajo, al maltrato físico, las deficiencias nutricionales y a la falta de servicios como el agua potable y drenaje (Martínez y Mejía, 1994)[443].

La dieta familiar consta básicamente de tortilla y un alto consumo de azúcar y café. Según un estudio realizado por Martínez y Mejía (1994)[444] se reporta que del total de las familias entrevistadas, el 68% consume arroz una vez por semana, el 58% come fríjol de dos a tres veces por semana, el 82% no consumen leche ni pescado, el 46% no come frutas ni verduras y, sólo un 50% aproximadamente, consume exclusivamente un día papas, carne, pan y arroz. Otro dato interesante es el número de comidas que hacen por día, se encontró que el 44% hace dos comidas y en un 65% de los casos, el que come primero es el padre, después los hijos y por último, la madre.

Migración

Se estima que los nahuas son uno de los grupos étnicos que registra el menor número de migración al extranjero, debido principalmente a que mantienen y

[441] Hospitales Integrales con Medicina Tradicional., (s/a). Curanderos. Plan Puebla-Panamá. Coordinación de Hospitales Integrales con Medicina Tradicional. Secretaría de Salud y Gobierno del estado de Puebla, México (Folleto).
[442] Hospitales Integrales con Medicina Tradicional., (s/a). Parteras. Plan Puebla-Panamá. Coordinación de Hospitales Integrales con Medicina Tradicional. Secretaría de Salud y Gobierno del estado de Puebla, México (Folleto).
[443] *Ob. cit.*
[444] *Ob. cit.*

anteponen el vínculo con su lugar de origen, por lo cual buscan otras alternativas económicas afines con el comercio (El Universal, 2006)[445]. Sin embargo, debido a la alta marginalidad de la sierra poblana, existe expulsión de mano de obra; durante muchos años los emigrantes temporales se dirigieron principalmente a las ciudades de Puebla y México para trabajar en la industria de la construcción y trabajo agrícola. Hoy en día, esta situación ha cambiado, pues cada vez es mayor los emigrantes hacia los Estados Unidos, reflejado en ciertos cambios notorios, por ejemplo, en la construcción de las viviendas tipo estadounidense, vehículos ostentosos, aparatos electrónicos diversos y quizá el que más a incidido en la región es en la vestimenta y en las costumbres (Báez, 2004)[446].

Si bien el proceso de migración ha influido en la redefinición de las normas establecidas, también ha tenido efectos en las relaciones genéricas, pues ha propiciado que las mujeres se queden como responsables de sus casas y además, que asuman labores consideradas tradicionalmente masculinas (Sierra, 2002)[447].

La SSS "Masehualsiuamej Mosenyolchicauanij"

En el municipio existen diversas organizaciones sociales y civiles, una de éstas es la Sociedad de Solidaridad Social (SSS) "Masehualsiuamej Mosenyolchicauanij", conformada por mujeres indígenas artesanas, cuyo grupo participaba con anterioridad, desde 1986 en la Cooperativa Agropecuaria Regional "Tosepan Titataniske" (CARTT), integrada por hombres y mujeres. Sin embargo, después de haberse presentado una serie de problemas como son la limitada venta de artesanías, la falta de pagos, extravíos de prendas y otros malos entendidos que tienen que ver con su identidad, como mujeres, pues los varones campesinos consideran que el lugar de las mujeres es el hogar y si salen de este ámbito surgen conflictos ideológicos y

[445] El Universal., (2006). Nota periodística del periódico El Universal. En: AIPIN Seminario. En línea: http://www.aipin_seminario@yahoo.es [Consulta, 2006].
[446] *Ob. cit.*
[447] Sierra, Teresa., (2002). "La Antropología sociocultural en el México del Milenio. Búsquedas, encuentros y transiciones", en Guillermo de la Peña y Luis Vázquez León (coords.), *Biblioteca Mexicana*. Instituto Nacional Indigenista. Consejo Nacional para las Cultura y las Artes. Fondo de Cultura Económica. 1ª. Edición. México. pp. 247-294.

prácticos; y a la falta de reconocimiento y valor a la participación de las mujeres por parte de la CARTT, entre otros (Alberti, 1994 en Pérez, 1999)[448]. Por lo que deciden, a partir de 1991 independizarse y constituir una nueva organización, registrada ante las autoridades correspondientes el 11 de septiembre de 1992 como Sociedad de Solidaridad Social (SSS), integrada por 220 socias de 6 comunidades del municipio de Cuetzalan, que son: San Miguel Tzinacapan, San Andrés Tzicuilan, Xiloxochico, Chicueyaco, Pepexta y Cuahutamazaco participaban de manera esporádica un grupo de aproximadamente 20 hombres de la comunidad de San Miguel Tzinacapan en el Comité de Artesanas, aunque, este grupo con los años se ha ido desintegrando.

Los objetivos de <<La Maseual>> estriban principalmente: en la elaboración, diseño y comercialización de artesanías bajo la técnica ancestral de tejido de telar de cintura, bordados a mano y fibra de jonote[449]; así como la capacitación, organización y bienestar social, este último con la promoción de diversos proyectos productivos, de salud, vivienda, ecoturismo, microempresas, etc.; también pretenden agrupar a la mayoría de mujeres campesinas e indígenas de la Sierra Norte de Puebla para afiliarlas a su organización; luchar como mujeres explotadas y oprimidas del campo para mejorar sus condiciones de vida, preservando su patrimonio cultural; valorar y defender su trabajo a través de precios justos en sus ventas y salarios dignos

Asamblea General de socias de <<La Maseual>>
Fotografía propia.

[448] *Ob. cit.*
[449] Corteza de un árbol de la región.

y, promover la organización de artesanas no socias para evitar la competencia y fortalecer la organización.

La estructura interna de esta organización consta de 5 instancias: 1ª) la Asamblea General; 2ª) el Comité de Artesanas; 3ª) el Consejo de Mujeres constituido por cada una de las comunidades participantes; 4ª) las Áreas de Trabajo asignadas correspondientemente a la organización, promoción y comercialización de artesanías, educación y capacitación, problemática como mujeres y bienestar social; y por último, 5ª) un equipo de apoyo.

La organización se caracteriza, de acuerdo a su reglamento: ser independientes con el objeto de defender su persona, su trabajo, su organización, sus derechos y recursos; adquirir experiencias y aprendizajes y a la vez reconocer que sus trabajos, problemas y tiempos son diferentes a los de los hombres; desafiar los problemas personales a través de analizarlos y superarlos y, no crear fragmentaciones en los pueblos y organiza-ciones, sino fortalecerlos para luchar en colectivo.

Actualmente <<La Masehual>> cuenta con un hotel-albergue admi-nistrado y atendido principalmente por la socias integrantes, tienen un local para venta de sus artesanías, un proyecto de ecoturismo y una farmacia de medicina tradicional y herbolaria. Cabe señalar que esta organización ha sido capacitada con una metodología de trabajo desde la Perspectiva de Género, clase y etnia; en la que su proceso organizativo a impulsado a las mujeres como sujetos de su propio desarrollo, a través tanto de su participación individual como colectiva con sus propios planteamientos y estrategias, incidiendo no sólo en la relaciones sociales de género, sino también en las estructuras de poder.

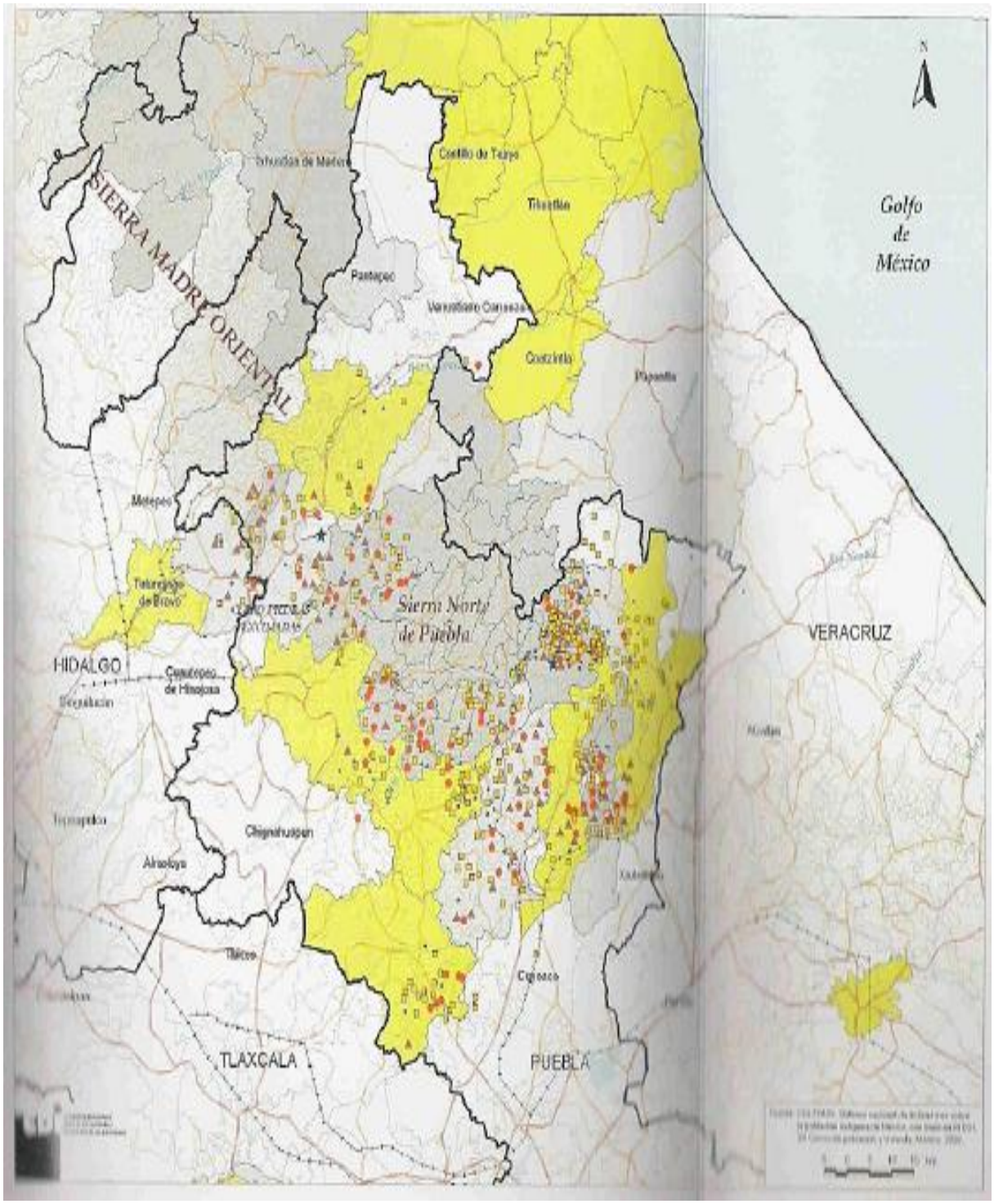
Finalizo señalando que el grupo étnico náhuatl, en particular de esta región ha sido centro de atención para diversas investigaciones académicas, principalmente por la antropología y la sociología entre otras disciplinas; realizadas por especialista de reconocimiento nacional e internacional como son Lourdes Arizpe, Alessandro Lupo, Enzo Segre, Ivonne Szasz, Beatriz Martínez, Pilar Alberti, Patricia Castañeda, Teresa

Sierra, etc.; tratando temas que se refieren a los procesos organizativos de mujeres y de organizaciones mixtas como es la Cooperativa Agropecuaria Regional "Tosepan Titataniske" (CARTT); a los procesos de industrialización y comercialización de varios productos, por ejemplo, el café y la pimienta; economías agrícolas; modos de producción; las relaciones de parentesco; las identidades de género e identidades étnicas; procesos de empoderamiento; violencia de género; temas sobre la salud reproductiva; aspectos culturales y sociales de su vida: cosmovisiones, mitos, rituales, etc., contribuciones interesantes para el conocimiento de esta etnia.

Mapa Núm. 1

Nahuas de la Sierra Norte de Puebla:

Localidades con población indígena donde el náhuatl es la lengua predominante, México 2000



Ver leyenda siguiente página.

Nahuas de la Sierra Norte de Puebla: localidades con población indígena donde el náhuatl es la lengua predominante, México, 2000.

Tamaño de la localidad
(en relación a la población total)

- Menor a 100 habitantes
- De 100 a 499 habitantes
- De 500 a 999 habitantes
- De 1,000 a 2,499 habitantes
- De 2,500 a 9,999 habitantes

* Tipología de municipios

- Con menos de 5 000 hablantes
- Con menos del 40% de población indígena y 5,000 o más indígenas
- De 40 a 69% de población indígena
- De 70% o más de población indígena
- División estatal

Vías de comunicación

- Pavimentada federal o estatal
- Revestida
- Otros caminos (terracería, brecha)
- Ferrocarril

Medio Físico

- Curvas de nivel cada 400m.
- Elevaciones importantes
- Ríos

* Referido al porcentaje de Población en Hogares Indígenas, respecto a la población total del municipio

SEGUNDA PARTE

La metodología de trabajo con los y las protagonistas nahuas

"Ojtokakej, yolmajsi"
(Caminante, llega al uso de razón).

En las ciencias sociales han prevalecido principalmente dos perspectivas teóricas de investigación para definir las estrategias metodológicas a seguir, ya sean de corte cuantitativo o cualitativo. La primera, el positivismo cuyo origen data en el siglo XIX, representada por destacados estudiosos, entre ellos Comte (1896) y Emile Durkheim (1939). Con esta perspectiva se buscan los *hechos* o *causas* de los fenómenos sociales, independientes de los estados subjetivos de los/as individuos/as. La segunda, la perspectiva fenomenológica, con una larga historia dentro de la filosofía y la sociología, entre sus exponentes están Edmund Husserle, Deutsher, Berger y Luckmann y Bruyn.

En la perspectiva de investigación cualitativa, sus métodos cuentan con una basta historia en la sociología americana. Su empleo se divulgó primero en la "Escuela de Chicago" entre el periodo de 1910-1940, produciéndose múltiples estudios de observación participante, historias de vida o entrevistas en profundidad y los "documentos personales"; metodología que decae a finales de 1940 y principios de 1950; y es a partir de la década de los sesenta que resurgen y hasta la fecha se utilizan en las distintas disciplinas de las ciencias sociales. (Taylor y Bogdan, 1990). Tradicionalmente ha sido considerada como aquélla que no utiliza datos o cifras numéricas para explicar la realidad, es decir, conocer y estudiar la vida social en un contexto natural; se le suele llamar como la metodología de las ciencias "blandas" en comparación con la metodología cuantitativa, la de las ciencias "duras"; al respecto, se han generado constantes discusiones cuestionando si la metodología cualitativa tiene validez o no, si es confiable, al no comprobar los hechos con números o ser sometida a

controles experimentales, etcétera. Sin embargo, se ha concluido que ambas tratan de conocer la realidad utilizando diferentes vías, en las que tales estrategias de búsqueda de conocimiento, no son excluyentes sino complementarias, no tienen que comprenderse como contrarias.

La metodología cualitativa por excelencia trata los aspectos subjetivos de la conducta humana sobre características objetivas, descifrando y explorando principalmente, el significado de los actores y actrices humanos/as. Este método *"parte del supuesto básico de que el mundo social es un mundo construido con significados y símbolos, lo que implica la búsqueda de la construcción y de sus significados"* (Villa y Álvarez, 2003:22)[449]. Busca conocer hechos reales objetivos, intenta señalar sus características comunes con otros sucesos parecidos, sus orígenes y sus consecuencias; e involucra reconstruir tanto acciones como conceptos de la situación y de los/las sujetos y/o personas investigadas, es decir, permite analizar su experiencia en determinados ámbitos, profundizando en los contextos que ocurren; de carácter exploratorio, descriptivo y elucubrativo.

Sostienen Taylor y Bogdan (1990)[450] que por las propias características de la metodología cualitativa se enfrenta el mundo empírico; la cual la presentan como que: es *inductiva*, se parte de un diseño flexible; es *holística*, porque se observa el escenario es su totalidad, en su contexto pasado y presente; es *sensible*, se refiere a los efectos que causan los/las investigadores/as sobre las personas que son sujetos de estudios; es *comprensiva* porque se trata de entender a las personas dentro de su propio marco de referencia, por lo que es necesario percibir o experimentar la realidad tal como los/as otros/as la viven; es *independiente*, fuera de toda creencia, perspectivas o predisposiciones nada es implícito, sobre entendido; todas las perspectivas de las personas son *valiosas*, se les considera como iguales, no son más ni menos; los métodos cualitativos son *humanistas*, influyen en la manera en que se ve a las personas y se experimenta lo que sienten; es *válida*, pues se señala la importancia de la investigación. Validez que se constata y fortalece con relación a los datos, a lo que la gente dice y

[449] Villa, Aurelio y Manuel Álvarez (coords.)., (2003). Técnicas de triangulación y control de calidad en la investigación socioeducativa. Ediciones Mensajero, S.A. y Fundación Horréum Fundazioa. Bilbao, España. pp. 13-46.
[450] *Ob. cit.*

hace y a la revisión documental producida; también es *digna* por que se estima que tanto las personas como sus contextos son merecedoras de estudiarse; y, por último, se reconoce que la investigación cualitativa es un *arte*, porque es creativa.

Esta metodología aborda las realidades subjetiva e inter-subjetiva como objetos fidedignos de conocimiento científico; el estudio de la vida cotidiana como el escenario elemental de construcción y desarrollo de los distintos horizontes que configuran e integran las dimensiones específicas del mundo de las personas y, destaca el carácter único, multifacético y dinámico de las realidades humanas. Se les concibe a la subjetividad y a la inter-subjetividad como los medios e instrumentos necesarios por excelencia para conocer las realidades humanas; ambas se construyen en dos planos como objeto y vehículos de conocimiento: el primero, el físico-material (ciencias de la naturaleza); y, el segundo, el sociocultural (se abordan lo órdenes de lo ético, lo político, lo cultural y lo vivencial) (Sandoval, 1996)[451]. En síntesis, se entiende como investigación cualitativa al:

> […] proceso de indagación, de búsqueda de la subjetividad del ser humano, para poder explicar y comprender las interacciones y los significados subjetivos individuales o grupales dentro de un contexto real, con una perspectiva holística para obtener un conocimiento directo de la vida social (Brambila, 2005)[452].

La manera de legitimar el conocimiento con la metodología cualitativa se hace por la vía de la construcción de consensos basados en el diálogo y la inter-subjetividad, resultados de un ejercicio sostenido de los procesos de observación, reflexión, interacción, vivencia, sentido compartido y sistematización; considerando las palabras, los silencios, las acciones, las inmovilidades, los mitos, los sentimientos, mentalidades y prejuicios entre otros. Con la posibilidad de hacer generalizaciones y faciliten entender los aspectos comunes en el desarrollo y apropiación de la realidad social y cultural existente. Además, permite obtener opiniones y criterios de determinados temas de manera generalizada; y su interpretación de universales concretos, es decir, interesa más especificar que generalizar (Villa y Álvarez, 2003)[453]. Para comprender estás interacciones y significados es indispensable contar con la orientación de los

[451] *Ob. cit.*
[452] Brambila, Alfredo., (2005). Curso Taller "Métodos cualitativos de Investigación", Área Innovación e Investigación Educativa. Universidad Autónoma de Tlaxcala. p. 32.
[453] *Ob. cit.*

denominados marcos referenciales, como acercamientos que fundamentan diversas corrientes teóricas de la sociología, la psicología, la antropología, la lingüística, etc., que muestran la realidad subjetiva y la realidad social íntimamente relacionadas, donde se inscriben las conductas y acciones humanas (Szasz y Lerner, 1996 en Brambila, 2005). Acercamientos teóricos como la fenomenología, el constructivismo social, la etnografía y la etnolingüística y el uso de diversas técnicas de recolección y análisis de la información.

Con la fenomenología se propone entender los fenómenos sociales a partir de los/las actores, su realidad, lo que perciben como importante. Se trata de concebir en un nivel personal los motivos y creencias que existen detrás de las actividades de las personas (Weber, 1968:16 en Taylor y Bogdan, 1990)[454].

La perspectiva fenomenológica, exponen Berger y Luckmann (1968 en Gleizer, 1997)[455] parte de definir la realidad social como constituida por la interacción entre lo que se da objetivamente y los significados subjetivos. Es decir, lo que se vive como realidad exterior, especialmente, el universo de las instituciones a las que enfrenta el individuo y lo que experimenta como algo interior a la conciencia del individuo/a. Para la fenomenología, el lugar del universo simbólico es central para entender de manera plena la realidad cotidiana de cualquier grupo humano. Es comprender la estructura global de significación en la que los modelos y símbolos particulares se localizan y de la que consiguen el significado que comparten colectivamente. Por ello, éste universo resulta esencial para la definición de la identidad. De hecho, la identidad y la biografía individual sólo obtienen sentido e importancia en el universo simbólico (Gleizer, 1997)[456]. La comprensión de este universo de los fenómenos de la vida social se realiza por medio de los métodos cualitativos como son la observación participante, las entrevistas en profundidad, etc.

[454] Taylor, S. J. y Bogdan, R., (1990). "La observación participante. Preparación del trabajo de campo". Introducción a los métodos cualitativos de investigación. Editorial Paidós. Buenos Aires, Argentina. pp. 22-99.
[455] Gleizer, Marcela., (1997). Identidad, subjetividad y sentido en las sociedades complejas. Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales y Juan Pablos Editor, S.A. p. 186.
[456] *Ob. cit.*

Una de las principales perspectivas o escuelas de pensamiento en las ciencias sociales y en particular en la fenomenología, es el interaccionismo simbólico, ya que atribuye gran importancia a los significados sociales que las personas determinan al mundo que las rodea. El interaccionismo simbólico reposa en tres premisas básicas: 1ª) las personas actúan respecto de las cosas y respecto de otras personas. Sobre la base que los significados tienen para ellas; de tal forma que las personas no responden simplemente a estímulos externos o exteriorizan guiones culturales, sino que es el significado lo que determina la acción; 2ª) sostiene que los significados son productos sociales que surgen durante la interacción, es decir, una persona aprende de las otras personas a ver el mundo: *"[…] el significado que tiene una cosa para una persona se desarrolla a partir de los modos en que otra persona actúa con respecto a ella en lo que concierne a la cosa de que se trate"* (Blumer, 1969 en Taylor y Bogdan, 1990:24)[457]; y, la 3ª) es una premisa elemental del interaccionismo simbólico, se refiere a que los/las actores sociales asignan significados a situaciones, a otras personas, a las cosas y a sí mismos/as a través de *un proceso de interpretación*[458], en el que por un lado, el/la actor se indica a sí mismo/a las cosas acerca de las cuales esta actuando y tienen significado; por otro lado, es en relación al proceso de comunicación consigo mismo/a –diálogo interno, le llamo– en el que la interpretación se convierte en un asunto de manejar significados, de manera que éstos se transforman, seleccionan, controlan, suspenden y se reagrupan de acuerdo a la situación en la que se ubican y de la orientación de su acción. Se trata de un proceso dinámico y constante Blumer (1969 en Taylor y Bogdan, 1990)[459]. Desde esta perspectiva, se argumenta que todas las organizaciones, culturas y grupos están conformados por actores inmersos en un proceso constante de interpretación del mundo que los envuelve; y en la que sus interpretaciones y sus definiciones de la situación crean la acción, y no normas, valores, roles o metas.

Otra perspectiva, es el constructivismo se origina en el siglo XX durante la década de 1920 en la Escuela de Frankfurt, encabezada por Max Horkheimer, dedicado y centrándose constantemente en temas acerca de: el estudio científico de las instituciones

[457] *Ob. cit.*
[458] Las cursivas son del autor
[459] *Ob. cit.*

sociales y sus transformaciones; los problemas histórico-sociales de la dominación; la enajenación; y las luchas sociales. Por lo que esta teoría se ocupa de la crítica de la sociedad y de la búsqueda de nuevas alternativas. Se entiende al constructivismo como una teoría sobre el conocimiento y el aprendizaje. Es una posición epistemológica que asume que la realidad es construida mediante procesos biológicos y sociales. Plantea que el conocimiento no surge de la realidad, sino que se procesa en diferentes agentes, formas y ámbitos que dan lugar, precisamente a distintas maneras de entenderlo; y, en el que dicho conocimiento dependerá de las formas de pensar, sentir, percibir y actuar de cada persona; es decir, son estructuras conceptuales que constituyen tanto el conocimiento como el significado, constructos que cada quien elabora para sí (Taylor y Bogdan, 1990)[460] y (García, 1995)[461].

Mientras que, la etnografía se considera un método de investigación social. Es el método por excelencia de la Antropología Cultural, y otras ciencias sociales. Representada principalmente por Boas (1911) y Malinowski (1932), quienes junto con otros antropólogos se apegaban a ciertas normas clásicas en la descripción de los grupos culturales. La etnografía se refiere a la descripción e interpretación de un grupo o un sistema social o cultural, es una "forma de mirar", se distingue entre lo que es simplemente ver y mirar. Sin embargo, no hay que olvidar que la etnografía inició construyendo su objeto de estudio en relación a la cultura, en sociedades llamadas elementales, señalándose a las sociedades que no habían accedido a la civilización, claro, desde el punto de vista occidental. Lo cuál, más tarde surge la denominada etnografía de las sociedades complejas, modernas o "civilizadas", en las que la etnografía desarticula lo cultural en objetos más concretos como son, entre otros: la construcción de valores, el desarrollo y comprensión de las reglas de interacción y la identificación e interpretación de patrones de socialización, por ejemplo, los grupos de poblaciones exclusivas como los viejos, en ámbitos nuevos como son el espacio de la institución psiquiátrica, la fábrica, el salón de la escuela, etc.

[460] *Ob. cit.*
[461] García, Fernando., (1995). "Análisis del sentido de la acción: el trasfondo de la intencionalidad", en Juan Manuel Delgado y Juan Gutiérrez, *Métodos y técnicas cualitativas de investigación en ciencias sociales.* 1ª. Reimpresión. Editorial Síntesis, S.A, Madrid, España. pp. 493-527.

Uno de los debates más importantes que se han generado respecto a esta metodología es el de la objetividad-subjetividad de los/as etnógrafos/as en el análisis de los grupos culturales; cuestionándose si son sujetos imparciales que describen objetivamente los hechos, o bien, si las descripciones etnográficas estaban hechas desde su propia mirada y cultura –y subjetividad– les permitían ver la realidad. Argumentando, que por ser precisamente también sujetos sociales colmados de cultura poseen valores, criterios, significados, hábitos, etc. que se generan en su contexto; lograban desprenderse de esta carga y hábitos para mirar objetivamente y describir los hechos tales la realidad. A partir de este debate acerca del método etnográfico, se constituyen, lo que desde la antropología se reconoce como la perspectiva o versión EMIC y ETIC. En la primera, "émica", se identifica la manera como el mundo es concebido, sentido y construido por los/las narradores/as o entrevistados/as u observador/a interno/a (nativo/a), dentro de un tiempo y espacio concreto. Se considera como un requisito ético y epistemológico imprescindible para comprender algún aspecto o dimensión clave de lo social (García, 2004)[462]. Mientras que, en la segunda, "ética" es el modo como ese mundo es percibido, sentido y construido por los/las observadores/ras o entrevistadores/ras (Aceves, 1998)[463] En ambas se emplean conceptos y distinciones significativos y apropiados para cada una. Versiones que deben tomarse en cuenta cuando se estudian las culturas humanas: las formas de pensar, acontecimientos y conductas desde el propio punto de vista de las personas; de tal forma que los aspectos mentales y conductuales de una determinada cultura se enfoquen desde estas versiones, por cierto, a menudo difieren notablemente, sin embargo, hay un cierto grado de correspondencia según Harris (1990)[464].

No obstante, durante la década de los noventa Boyle (1994 en Sandoval, 1996)[465] ha sugerido otra clasificación de etnografías, llamadas clásicas u holísticas, etnografías particulares o focalizadas, etnografías transversales y etnografías etnohistóricas;

[462] *Ob cit.*

[463] *Ob cit.*

[464] *Ob cit.*

[465] Sandoval, Carlos A., (1996). Investigación cualitativa. Programa de Especialización en Teoría, Métodos y Técnicas de Investigación Social. Módulo 4. Instituto Colombiano para el Fomento de la Educación Superior (ICFES). 1ª. Edición. ICFES, Bogotá, Colombia. p. 311.

reconoce que en todas, por lo general, se identifican y comparten ciertas características comunes tales como su contextualización, su reflexividad y su holismo.

La investigación etnográfica permite profundizar, analizar e interpretar las actitudes, creencias, prácticas y procesos cotidianos y el medio donde ocurren, contemplando elementos del sistema cultural y social más extensos; su interés, se centra en una comunidad o grupo social, plasma una imagen lo más apegada posible de lo que las personas dicen y del modo en que actúan. Trata de reconstruir lo que los/las actores sociales creen y valoran y cómo inciden en sus propias acciones y en las interpretaciones que realizan sobre ellas. Es decir, supone:

> […] un **proceso continúo de <<construcción del objeto de estudio>> y, por consiguiente, de crítica y de re-teorización de las problemáticas iniciales**, un proceso abierto que debe permitir que éstas y las <<observaciones>> se vayan remodelando mutuamente (Jociles, 2002:94-95)[466].

Para esta autora, teorizar no es adherirse a una u otra corriente de pensamiento de las clásicas que se nos presentan, sino un ejercicio que consiste en re-elaborar los conceptos y las relaciones entre ellos de un modo que nos permita comprender mejor aquello sobre lo que se va interesarse, obteniendo resultados nada despreciables para la intervención social.

En concreto, con la investigación etnográfica se propone "descubrir lo invisible"; orientarse por lo que significa la cultura y a comprender las acciones humanas desde su interior. Su diseño de investigación es holístico y privilegia la perspectiva integral o sistema del grupo social que se describe en un tiempo presente.

En resumen, se puntualiza que existen tres condiciones significativas para producir conocimiento con las alternativas de investigación cualitativa: 1ª) la recuperación de la subjetividad como espacio de construcción de la vida humana, 2ª) la reivindicación de la vida cotidiana como escenario básico para comprender la realidad socio-cultural y

[466] Jociles, Ma. Isabel., (2002). "Contexto etnográfico y uso de las técnicas de investigación de antropología social", en Isabel de la Cruz (coord.), *Introducción a la antropología para la intervención social.* Edita Tirant lo Blanch. Valencia, España. pp. 86-120.

3ª) la inter-subjetividad y el consenso, como vehículos para acceder al conocimiento válido de la realidad humana (Sandoval, 1996:35)[467].

Aclaro, que aparte de la importancia de la metodología cualitativa en esta investigación, sustento su análisis desde la Perspectiva de Género, por basarse en la teoría de género e inscribirse en el paradigma cultural del feminismo. Pues, el feminismo –expresa Lagarde- (2005b:2)[468] es:

> Una cultura y no sólo un movimiento, es un conjunto de procesos históricos enmarcados en la modernidad, abarca varios siglos y se ha desplegado en diversos ámbitos y geografías. Ha sido vivido, defendido y desarrollado por mujeres diversas en cuanto a sus circunstancias y culturas propias.

En la que la diversidad histórico-cultural de las mujeres feministas y de sus feminismos permite entender la complejidad de su apropiación individual y colectiva. El feminismo es una crítica, entre otras, al fundamento androcéntrico y patriarcal, por medio de la acción, la experiencia y la subjetividad de las mujeres; es la alternativa práctica de vida igualitaria y equitativa de mujeres y hombres.

Esta visión de género feminista permite analizar y comprender las características que definen a las mujeres y a los hombres de manera específica, considerando sus semejanzas y diferencias; también analiza sus posibilidades vitales, el sentido de sus vidas, sus expectativas y oportunidades, así como las complejas y diversas relaciones sociales que se crean entre ambos géneros (Lagarde, 2001)[469]. Se trata de una posición científica, analítica, política, crítica, explicativa y alternativa creada desde el feminismo.

La categoría de género facilita indagar y comprender las condiciones y situaciones masculinas y femeninas, porque ambos pertenecen a la categoría social de género, son *sujetos de género.* Pues, contempla:

> Las dimensiones más amplias del mundo en sus contenidos genéricos. Así es posible reconocer las complejas *organizaciones sociales genéricas* que forman

[467] *Ibídem.*
[468] Lagarde, Marcela., (2005b). "Aculturación feminista", en *Género en el Estado. Estado en el género Ediciones de las mujeres* No 27, Isis Internacional. Artículo proporcionado por Modemmujer (México): modemmujer@laneta.apc.org [En línea]: http://www.telefonica.net/web2/web-brujas/Documents-/Aculturacion%20feminista%20por%20Marcela%20Lagarde.doc [Consultado: mayo del 2008].
[469] *Ob. cit.*

parte de las formaciones sociales, o de universos culturales, religiosos, lingüísticos, geopolíticos, etc. (Lagarde, 2001:19)[470].

La Perspectiva de Género es parte de la cultura feminista por lo que involucra un conjunto de acciones prácticas y alternativas, tanto para enfrentar la opresión de género por un lado, como para lograr un orden más justo, equitativo e igualitario de géneros por otro lado. Por su historicidad, facilita analizar, entre otras cosas, las condiciones de género de las mujeres y de los hombres, de costumbres y tradiciones diversas, etnias, religiones y sociedades organizadas en función de géneros. Es decir, esta perspectiva feminista no se limita solo a horizontes occidentales y urbanos, sino también a los rurales. Además, ha sido enriquecida *"como un proceso abierto de creación teórico-metodológica, de construcción de conocimientos e interpretaciones y prácticas sociales y políticas"* (Lagarde, 2001:6)[471].

Técnicas metodológicas

El trabajo etnográfico lo realicé a través de distintas técnicas que fueron: la observación participante, la interacción participativa e historias de vida a través de entrevistas abiertas en profundidad y el diario o libreta de campo. Técnicas utilizadas en las ciencias sociales preferentemente en la antropología y la psicología; en especial la historia de vida ha sido una técnica relevante en éstas ciencias, casi desde sus orígenes.

Considerando, que la observación participante consiste entre otras cosas, en contemplar sistemáticamente y detenidamente cómo se desarrolla la vida social, sin modificarla, tal cual discurre (Villa y Álvarez, 2003)[472]. Desde la antropología, ésta se basa en vivir con (o cerca de) un grupo de informantes durante un periodo extendido de tiempo, durante el cual se mantienen conversaciones largas y se participa en cierto grado en su vida social (Greenwood, 2000)[473]. Es una técnica esencial de la

[470] *Ob. cit.*

[471] *Ob. cit.*

[472] *Ob. cit.*

[473] Greenwood, Davydd., (2000). "De la observación a la investigación-acción de las prácticas antropológicas", en *Revista de Antropología Social*, Madrid, España. No. 9, 27-49.

metodología cualitativa, permite mantener el diseño de la investigación flexible y, la construcción de material empírico a través de lo que el/la investigador/a percibe con sus sentidos, básicamente escuchando y observando –no exclusivamente– en sus relaciones con los/las sujetos o los contextos, así también participando en sus actividades o eventos (Jociles, 2002)[474].

El/la observador/a participante se orienta por un doble propósito: el primero, intervenir en las actividades y a su vez conocerlas profundamente, manteniéndose muy atento/a para no dar las cosas o situaciones por supuesto y, el segundo, las observaciones no son adoptadas o determinantes de una vez y para siempre, sino que las va cambiando en función de las circunstancias que afectan o influyen en la investigación, es decir, puede adoptar distintas modalidades de participación en su observación, ya sea de manera pasiva, moderada o completa (Spradley, 1980 en Ibíd.)[475].

Sin embargo, parafraseando a García (2000:77)[476] *"la observación sin el discurso es totalmente estéril"*, no hay nada que se pueda observar sin el discurso explícito (palabra) o implícito (razonamiento), que nos sitúa como observadores/as en el espacio que irrumpimos. Dice el autor, que la estrategia de la observación es discursiva, de modo que la información debe partir de fenómenos observados.

Al respecto, propone Foucault y Tyler 1978 (en Ibíd.:82)[477] y otros autores como Van Dijk T. que el análisis del discurso tiene que dar cuenta tanto de lo que se dice, como de lo que se calla; es decir, el sentido del silencio que se manifiesta debe buscarse en el contexto de la situación comunicativa; así se señala que no es lo mismo el silencio absoluto de quien niega la palabra que el silencio del o la que esta hablando.

Otro apoyo importante ha sido el uso del diario y notas de campo, donde se registra todo lo que se ha observado y escuchado y que se estima relevante para la

[474] *Ob. cit.*
[475] *Ibídem.*
[476] García, José L., (2000). "Informar y narrar: el análisis de los discursos en las investigaciones de campo", en *Revista de Antropología Social*, Madrid, España. No. 9, 75-104.
[477] *Ibidem.*

investigación. Es decir, es un instrumento de registro en el que se puede y facilita obtener distinta información siempre que se diferencie debidamente entre la naturaleza de cada uno/a de ellos/as (Jociles, 2002)[478].

Las notas de campo son el sistema tradicional en la etnografía para registrar los datos productos de la observación, por ello su principal objetivo es identificar y desarrollar lo que se observa en las categorías adecuadas (Hammersley y Atkinson, 1994)[479]; son una fuente primordial para plasmar nuestra experiencia y conocimiento adquirido a través del trabajo antropológico, incluyen un sin fin de señas de identidad profesional, emociones ambiguas, objetos, dificultades, sentimientos personales, etc. A su vez, también nos permiten interactuar con nuestro pasado de diferentes maneras, con distintos estados de ánimo y variadas ópticas (Pujadas, 2000)[480].

Mientras que, la historia de vida esta enfocada al estudio y/o investigación de un/a sólo/a individuo/a en particular. Para (Aceves, 1998:211)[481] *"es el conjunto de sus relatos de vida que integran su propia autobiografía"*. A través de las historias de vida se trata de aprehender sus experiencias destacadas y los significados que las personas les otorgan a tales experiencias; la persona presenta un panorama y visión de su vida en sus propias palabras. Entendiendo como relatos de vida a *"[...] las unidades de narración que organizan el contenido de una narración personal de una autobiografía, o de una entrevista*" (Aceves, 1998:211)[482]; y que suelen organizarse en torno a la trayectoria de la persona, con el fin de lograr una cronología de sus experiencias relacionadas con el desarrollo de su identidad social y personal.

La historia de vida como técnica de investigación se caracteriza por estar dirigida a un caso único, de una sola persona, con un rango intensivo y la información obtenida

[478] *Ob cit.*

[479] Hammersley, Martyn y Atkinson, Paul., (1994) [1983]. Etnografía. Métodos de investigación. 2ª. Edición, Paidós Ibérica, S.A. Barcelona, España. p. 344.

[480] Pujadas, Joan., (2000). "El método biográfico y los géneros de la memoria", en *Revista de Antropología Social*, Madrid, España. No.9, 127-158.

[481] Aceves, Jorge E., (1998). "La historia oral y de vida: del recurso técnico a la experiencia de investigación", en Jesús Galindo Cáceres (coord.), *Técnicas de investigación en sociedad, cultura y comunicación*. Ed. Pearson. México. pp. 207-276.

[482] *Ibídem.*

es directa, por medio de una entrevista abierta, en profundidad, cuya evidencia esta fundada por la experiencia y vivencia personal, testimonial, que puede ser difundida por medio de autobiografías, trayectorias e historias de vida. Se utiliza de forma deductiva o inductiva, ya sea para iniciar un tema de investigación o bien, profundizar interpretaciones o postulados teóricos. También, debe combinar o incluir otros elementos como la observación directa del comportamiento; conocimiento previo, preciso y profundo posible de la cultura y sociedad investigada, como marco necesario de referencia y comunicación (Ibíd.)[483].

Se diferencian tres tipos de entrevista en profundidad estrechamente ligadas: 1ª) las historia de vida, referidas a las experiencias destacadas de la vida de una persona y sus definiciones que emplea en dichas experiencias; muestra la visión de su vida con sus propias palabras, en gran medida como una autobiografía; 2ª) las historias de vida se orientan al aprendizaje sobre acontecimientos y actividades no observables directamente por el/la investigador/a. Es relevante en este tipo de entrevista el papel de los/las interlocutores/as por estimarlos los verdaderos informantes; no sólo revelan su punto de vista, sino que describen lo que sucede y el modo en que otras personas lo perciben. En este caso, los/as entrevistados/as actúan como observadores de el/la investigador/a; y, 3ª) las historias de vida cuyo objetivo es proporcionar un marco extenso de variados y posibles escenarios, situaciones y/o personas. Suelen aplicarse para investigar un número relativamente grande de personas en un tiempo relativamente breve, a diferencia del tiempo invertido a través de la observación participante (Taylor y Bogdan, 1990)[484].

Las entrevistas abiertas son una técnica muy apropiada para estudiar los discursos en torno a un tema, e idóneas para investigar hechos subjetivos, cuya descripción esta mediada por la memoria, los intereses, las suposiciones y los valores de los/las entrevistados/as. Tomando en cuenta que dichos discursos son interpretaciones de personas que ocupan posiciones sociales y, que se producen en el marco de contextos estructurales e interacciónales específicos. Se consideran una herramienta de gran valor, facilitan el acercamiento a la realidad social que representan los/as protagonistas, sin

[483] *Ibidem.*
[484] *Ob cit.*

lugar a dudas, son síntesis de esta realidad. Y, son cada vez más un importante recurso metodológico, por ejemplo, para la sistematización de experiencias.

Es importante destacar que las entrevistas abiertas son una técnica privilegiada por las feministas por varias razones: permiten explorar nuestra subjetividad; establecer una relación de sujeto-investigador/a con sus propias características y pasados; dan acceso a las ideas, pensamientos y recuerdos de la gente, en sus propias palabras; conceden instaurar un vínculo más igualitario entre el/la entrevistado/a y el/la entrevistador/a, estableciéndose una mayor cercanía en los/las participantes de la investigación; además se reconocen cargados políticamente (Reinharz, 1992 en Vázquez y Zapata, 2000)[485]. Otra técnica empleada son los denominados grupos de reflexión o autoconciencia, entendidos como los grupos orientados a la toma de conciencia por parte de los/las integrantes acerca de los fenómenos que se dan ya sea en proyectos de trabajo en equipo, grupales o institucionales, mediante el aprovechamiento intensivo de las situaciones de conflicto o con dificultades que atraviesa dicho proyecto o grupo. De tal forma, que los problemas o conflictos se aprovechan para transformar los obstáculos teóricos y prácticos en descubrimientos y nuevas técnicas o herramientas de trabajo. Se considera como un mecanismo de acción y cambio (Ávila y García de la Hoz, 1995)[486].

En el caso del feminismo, su participación social permite el desarrollo de la conciencia al compartir experiencias con otras mujeres y aprender que es posible intervenir en el sentido de las cosas con acciones prácticas concretas. Es decir, a través del autoconocimiento reflexivo generado por la *aculturación feminista*, referida ésta a la confrontación de las mujeres *"con su cultura tradicional, sus valores, creencias y anhelos, y con sus formas de sentir, descifrar e interpretar la vida y el mundo"* (Lagarde, 2005:1)[487]. Conduce a cada mujer a una crítica de su mundo y auto-identidad, a su manera de ser mujer y a su estilo de vida, a sus relaciones, funciones o

[485] Vázquez, Verónica y Emma Zapata., (2000). "¿Existe una metodología feminista?", en Roberto Diego Quintana (coord.), *Investigación social rural. Buscando huellas en la arena*. Universidad Autónoma Metropolitana. Unidad Xochimilco y Plaza y Valdés, S.A. de C.V. México, D.F. pp. 122-139.
[486] Ávila, Alejandro y García de la Hoz, Antonio., (1995). "De las concepciones del grupo terapéutico a sus aplicaciones psicosociales", en Juan Manuel y Juan Gutiérrez (coords.), *Métodos y técnicas cualitativas de investigación en ciencias sociales*, Delgado, 1ª. Reimpresión. Editorial Síntesis, S.A. Madrid, España. pp. 317-357.
[487] *Ob. cit.*

papeles, acciones y poderes de género. Los procesos de aculturación feminista no sólo llevan a construir la *memoria,* sino también reivindican derribar la misoginia en la cultura y en la subjetividad de cada una de las mujeres, para valorarlas como mujeres y a lo femenino.

Sin embargo, la aculturación feminista no solo parte de las vivencias individuales y colectivas de las mujeres, sino también de los hombres que están comprometidos en esta causa o sentido, y construye un nuevo –agrego- orden simbólico. A su vez, implica:

> […] fenómenos tan complejos como la resignificación subjetiva personal –intelectual y afectiva– y su implantación en la experiencia vivida, la elaboración teórico-política de la experiencia, la generación de conocimientos, la construcción de representaciones simbólicas, códigos y lenguajes propios, así como los mecanismos pedagógicos, de difusión y comunicación para transmitir descubrimientos y elaboraciones (Lagarde, 2005b:1)[488].

Se suelen utilizar metodologías de investigación-acción, éstas se tratan de un grupo de prácticas multidisciplinares orientadas a una estructura de compromisos intelectuales y éticos; es una investigación social desarrollada entre la colaboración de un/una investigador/a profesional y los/las sujetos del problema en una organización local, movimiento, comunidad o grupo intencional creado para un objetivo específico. La investigación-acción se compromete de manera abierta con el cambio social democrático y sustentable (Greenwood, 2000)[489].

Trabajo de campo

En relación al trabajo de campo, como primera etapa en la región de Cuetzalan, realicé la adaptación y modificaciones a la "Guía de entrevistas en profundidad" a hombres y mujeres, de acuerdo a entrevistas "piloto" y por observaciones y sugerencias por la dirección de la tesis. El enlace principal que me apoyó y facilitó su avance, fue el Centro de Asesoría y Desarrollo entre Mujeres (CADEM, A.C.). Al plantearles el proyecto de tesis se mostraron interesadas en el tema, principalmente por la situación

[488] *Ibidem.*

[489] *Ob. cit.*

que prevalece en la región en cuanto a la violencia masculina. Me propusieron, independientemente de los objetivos de estudio que contempla esta investigación, apoyarlas con una metodología para trabajar la masculinidad con los varones; suponen que al analizar e investigar las identidades masculinas nahuas, se obtendrán elementos para entender y tratar mejor esta problemática. Otro contacto fue, por sugerencia de CADEM presentarme ante la Casa de la Mujer Indígena de Cuetzalan (CAMI), además, de que existen mujeres de <<La Maseual>> participando en esta Casa. La propuesta fue bienvenida, con una petición a cambio, me acercara y entrevistara a los hombres agresores de las mujeres que llegan al Albergue Griselda Tirado, atendido por CADEM y CAMI.

Durante el trabajo de campo estuve asistiendo como observadora a la Asociación Masculina de Atención y Capacitación (AMAC. A.C.). Las sesiones a las que acudí fueron de trabajo, Como se trata efectivamente de un colectivo de hombres, asistí sólo a tres sesiones; acordamos realizar algunos talleres y cursos en relación al tema de la masculinidad y apoyar con metodologías de trabajo a mediano plazo. Con todo, también a dos de los socios-facilitadores los entrevisté proporcionándome valiosa información, misma que tomaré en cuenta para los resultados y conclusiones. Por supuesto, no descarté la participación a distintos eventos a los que fui invitada, que tenían que ver con los objetivos de esta investigación.

Informantes

Apliqué para este estudio un total de 25 entrevistas en profundidad, individuales, 14 a hombres y 11 a mujeres, realizadas en 5 comunidades: San Miguel Tzinacapan, Chicueyaco, Xiloxochico, Cuahutamazaco y San Andrés Tzicuilan. Para los objetivos de este trabajo y para facilitar la sistematización de datos, clasifique dichas entrevistas en un total de 6 familias, entrevistando principalmente a los hombres de tres generaciones de una misma familia: abuelos, padres e hijos y, en algunos casos a las madres. La clasificación de las seis familias la elaboré *a posteriori*, es decir, las seleccioné durante el análisis de las entrevistas, esto obedece, primero, a mi objetivo de entrevistar a los

hombres ligados a las mujeres <<Maseual>>; segundo, porque fueron las que me proporcionaron mayor información y en la mayoría de ellas pude entrevistar a las tres generaciones; tercero, para constatar o no la hipótesis si los cambios y desarrollo de las mujeres a partir de su proceso organizativo han influido en las identidades masculina, elegí cuatro de ellas que las mujeres son socias de la <<La Maseual>>, de las cuales reunieron aspectos como: cargos y liderazgo al interior y fuera de la organización; una familia de una ex socia que no reconoce, como las demás, sus beneficios; otra, que muestra diversos cambios en el grupo doméstico y que de cierta manera rompe el esquema tradicional de familia y otra, encabezada por mujeres; pero además refleja el machismo y la misoginia de los hombres. Y, dos familias en las que las mujeres no participan en la organización, una la seleccioné porque vivió recientemente un episodio de violencia y se apega más a la familia tradicional; y la otra, conformada por hombres con reconocimiento y liderazgo en su comunidad, con "buena" posición económica y en la que la mayoría de los/las miembros del grupo doméstico cuentan con estudios. Aunado a otros elementos, como las características y actitudes de las tipologías masculinas más frecuentes.

Aclaro, que a los varones menores de 12 años que pertenecían a la tercera generación no fueron entrevistados, por estimar que aún no son aptos para contestar el contenido de la guía de entrevista, situación que corroboré aplicando dos entrevistas piloto.

Las entrevistas no sólo se aplicaron a los/las sujetos de estudio propuestos, a su vez también estimé la participación de informantes claves, hombres y mujeres, que no precisamente se relacionan de forma directa, por parentesco a las mujeres de la Maseual.

Por respeto y para no comprometerlos/las con la información obtenida guardo en anonimato sus nombres originales, asignándole un seudónimo a cada uno/a de ellos/as, o bien, citando la fuente.

Hago hincapié, como ya lo mencioné anteriormente, esta investigación surgió como inquietud de otro estudio precedente a este trabajo y en el que por su contenido y resultados obtenidos, aunque los objetivos fueron otros, lo vertido en ellas ciertamente dieron luz para este estudio, además, de facilitarme el trabajo etnográfico; por lo que tome en cuenta para la reflexión de esta investigación 23 entrevistas más, 16 a mujeres y sólo 7 a hombres, algunas se repitieron a las mismas personas, es decir, fueron entrevistados/as en ambos casos, realizadas en el transcurso de un año, entre 1997-1998 en la región de estudio, en las mismas comunidades excepto por una más, que es Cuetzalan; resultando un total de 48 entrevistas aplicadas como se puede apreciar en la siguiente tabla:

ENTREVISTAS APLICADAS

	1er. ESTUDIO (1997-1998)		*2º. ESTUDIO (2006-2007)*	
COMUNIDAD	**HOMBRES**	**MUJERES**	**HOMBRES**	**MUJERES**
Chicueyaco	1	4	1	4
Cuahutamazaco		3		
Cuetzalan			3	
Sn. Andrés Tzicuilan	1	2	3	2
San Miguel Tzinacapan	3	4	3	2
Xiloxochico	2	3	4	3
TOTALES	**7**	**16**	**14**	**11**

Elaboración propia.

Precisamente, por los diversos estudios hechos en la región desde mi preparación de licenciatura, a pesar de que inicialmente tuvieron un carácter técnico agronómico, por mi formación universitaria, es decir, sin ser antropóloga, siempre mantuve una mirada hacia la cultura y a los aspectos sociales y antropológicos, por lo que de alguna manera u otra han contribuido para enriquecer este trabajo etnográfico.

Las 48 entrevistas en profundidad aplicadas tanto a los hombres como a las mujeres se basaron en los ciclos vitales o periodos de vida: infancia, adolescencia,

adultez y vejez; categorías etarias que constituyen tanto la identidad individual o colectiva como la identidad generacional como ya han sido expuestas y desarrolladas anteriormente, desde la Perspectiva de Género y la construcción de identidades. Sin embargo, para clasificar y facilitarme los datos en términos demográficos y estadísticos, hago una breve reseña de cada ciclo vital, particularmente para el caso de México.

Ciclos vitales

La importancia de definir los ciclos vitales o periodos de vida responde a que cada sociedad construye su orden social etario y en cada uno de ellos existen modos de vida, de convivencia, funciones o roles sociales, valores y visiones del mundo, creencias, costumbres, comportamientos individuales y colectivos, relaciones sociales entre otros, que constituyen la identidad generacional. E incluso dentro de una misma sociedad coexisten diferentes órdenes etarios según las clases, las etnias, los ámbitos urbano y rural, el género, etc. Al respecto Cazés (2000)[490] y Lagarde (2001)[491] mencionan que las categorías género y edad son las más tramadas, de tal manera que conforman un orden social genérico-etario, por lo que los/as sujetos se definen particularmente en sus modos de vida y en su identidad por esta permanente y dinámica combinación. Por lo cual, las categorías sociales del género no significan sólo hombre o mujer, sino también niña y niño, adolescente mujer y adolescente hombre, adulta y adulto, anciano y anciana; determinadas tanto por la edad como por sus expectativas, sus necesidades y sus oportunidades.

La niñez se trata de un periodo de la vida humana que se extiende desde el nacimiento a la pubertad, Es decir, en relación a su desarrollo psicológico y biológico, los niños y las niñas son aquellos/as que no han alcanzado la pubertad. En términos generales, o bien, jurídicos, niño o niña es toda persona menor de edad (Libro de Estudios Sociales)[492].

[490] *Ob. cit.*
[491] *Ob. cit.*
[492] Libro de Estudios Sociales., (s/a). 8º. Grado. Editorial Santillana, pp. 65, San Salvador, El Salvador.

Dentro de la legislación mexicana, en la Ley para la Protección de los Derechos de las Niñas, Niños y Adolescentes en su artículo 2 (SRE, 2005:1)[493], se establece que: *"para los efectos de esta ley, son niñas y niños las personas de hasta 12 años incompletos, y adolescentes los que tienen entre 12 años cumplidos y 18 años incumplidos".*

Además que, el concepto de la infancia contiene las siguientes características: son personas que no han cumplido los 18 años; en las que los/as adultos/as tienen obligaciones derivadas de su mayor poder y de la situación de dependencia de los/as niños/as; son individuos/as con derecho propio, conferidos, por ende, de dignidad; son capaces de tener y manifestar opinión que los/as adultos/as deben aprender a entender; y, requieren de un acompañamiento especial mientras crecen, de manera que puedan ir ejerciendo gradualmente sus derechos de forma autónoma.

Cabe señalar, de acuerdo al Fondo de las Naciones Unidas para la Infancia (UNICEF) en este ciclo o etapa de vida las edades fluctúan según el contexto, pero, por lo general se emplea para designar a los/as menores de entre 12 a 14 años; refiriéndose a los/las jóvenes o adolescentes a los o a las que han superado dichas edades.

La Adolescencia se deriva de la palabra latina *"adolecere*", quiere decir crecer y desarrollarse hasta la madurez. Es una etapa que media entre la infancia y la adultez. Se considera que en este periodo se produce el desarrollo físico y los cambios emocionales más fuertes y rápidos en la historia de vida de cada persona, cambios que se inician aproximadamente a los 11 años en las mujeres y a los 13 años en los varones. De modo que biológica y fisiológicamente se alcanza, desde la pubertad, la etapa final del crecimiento e inicia la capacidad de reproducción. Que, además de los cambios físicos y fisiológicos involucra una serie de transformaciones psicológicas, emocionales, mentales y sociales que suponen maduración y se comienza a comportar como un/a adulto/a,

[493] Secretaría de Relaciones Exteriores (SRE)., (2005). Informe de México al Comité sobre los Derecho de los Niños. Medidas adoptadas en el periodo 1998-2004. Subsecretaría para Asuntos Multilaterales y Derechos Humanos. Dirección General de Derechos Humanos y Democracia. 1ª. Edición. p. 62.

estimándose autónomos e independientes socialmente (Martínez, s/a)[494] y (Dávila, 2004)[495].

Diferentes autores/as (Kett, 1993; Taylor, 1994 en Rodríguez y de Keijzer, 2002)[496] y (Dávila, 2004)[497] opinan que las categorías de adolescencia y juventud son construcciones sociohistóricas, culturales y relacionales en las sociedades contemporáneas. Es decir, intervienen representaciones y elementos culturales que varían en el tiempo, de una sociedad a otra y dentro de una misma sociedad de un grupo a otro, de modo que cada sociedad construye esta etapa de la vida.

> Los conceptos de adolescencia y juventud corresponden a una construcción social, histórica, cultural y relacional, que a través de diferentes épocas y procesos históricos y sociales han ido adquiriendo denotaciones y delimitaciones diferentes: <<la juventud y la vejez no están dadas, sino que se construyen socialmente en la vida entre jóvenes y viejos>> (Bourdieu, 2000:164 en Dávila, 2004)[498].

No obstante, que la adolescencia depende de los contextos sociales y culturales, además de sus finalidades, como categoría etaria ésta oscila entre los 12 y 18 años. Mientras que para México, desde una dimensión sociodemográfica la juventud esta comprendida entre los 12 y 29 años de edad.

Una vez lograda la madurez sexual, hombres y mujeres dan comienzo a una nueva etapa, la de adulto o "*adultus*" en latín, que significa haber llegado a su mayor o total crecimiento o desarrollo, tanto físico como psicológico. Según Mishara y Riedel, 1986 (en Encinas, J., 1997)[499], esta etapa inicia entre los 26 y 45 años y finaliza entre los 46 y 65 años.

---

[494] Martínez, José., (s/a). Adolescencia y sexualidad. [En línea] http://www.consultasexual.com.mx/-Documentos /adolescencia_y_sexualidad.htm. [Consulta: enero, 2008].

[495] Dávila, Oscar., Adolescencia y Juventud: de las nociones a los abordajes**.** *Ultima década.* [online]. dic. 2004, vol.12, no.21 [citado 24 Enero 2008], p.83-104. [En línea, disponible en la World Wide Web[: http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0718-22362004000200004&lng=es&nrm=iso-. ISSN 0718-2236 [Consulta: enero, 2008].

[496] Rodríguez, Gabriela y Benno de Keijzer., (2002). La noche se hizo para los hombres. Sexualidad en los procesos de cortejo entre jóvenes campesinos y campesinas. 1ª. Edición. Ed. Libros para todos, S.A. de C.V. y Population Council, Inc. p. 252.

[497] *Ob. cit.*

[498] *Ibídem.*

[499] Encinas, Jaime E., El anciano y la familia**.** Departamento de Salud Pública. Facultad de Medicina. UNAM. 1997 [En línea) http://www.facmed.unam.mx/deptos/salud/familia.htm. [Consulta: enero. 2008].

Y, es a partir de los 66 años de edad que se abre el ciclo de la vejez o envejecimiento, el cual se define como un proceso endógeno, predeterminado que lleva de forma gradual al cese y por último al trastorno de los sistemas de autorregulación y equilibrio energético del organismo (De la Fuente, R., 1999 en Aguilera, 2007)[500].

Las edades para determinar este ciclo no son precisas, pues depende de la interacción de factores físicos, psicológicos y sociales de cada individuo/a, ya que la población mayor de 60 o 65 años no son un grupo uniforme, de manera que cada persona puede llegar de manera diferente a los 60, 70, 80 años o más. Por ello podemos encontrar definiciones como "vejez plena", "fin de la vejez", "viejo/a-joven", "viejo/a-viejo/a" y "anciano/a". E inclusive por la connotación negativa o de rechazo que existe hacia el envejecimiento o a la vejez por parte de la sociedad se le ha llamado "*viejismo*" (del inglés ageism) (Ibíd.)[501] y (Encinas, J., 1997)[502],

También, existe otro término, Tercera Edad o Adulto Mayor, que no es sinónimo de envejecimiento, se refiere a la población de 60 años o más, se adopta para fines legales, médicos, económicos y estadísticos. Pese a que se estima que el envejecimiento inicia desde la concepción y termina con la muerte de la persona, es más visible en la Tercera Edad.

Para finalizar, la categoría etaria o edades en las que se definen los ciclos vitales o periodos de vida son muy relativos y varían de acuerdo a las culturas y sociedades, pues no en todas tienen el mismo sentido o bien, existen diferentes órdenes de género etarios que imprimen cambios sociales e identidades generacionales.

[500] Aguilera, Adriana., El duelo en la tercera edad. 2007. Sociedad psicoanalítica de México, A.C. –Parque México, Sociedad Componente de la IPA [En línea: 2007-07-17] http://www.spm.org.-mx/index.php?mod=spot&id=19 [Consultado: enero, 2008].
[501] *Ibídem.*
[502] *Ob. cit.*

Comunidad de Xiloxochico
Fotografía propia.

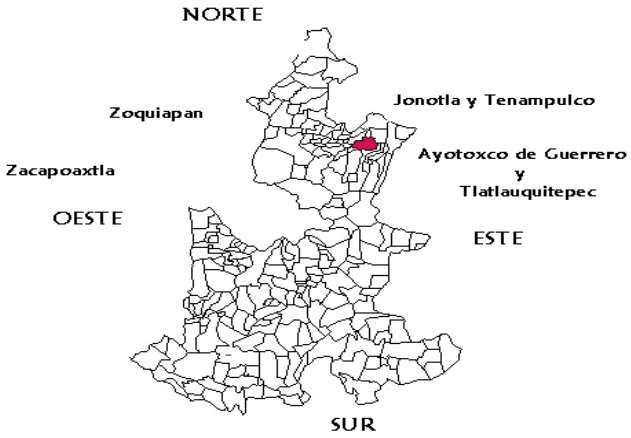
El municipio de Cuetzalan y sus comunidades

Las cinco comunidades participantes forman parte del Municipio de Cuetzalan, que esta considerado como ciudad y cabecera municipal, situado en el área noroeste en la zona baja de la Sierra Madre Oriental del estado de Puebla, ubicada entre los 600 a los 1300 msnm, muy cerca del límite con el estado de Veracruz; al norte con Jonotla y Tenampulco, al este, con Ayotoxco de Guerrero y Tlatlauquitepec, al sur, con Zacapoaxtla y al oeste, con Zoquiapan (INAFED, 2005)[503]. Por lo que es propicio para mantener un clima semi-cálido subhúmedo, con lluvias todo el año. Cuetzalan cuenta con una superficie de 135,22 Km.; de acuerdo al II Conteo de Población y Vivienda del 2005, en este municipio habitan 29,261 personas que hablan alguna lengua indígena. En cuanto a sus actividades económicas, por orden de importancia: el 74.4% corresponden al sector primario (agricultura, caza y pesca); el 13.1% al terciario (comercio, turismo y servicios); y 9.8% al sector secundario (manufactura, construcción, electricidad, etc.).

[503] INAFED, 2005. Enciclopedia de los Municipios de México Puebla. Cuetzalan del Progreso, Gobierno del Estado de Puebla [En línea]: http://www.e-local.gob.mx/work/templates/enciclo/puebla/-Mpios/21043a.htm [Consultado: septiembre, 2008].

Mapa No. 2

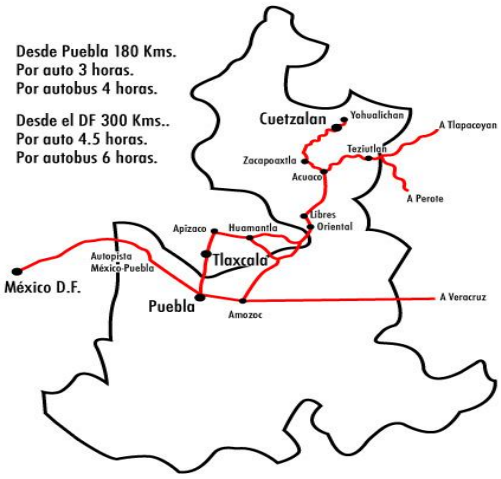
Localización del Municipio de Cuetzalan, Pue.



Se llega a Cuetzalan, como se puede apreciar, por acceso a través de la autopista México-Orizaba-Puebla, pasando por los pueblos de Libres, Oriental, Tlatlauquitepec y Zacapoaxtla. A 6 hrs. de la ciudad de México y a 4 de la capital poblana aproximadamente.

Mapa No. 3

Vías de acceso al Municipio de Cuetzalan



Fuente: Sitio Oficial del H. Ayuntamiento de Cuetzalan, Puebla 2008-2011[504].

[504] Cuetzalan, Sitio Oficial del H. Ayuntamiento de Cuetzalan, Puebla 2008-2011. [En línea]: http://www.cuetzalan.gob.mx/cuetzalan/ [Consulta: noviembre, 2008].

Las comunidades se encuentran entre los 4 y 8 Km. de distancia de Cuetzalan, existe una la red de carreteras que permite el acceso a los lugares más apartados; las comunidades están pavimentadas en un 10%; cuentan con energía eléctrica y el 60% tienen alumbrado público; únicamente el 60% se abastece de agua potable y disponen de agua entubada casi todas las viviendas a través de tomas domésticas, sin embargo, un 10% tiene drenaje, pues, por lo general solamente las cabeceras municipales tienen este servicio (Báez, 2004)[505]. El número de habitantes en cada una oscila entre los 1000 y 2500. Su actividad económica preponderante es la agricultura, en la siembra y cosecha de café, pimienta, naranja, maíz y frijol.

Mapa No. 4

Ubicación de las Comunidades

Fuente: proporcionado por la MC. Susana Mejía Flores. Asesora CADEM

Las comunidades de San Andrés Tzicuilan, San Miguel Tzinacapan y Xiloxochico son parte de las 8 Juntas Auxiliares que comprenden este municipio, forman parte de las 162 que corresponden a Cuetzalan, entre ellas existen diferencias en relación con el tipo y estructuración de los cargos civiles y religiosos que conforman su organización social (CADEM-INDESOL, 2005)[506].

Perfiles personales de los/las informantes

El global de los hombres de la primera generación y que forman parte de las familias entrevistadas, ya falleció y los que sobreviven sus edades son entre 65 y 70

[505] *Ob. cit.*
[506] *Ob. cit.*

años o más; la mayoría ya no trabaja por razones de enfermedad y disminución de capacidades físicas y/o mentales, sólo uno de ellos trabaja en su parcela y eventualmente como jornalero.

En relación al perfil personal de los hombres de la segunda generación, su edad oscila entre los 34 años y los 58 años; en tres casos son huérfanos de padre y madre y en el resto viven ambos o sólo uno de ellos; en cuanto a su estado civil todos están casados excepto uno que vive en unión libre; tienen en promedio 3,7 hijos e hijas; respecto a sus estudios la mayoría realizó la primaria, dos secundaria, uno preparatoria y otro sin estudios, coincidentemente éste con mayor descendencia. Las ocupaciones que desempeñan actualmente son diversas: coordinador de una organización; apoyo en la producción y locución de la radio local; elaboración de artesanías; y, empleado como velador e intendente de un hotel; exceptuando tres casos donde reportan trabajar en el campo como jornaleros asalariados y en su propia parcela, además de otras actividades extras, uno como danzante y otro como capacitador.

Mientras, que en los hombres de la tercera generación su edad fluctúa entre los 18 y 30 años; les viven el padre y la madre y tienen un promedio de 5,2 hermanos y hermanas; son solteros, menos uno que es casado y han estudiado hasta la secundaria salvo dos casos, uno tiene licenciatura y el otro la estudia actualmente, además de trabajar. En su totalidad trabajan, ninguno como jornalero en el campo, sólo uno apoya a la familia con el trabajo productivo de la parcela.

En lo que concierne al perfil personal de las mujeres entrevistadas éste lo presentaré de forma global, es decir, incluyo a las esposas, a las madres y a socias de <<La Maseual>>, unas que no tienen ningún vínculo con los hombres de las generaciones estudiadas y otras, con algún lazo de parentesco; y, a informantes claves.

La edad de las mujeres varía desde los 30 años la menor hasta los 74 años la mayor, todas ellas casadas entre los 14 y 24 años de edad, a excepción de dos solteras, una de 30 y la otra entre 50 y 60 años (desconocía su edad); en promedio tienen 4,2 hijos e hijas, predominando los varones; sus estudios son de primaria completa e

incompleta. La mayoría de las mujeres son artesanas, unas han tenido cargos y son empleadas de <<La Maseual>>; dos son comerciantes y la mayor de ellas trabaja únicamente como jornalera. Cabe señalar que gran parte de sus hijos e hijas están estudiando, algunos carreras técnicas y otros estudios universitarios.

Análisis y sistematización de los datos

Para la sistematización de los resultados transcribí las entrevistas grabadas a hombres y mujeres, a través de un procesador de palabras. Posteriormente, elaboré una primera codificación, abierta-descriptiva de los datos obtenidos, revisando cada una de las entrevistas para conformar un primer conjunto de códigos o categorías, como resultado de patrones y tendencias repetidas en su lectura, además de los conceptos incluidos tanto en las guías de entrevistas como en los objetivos de la investigación y libreta de campo; que después constituirían otro conjunto de códigos (codificación axial) de los datos descriptivos junto con elementos contenidos en cada uno de ellos para relacionarlos en códigos y subcódigos, tratando de que éstos no fueran modificados y distinguirlos por medio de las variables generacionales. El fin es identificar los vínculos y patrones entre las propiedades de las categorías, obteniéndose un nivel más alto de abstracción. El esquema de codificación y los datos se revisaron continuamente para poder determinar la validez de la interpretación y confiabilidad.

La codificación de los datos es una de las herramientas más importante del análisis cualitativo, consiste en clasificar conceptualmente las unidades que son cubiertas por un mismo tópico con significado. El establecimiento de categorías puede resultar de un procedimiento inductivo, es decir, a medida que se examinan los datos, o deductivo, habiendo establecido a priori el sistema de categorías sobre el que se va a codificar. Aunque, normalmente, se sigue un criterio mixto entre ambos.

Para elaborar esta codificación utilicé el software especializado de análisis cualitativo Ethnografh V5.0, programa de computo diseñado para apoyar al investigador/a en el análisis de los datos recolectados, marcarlos con códigos y resaltar

los segmentos de interés tanto en las entrevistas transcritas como en las notas de campo; facilita articularlos a través de un sistema de categorías analíticas y establecer enlaces entre éstas. Técnicamente permite codificar, recodificar y orden archivos de datos en categorías; identificar y definir segmentos de información relevantes para el análisis; hacer búsquedas específicas a partir de los códigos, pueden ser simples o múltiples al interior de los datos almacenados; hacer descubrimientos reconocidos por patrones, secuencias, relaciones, etc.; e, imprimir fragmentos de información (Sandoval, 1996)[507] y (Revuelta y Sánchez, 2003)[508]. El programa parte del supuesto elemental de que los datos han sido correctamente categorizados en divisiones conceptuales lógicas. Asume que la información obtenida es confiable y sistemática por lo tanto, se obtienen resultados igualmente válidos y confiables.

En el siguiente apartado expongo la interpretación de los hallazgos en función de las categorías propuestas como son el género, la clase, la edad, la etnia, etc., hechos de forma exploratoria, descriptiva e inductiva, de lo particular o específico a lo general, reconstruyendo los conceptos y las experiencias obtenidas; basados en el análisis y sustento teórico, a partir de la configuración de la identidad de género y de las estructuras o subestructuras sociales en las que las masculinidades mantienen una estrecha relación.

[507] *Ob. cit.*
[508] Revuelta, Francisco I. y Sánchez Mª. Cruz., (2003). "Programa de análisis cualitativo para la investigación en espacios virtuales de formación", en *Teoría de la Educación: Educación y Cultura en la Sociedad de la Información*. Vol. 4. Universidad de Salamanca. Proveedores de contenidos de proyecto ODISEAME. Ediciones Universidad de Salamanca [en línea: Página modificada en Marzo, 2006] http://www.usal.es/~teoriaeducacion/rev_numero_04/n4_art_revuelta_sanchez.htm [Consulta: agosto 2007].

TERCERA PARTE

Hallazgos y conclusiones

Tres generaciones presentes: abuelo, padre e hijo
Comunidad de San Miguel Tzinacapan
Fotografía propia

A continuación expongo la interpretación y discusión de los hallazgos o resultados más significativos acerca de las identidades masculinas y femeninas y, especialmente sobre la/s masculinidad/es étnicas nahuas; hallazgos que pretenden lograr los objetivos de esta investigación, valiéndolos con fundamento al análisis teórico y, considerando las voces de hombres y mujeres a través de las 48 entrevistas en profundidad, sin ellas este trabajo no tendría sentido.

Creo pertinente e importante, independientemente del perfil personal de las generaciones expuestas anteriormente, describir a las seis familias que clasifique y

forman parte de los y las protagonistas con el fin de tener un panorama más amplio y comprenderlas en su contexto. Como señalé en la metodología, esta selección responde al objetivo de entrevistar a los hombres ligados a las mujeres <<Maseuas>>; y, para constatar o no la hipótesis si los cambios y desarrollo de las mujeres a partir de su proceso organizativo han influido en las identidades masculina, por lo cual también elegí dos familias en las que las mujeres no participan en la organización, entre otras razones, ya expuestas.

Perfiles familias participantes

Familia "Danzante"

Arnulfo y Socorro viven en la comunidad de Chicueyaco, se conocieron desde la infancia, él la "*robo*", ambos lo concertaron, están casados sólo por la Iglesia, lo cual ellos conciben que están *"juntados"* desde hace casi 20 años por no haberse casado aún por las "dos leyes", o sea, por el registro civil y por la iglesia; tienen dos hijos y una hija de 15, 11 y 9 años respectivamente. Su hijo mayor estudia la secundaria en Zacapoaxtla en un internado para varones; el hijo y la hija menor estudian la primaria en su comunidad. Menciona que nunca golpea a sus hijos e hija, sí los regaña. Arnulfo tiene 34 años y es el menor de un hermano y una hermana, estudió la secundaria, oportunidad que no tuvieron su hermano y hermana, quienes estudiaron sólo la primaria. Además de trabajar en el campo, es danzante y músico, participa en la Danza de los Voladores, aprendió a bailar desde los 8 años de edad, también enseña a los/las jóvenes y niños/as. Nunca ha migrado para trabajar ni temporal ni permanentemente a otras ciudades. Su esposa Socorro, tiene 32 años, se casó a la edad de 16 años, estudió hasta la primaria; tiene tres hermanas y dos hermanos, algunos/as sí estudiaron la secundaria, y unos/as viven en la ciudad de México; dice que cuando era niña vivían con su familia sus abuelos paternos y una tía; trabaja haciendo y vendiendo artesanías, actualmente tiene un cargo, es socia y participa en la <<La Maseual>> desde 1991. Los hermanos de ella migraron desde hace 7 años a la ciudad de Puebla para trabajar.

El padre y la madre de Arnulfo son adulto y adulta mayores de 65 y 62 años, después de 10 meses de noviazgo se casaron, viven en Xiloxochico solos. Eulalia tuvo a sus hijos e hija cuando ella tenía 17, 22 y 28 años, uno de ellos ya fallecido. Aunque ella es mayor de edad, trabaja como jornalera cortando café, ganando entre 40 y 50 pesos, (3 euros aprox.) por jornal, trabajo que ha desempeñado desde que era niña. Recuerda que solía acostarse entre las 8 y 9 de la noche para despertarse a las dos de la mañana y "martajar" la masa para hacer tortillas. No sabe leer ni escribir, sus papás no quisieron que estudiara por ser la hija mayor, sin embargo, sus hermanas sí estudiaron la primaria. Ella no se considera indígena a pesar de que se viste con el traje típico y habla el idioma náhuatl; su forma anterior de vestir, *"la mestiza"*, la cambio a partir de que se casó, por sugerencia de su suegra y suegro.

Familia "Mujeres Proveedoras"

La vida de Isidra refleja una serie de hechos tristes, de agresiones y de sufrimientos. Tiene 49 años de edad y un total de nueve hijos e hijas, tres del primer matrimonio y seis de su segunda pareja; vive en la comunidad de Xiloxochico. Es una mujer muy activa y emprendedora, es socia de <<La Maseual>>, desde hace más de 10 años, representa al grupo de artesanas de su comunidad, ha apoyado y participado en diversas iniciativas de esta organización; se dedica a la elaboración de artesanías y al comercio informal, vendiendo dulces y antojitos tanto en su casa como en eventos y/o fiestas en la comunidad y fuera de ella; suele ir a la ciudad de Puebla a vender sus artesanías con vecinas/os de su hija que vive en esta ciudad, pero también –dice– tocando puertas. Trabajó como alfabetizadora en el Instituto Nacional para la Educación de los Adultos (INEA). Ella, junto con una hija son las proveedoras y principal fuente de ingresos para su familia, ya que su pareja actual, la segunda, se encuentra incapacitada por enfermedad desde hace 14 años, debido primero a una hernia y después, a problemas con la próstata; él tiene 70 años de edad. A pesar de sus vicisitudes económicas ha apoyado a sus hijos e hijas que han deseado estudiar.

Más joven por verse sola y marginada por la familia, debido al embarazo de su hermana, se va al Estado de México como trabajadora doméstica por varios años. Vive en unión libre, nunca se ha divorciado de su primera pareja. Las causas de separación refieren que fue por infidelidad constante, violencia física, verbal y psicológica. Un hecho que la marcó y por el que decide definitivamente separarse, fue que su esposo la engañó con su hermana, la cual embarazó a la edad de 13 años y como fruto de esta relación existe una hija. Su padre y hermano la culpabilizaron del embarazo, haciéndola responsable económicamente, por lo que mantuvo a su "sobrina" durante mucho tiempo. Su segunda pareja le dio un mejor trato a ella y a sus hijas e hijos, le estableció sus condiciones y límites antes de unirse a él, con el fin de evitar que se repitiera la misma experiencia, presume que nunca la a maltratado, hecho que constata también su hijo.

Santiago su hijo, es un joven de 18 años, soltero y ha abandonado temporalmente –según él–, los estudios de bachillerato debido a que le aburrieron y se le dificultaron, no puso empeño y no quiere *"echar a perder el dinero"* [sic], por ello prefirió abandonarlos. Trabajaba en una juguetería en la ciudad de Puebla y –expresa– que se *"tomó unas vacaciones"*; los domingos suele trabajar en Cuetzalan en una unidad de camionetas para pasajeros como despachador. Él se regresó a su comunidad porque no le gusta la ciudad, sin embargo, como su propósito es ahorrar para construir una casa y casarse en un futuro, no tendrá otro "*remedio*" [sic] que acostumbrarse, además, reconoce que en Cuetzalan como en su comunidad los salarios son muy bajos o no hay empleos.

Manifiesta querer a su familia en general porque *"son de la misma sangre"* [sic] y, en particular a sus hermanas, se llevan bien. No ha tenido relaciones sexuales, sus primos quisieron iniciarlo llevándolo a un prostíbulo cuando tenía entre 14 y 15 años, negándose a ello por el miedo a contraer una enfermedad venérea y porque consideró que aún estaba muy joven para realizarlas.

Cabe apuntar que este informante habló con mucha pasión en general y en especial al platicar sobre su madre, mostró gran admiración hacia ella.

Las ocasiones que visite a Isidra y a su familia no conocí a su esposo, se mantenía siempre en una habitación confinado e incluso plantee la posibilidad de entrevistarlo, la respuesta fue negativa, las razones respondieron a su estado de salud y que lleva consigo una diálisis, según me informaron.

Familia "De la Igualdad"

La familia de Leoncio y Clementina esta conformada por dos hijas, un hijo y una nieta. Él tiene 50 y ella 49 años, ambos estudiaron solo la primaria. Están casados desde hace 28 años, viven en la comunidad de Xiloxochico y trabajan artesanías de telar de cintura. Cuando conocí a esta familia, hace 10 años, el esposo se encontraba incapacitado por una enfermedad pulmonar que padeció por varios años, ocasionándole que dejara de trabajar en el campo e inclusive fuera de casa; debido a ello y –dice– *"por su desesperación y necesidad"*, decidió aprender el telar de cintura y apoyar a la economía familiar trabajando mientras permanecía en casa; capacitación que recibió por parte de su esposa. Cree que hombres y mujeres son iguales, por esta razón no tuvo reparo en realizar una actividad que por tradición está asignada a las mujeres y sin importarle las críticas que recibía de la comunidad.

Su esposa Clementina fue única hija, después su padre se volvió a casar y tiene medios hermanos. Ha trabajado fuera de la región en la ciudad de Puebla, primero en un taller de muñecas y más tarde como trabajadora doméstica; en años recientes ha impartido clases de telar de cintura en un taller de artesanías en la ciudad de México, con el producto de su trabajo –señala– compraron el terreno donde viven ahora. Clementina participaba en <<La Maseual>>, en el grupo de artesanas, pero por no convenirle y obtener pocos beneficios resolvieron –ella y su familia– que se saliera; actualmente tienen un puesto de artesanías en la plaza de Cuetzalan. La familia no cuenta con parcela. Me entere hace poco que Clementina falleció hace casi tres años, debido a problemas de una hemiplejía e hipertensión.

Luis su hijo, tiene 20 años trabaja la filigrana haciendo aretes, pulseras, etc. y eventualmente se ocupa como jornalero. Estudió hasta la secundaria por no contar con recursos económicos para seguir haciéndolo. También aprendió a tejer en el telar para apoyar a su mamá. Luis a asumido *"feliz"* la paternidad de su sobrina, hija de una hermana madre soltera. Luis presume de su abuela materna, dice haber aprendido de ella ser trabajador, pues ella pese a sus 80 años seguía vendiendo artesanías en las comunidades.

De acuerdo a Luis y a su padre, no hay comportamientos diferenciados entre los hombres y mujeres de su familia, ambos conciben que tanto hombres como mujeres *"somos iguales".*

Me llamaron la atención tres aspectos de Luis: el primero, recuerda muy poco de su infancia, de sus relaciones en la escuela, con sus abuelos y abuelas, etc.; segundo, que fue el único varón joven que comentó que recibe en esta etapa de su vida manifestaciones cariñosas, besos por ejemplo, por parte de su padre; y, tercero, entre los jóvenes y adultos sólo a él llegué a observar y encontrarlo lavando su ropa.

Familia "Un Nuevo Modelo"

Pedro tiene 58 años, es huérfano de padre desde los 9 años y es el hijo menor de un total de 6 hermanos y hermanas. Estudio hasta tercer grado de primaria, ya que su padre se enfermó y tuvo que ponerse a trabajar en el campo. Comenta que durante su infancia casi no había maestros/as en las comunidades para dar clases; también, que desde pequeño le enseñaron hacer tortillas, sin embargo, durante su matrimonio nunca las ha hecho. Su madre vive con él y su familia, ella tiene aproximadamente 98 años de edad y durante mucho tiempo fue un fuerte apoyo para la familia cuidando a sus nietas y nietos, mientras trabajaban Pedro y María. Él, más joven y por falta de empleo mejor remunerado, se fue a trabajar temporalmente en la construcción, de albañil a las ciudades de Oaxaca y México, sin embargo, la vida difícil, los riesgos y peligros de las ciudades lo hicieron regresar a su lugar de origen.

Tiene más de 10 años trabajando como velador y encargado de mantenimiento en un hotel-albergue. Está casado con María desde hace más de 30 años, los cuales han procreado a cuatro hijos y cuatro hijas, viven con ellos 5 hijos/as y nietos/as siendo un total de 11 personas las que viven en su casa, ubicada en la comunidad de San Andrés Tzicuilan. Por iniciativa de María han apoyado a sus hijos/as para que estudien preparatoria y licenciatura.

Su esposa María es una mujer muy activa, destacada y empoderada, es socia fundadora de <<La Maseual>>, ha ocupado repetidamente diversos cargos en el Consejo de la organización y representado en eventos nacionales e internacionales. También, en 1998 fue postulada para candidata a la presidencia municipal por un partido de izquierda. Pese a que su esposo *"no le daba permiso"* para que participará ni saliera a trabajar fuera de casa porque lo criticaría la gente diciendo *"que no la podía mantener a ella y a su familia"* [sic], situación que en la realidad era cierta.

María tiene 50 años y estudió sólo la primaria, su familia no contaba con recursos económicos y su madre no quiso que estudiara más porque se expondría a "*cosas muy malas*". Ella desde que tenía 6 años aprendió a bordar. Recuerda que su mamá se enfermaba frecuentemente por la vesícula o el hígado, además de padecer de los nervios, motivo por el cual estallaba su carácter y las trataba mal a ella y su hermana. A sus abuelos maternos y paternos no los conoció. A los 14 años, su esposo, que sólo conocía de vista desde su infancia la pidió para que se desposaran, su padre se negó porque aún era menor, sin embargo a los 16 años se casa con él, desde que la pidieron, expresa que: "*yo me sentí muy confundida y no sabía que decir, porque era yo muy tímida y me daba vergüenza decirles a mis papás que no me quería casar, yo siempre soñé con estudiar y trabajar"* (María. Segunda generación, San Andrés Tzicuilan).

Jesús es el cuarto hijo de María y Pedro, tiene 27 años y es soltero. Se trasladó a la edad de 13 años a estudiar en un seminario, después de haber estado durante casi 10 años, pues pretendía ser sacerdote, tomó la decisión de salirse porque la teología ya no cubrió sus expectativas, entre otras razones. Actualmente estudia filosofía en

una universidad abierta en la ciudad de Puebla. Además, trabaja desde hace tres años como *"recepcionista"* en el mismo lugar que su padre y su madre, apoyando en la contabilidad y el uso cibernético, como él lo llama.

Desde pequeño como su madre salía a trabajar, él se responsabilizaba de sus hermanas, las cuidaba y les daba de comer, este espacio le permitía también jugar con ellas, pocas veces se juntaban los hermanos y hermanas, por un lado, por la diferencia de edades entre ellos y, por otro, algunos de sus hermanos también salían a trabajar e iban a la escuela. El convivir con las hermanas en este espacio, según Jesús, empezó a adquirir conciencia sobre la *"equidad"* entre hombres y mujeres, aunado a que su madre contribuyó a que adquiriera cierta conciencia de éstas relaciones.

Los tres, padre, madre e hijo son bilingües, hablan el náhuatl y el español. Para el padre, el español o castellano es un poco más difícil de expresar y de darse a entender.

Familia "De Líderes y Liderezas"

La familia de Teodoro esta integrada por su esposa, tres hijos y dos hijas, con ellos viven su madre de 74 años y su padre de 84 años, que se dedicaba hasta antes de su enfermedad a la carpintería; los dos estudiaron la primaria, su padre la hizo en la Cd. de Puebla. Teodoro tiene 50 años y su esposa 48, viven en la comunidad de San Miguel Tzicuilan. Ha dado cursos de capacitación en diferentes lugares de la República Mexicana sobre la exportación de pimienta; trabaja en su parcela en la siembra de maíz y café; y, realiza trabajos asalariados de plomería y albañilería tanto en el municipio como en la ciudad de Puebla; también, es curandero, oficio que le transmitió y aprendió de su padre. Él ha sido Mayordomo en su comunidad en distintas ocasiones. Teodoro señala que su madre no aceptaba que se desposara con Alfonsina su esposa, por diferencias de clase.

Alfonsina participa en el grupo de artesanas de la comunidad, elaborando y vendiendo sus artesanías a <<La Maseual>>. Ella fue agredida y maltratada durante mucho tiempo por parte de Teodoro hasta que intervinieron y detuvieron esta situación sus hijas e hijos; además, contribuyó que adquirió cierto poder económico.

Los y las integrantes de esta familia la mayoría ha estudiado, la primera y segunda generación terminó la primaria y, la tercera generación, bachillerato y licenciatura. Al parecer, por influencia de la abuela y el abuelo son motivados a estudiar y a tener acceso a una *"educación diferente";* reconocen que han sido un ejemplo para tratar bien a las personas y dar servicio comunitario.

Andrés tiene 30 años, es soltero y es el mayor de sus hermanos y hermanas, se distinguió siempre por ser un buen estudiante, con muy buenas calificaciones. Cuenta con una licenciatura, actualmente se desempeña como Agente Subalterno en su comunidad y se emplea en la CDI del Estado. Se estima un buen líder e identifica también a una hermana como lidereza. Recuerda que de pequeño, como durante mucho tiempo fue el único hijo, su infancia ocurrió solitaria, solía jugar con una prima de su misma edad, señala que no tenían ningún problema por jugar juntos, compartían juegos que tradicionalmente están asignados para niños y niñas, como jugar a las canicas, al trompo y a la comidita.

Su familia tiene reconocimiento en la comunidad, el hecho de que su padre haya sido repetidamente Mayordomo, indica que cuentan con cierta posición económica.

Familia Violentada

Vicente tiene 39 años y Concepción 38 años, están casados desde hace 15 o 16 años, tienen dos hijos y una hija; tienen su casa en la comunidad de Chicueyaco. Él ha trabajado en el campo desde los 12 años de edad, una vez que terminó su primaria. Es huérfano de padre desde muy pequeño y su mamá no se volvió a casar, vivieron

con un tío después de la viudez. Tampoco siguió estudiando porque falleció su madre y no tenía quién lo apoyara. No conoció a sus abuelos y abuelas.

Concepción sólo estudió la primaria por falta de recursos económicos y porque su familia pensaba *"las mujeres pus no*"; ella percibe que ahora ya nada es igual, como en su infancia, a modo de ejemplo, platicó que uno de sus hijos dejó de ir a la escuela, por lo que le llamaron la atención y su respuesta fue: *"que los iba acusar a Derechos Humanos"* [sic]. Ella, además de trabajar en la casa, hace huipiles y artesanías tejidas, las vende en Cuetzalan, eventualmente a <<La Maseual>>. Trabajó muchos años en el corte de café para apoyar a su esposo en la construcción de su casa, aún no terminada.

Durante el trabajo de campo, Concepción fue a CAMI a denunciar a su esposo por violencia física e incluso, Vicente fue enviado al grupo de AMAC en el que vivencio esta experiencia como parte de la metodología de trabajo, sin embargo, pese a que se comprometió asistir a las sesiones, ya no regresó. Y según Concepción, también se negaba que ella fuera a sus reuniones de apoyo psicólogico al Albergue. De hecho, fue la primera vez en sus años de casados que Vicente golpea a su esposa, los motivos fueron chismes y celos, expresó que él no lo habría hecho de no haber sido por la presión de su suegra y suegro.

Configurándose las identidades masculinas

En cuanto a la construcción y reconstrucción social de las identidades masculinas, éstas fundamentalmente se han configurado a partir de las diferencias anatómicas-biológicas entre mujeres y hombres, que no sólo definen y determinan la división sexual del trabajo, con roles o funciones de género que se conciben "naturales" o propias para hombres y mujeres, sino también se les ha asignado características o atributos a cada uno diferencialmente, de acuerdo a los sistema de género y en relación a la generación, a la clase, a la etnia, entre otras. No obstante, tomando en cuenta que en las relaciones de género, las masculinidades son una práctica social,

entonces, *de facto* mantienen –como dice Connell– un cercano vínculo con las relaciones de producción, de poder y de cathexis. Por lo que contemplo estas premisas para el análisis y reflexión sobre la configuración de las identidades masculinas nahuas.

¿Niños o niñas?

Si bien, considerando que la vida social se construye de manera cotidiana, es decir, a través de la práctica social, fundada en saberes, valores y significados, unos concientizados y otros no, que se interiorizan y se incorporan en las subjetividades socializadas que configuran las identidades de hombres y mujeres a lo largo de sus ciclos vitales y en relación a su contexto cultural, a continuación describo cómo éstas se han socializado en los hombres y mujeres nahuas:

> […] pues nos decía de que bueno, las niñas pues la forma de vestir tiene que ir aparentando una niña y un niño, por su forma de vestir desde los 6 meses –¿Cómo vestían una niña de 6 meses? –En el campo este aquella madre que puede tejer le empieza hacer sus camisitas, sus blusas de…, a los niños sus camisitas, –¿Sí se podía diferenciar entre un niño y una niña por su forma de vestir? –Sí, por su forma de vestir y hay otra cosa, en, a las niñas en 3 o 4 meses tenían que, tienen que perforar la orejita para sus aretes y a los niños no, cosa que orita es al revés (risas) (Rufino. Segunda generación, Cuetzalan).

–¿En tu cultura existen algunos ritos en el nacimiento de los hijos? –Este dicen que existían antes, ya no se dan, este le hacían a los 3 años, a los 3 años le hacían, el niño hacerlo que andará en la casa y luego lo recibía una doncella en la casa, a la entrada le ponían una carabina y su machete, al niño chiquito; a la mujer era diferente, con la cocina y todo eso, ya no se da, ya no lo hacen (Andrés. Tercera generación, San Miguel Tzinacapan).

De acuerdo a este testimonio, se aprecia como se "rotula" a los niños y a las niñas en los primeros años de vida, se precisan formas de vestir, correspondientes –supongo– a la apariencia biológica o fenotípica de los cuerpos, así:

–¿Los niños usaban calzón de manta? –Los niños sí porque la mayoría era, era de indígena, de traje típico, la otra "diferiencia" es que en aquel tiempo los niños usaba huaraches y las niñas no, descalzas –¿Y porqué los niños usaban huaraches y las niñas no? –Pues eso si es una tradición, yo creo que de más antes… y hasta orita hay todavía, yo creo que el 5% de mujeres son descalzas si y entonces las niñas con mucho más razón en aquel tiempo eran descalzas y el cabello ujum –¿Por eso sabía que era niño usted? –

Sí (Rufino. Segunda generación, Cuetzalan).

O bien, asumiendo esta asignación de género transmitida por la familia:

> –¿Y usted cómo supo que era niña? –Que empieza uno a crecer pos ya se da uno cuenta de que es niña. Porque mis papás me llamaban niña… (Bernarda. Segunda generación, Chicueyaco).

Niñas nahuas
Fotografía propia

No sólo los hombres hacen esta distinción, las mujeres también la reconocen, un ejemplo es el de Flor:

> –¿Y cuándo estabas chica, en la primaria, cómo te diste cuenta que eras niña y no eras niño? –Por el vestimento que me ponen, los huaraches también que en los hombres son diferentes –¿Usaban huaraches los dos o nada más ellos? –Nada más ellos, los cabellos largos y por los aretes (Flor. Tercera generación, Xiloxochico).

La mayoría de los hombres contestaron que se dieron cuenta de que eran niños por la forma de vestir, distinta a las niñas, señalando que las niñas se vestían con vestido o enaguas y los niños con pantalones:

> Bueno los niños o las niñas como aquí es diferente de que las muchachitas llevan la falda, sus nagüitas, si los varones siempre andábamos de calzoncito o pantalón –¿Nada más por eso sabía usted? –Por eso se distingue si, si con eso se distingue –¿Por otra cosa no? –No, no en esos tiempos no sabíamos nada de sexo, nada, nada. Éramos como se dice, cerrados con esa información (Teodoro. Segunda generación, San Miguel Tzinacapan).

Otro de los principales criterios de identificación como hombres durante la infancia, la relacionaron invariablemente con la etapa de la adquisición de los roles o funciones de género, es decir, las prácticas y representaciones, roles y mandatos que la cultura náhuatl asigna a los hombres y a las mujeres de acuerdo a su ciclo vital en un espacio y tiempo determinados, que a su vez definen la división sexual del trabajo:

–¿Tu mamá que te decía acerca de que tú eras niño y tu hermana niña? –A pues de que, de que me tocaba a mi de ir a traer la leña y ella ahí lavar la ropa y todo eso, sí (Arnulfo. Tercera generación, Chicueyaco).

Además, su identidad no sólo se define por sus funciones de género sino también por los mandatos que la familia y la sociedad en general determinan:

> […] y cuando ya estés grandecito hay que trabajar dice, hay que mantener, vas a buscar tu esposa, mantener, vas a traer leña, azúcar lo que necesite en la cocina (Vicente. Segunda generación, Chicueyaco).

Mismos que se han transmitido a través de las generaciones, en la que los hombres, por mandato deben ser los proveedores y responsables de la familia, según se observa en la siguiente cita:

> –¿Tu mamá y tu papá que te decían? –No pues que yo tengo que ayudarle a mi papá, tengo que trabajar para la familia, o sea ahí desde los roles se van viendo las diferencias hasta eso, uno es niño y otra niña (Hilario. Tercera generación, Xiloxochico).

> **[…] te voy a contar un cuento: "hace tiempo dice había una paloma, una Primavera y un Koyotzin, un gorrioncito. Entonces la primavera se ve, la primavera era muuy presumida dice, porque su traje era muy bonito, precioso, brillante…, pero entonces los llamó un señor dice 'no hagan eso, todos somos hermanos, cada quien tiene valores, tú tienes tu traje hermoso pero tú no sabes cantar' y empieza 'haber canta dice a la paloma, cu cu cu'. Empieza a llamar a la Primavera que cante no, no, ¿ya viste?, ellos le dieron ese don", a ti también te dieron un don, entonces cada quien nos dan un don. Yo tengo un don, dice 'para trabajar en la carpintería, para trabajar en el campo, tú también vas a tener tú don, tienes tú tonal, tienes tú tonal, vas a ver después los vas a descubrir, entonces eso te va a marcar, vas a saber qué es. Pero tú no eres más que los demás, eres igual, todos, cada quien tenemos un don y hay que respetar ese don' –¿Tú ya descubriste tu don? –Ya –¿Cuál es? –Pues trabajar, trabajar, desarrollar los proyectos, trabajar, hacer cosas de organización, si es posible transformar este mundo, podemos hacerlo, o sea hay que trabajarle para eso, de organización, de concientización (Andrés. Tercera generación, San Miguel Tzinacapan).**

No solamente se distinguen los roles entre niños y niñas, sino también en este caso, se identifican de acuerdo a su sexo, a las diferencias anatómicas y por oposición o contradicción, como señala este testimonio:

> […] yo a la edad que ya empecé a pensar pues mi papá me lo decía 'no, tu eres un hombre hijo, vas a ser un hombre como yo, como tus hermanos y tus hermanas van a ser otras, muy diferentes'… Yo supe que era un hombre porque decía 'porqué esas niñas no juegan fút, por qué yo sí', entonces yo sí, el deporte del fút casi de siempre es para los hombres, las mujeres no… básquet sí pero fút no, por eso digo 'no, sí soy hombre y pues soy un niño', pues a veces lo dicen 'pareces niña', no, ¡Soy

un niño! –¿Pero básicamente tu te identificaste como un niño por los juegos? –Sí –¿Y físicamente no te identificaste diferente con..? –Pues sí, por el miembro –Claro, ¿pero te diste cuenta cuando estaba chiquito? –Sí, cuando empecé a pensar (Santiago. Tercera generación, Xiloxochico).

Si el género se interioriza a través de la socialización, otros agentes que forman parte del grupo familiar y que han tenido una fuerte influencia para inculcarles estereotipos o personalidades de identidad, maneras de actuar, así como otras mediaciones subjetivas y culturales son los abuelos y las abuelas:

> […] Ujum, mi abuelo siempre me decía 'tienes que trabajar el campo, tienes que sembrar, tener animales, tienes que pues que trabajar en algún trabajo no tan pesado, no fuerte, adonde te ganes un dinero o algo para sobrevivir, que sea seguro' –¿Un trabajo pesado, fuerte como cuál es? –Trabajar con azadón… ujum, pues si (Rufino. Segunda generación, Cuetzalan).

La abuela paterna de Jesús fue la principal transmisora de la lengua y cuenta que ella influyó e incidió más en su formación como hombre, en su estructura vital, por su frecuente convivencia durante su infancia, expresa que:

> Como hombre… mi abuela creo, mi abuelita que todavía vive por ahí… –¿En qué forma crees que incidió? –Por ejemplo, en el ámbito indígena el lenguaje, ella no habla español, entonces platicar con ella y demás creo que influyó mucho en el ámbito en que, tuve que aprender el lenguaje como para conversar con ella (Jesús. Tercera generación, San Andrés Tzicuilan).

En la cita anterior, Jesús asocia su identidad masculina con el ser náhuatl, es decir, su identidad se constituye por tres categorías; por el género, por la etnia y la generación.

Las abuelas también son un referente para que los niños definan su masculinidad, su "deber ser", aprendiendo roles, actitudes y comportamientos entre otros, como se muestra en este testimonio:

> […] quizá aprendí un poquito más de mi abuela –¿De tu abuela? –Sí, siempre trabajaba, se iba a pesar de su edad se iba a vender, vendía una cosa compraba otra… era la mamá de mi mamá… aja y

[…] y quizá también aprendí algo de mi abuelo, quizá no es tan bueno, yo le aprendí a no ser como él, pues él lo único que dependía era del café y si no es el café no es, era necio, necio y a mi no me gusta, no pues si no funciona aquí voy a buscarle por acá, –¿Eso también fue una enseñanza que, para no ser como él? –Aja, sí, como no repetir eso (Luis. Tercera generación, Xiloxochico).

> de ella sí aprendí mucho, sí me gustó mucho eso porque pues era muy luchona así como mi mamá, compraba una cosa y luego se iba a vender por allá bajo y así iba a pesar de que tenía ya los 80 años, si iba y era bien fuerte, de eso sí le aprendí mucho –¿Qué le aprendiste? –Ser trabajador, buscarle si no se puede de este lado del otro (Luis. Tercera generación, Xiloxochico).

Asimismo, existe un reconocimiento colectivo por parte de los jóvenes de la tercera generación hacia las mujeres: madres y abuelas, como importantes transmisoras de valores durante la infancia:

> –¿Qué te decía tu papá aparte de que los niños no deben de llorar, cómo debería de ser un hombre? –Pues valiente, sin miedo, que pues si te pasa algo, si te reta alguien de tus compañeros no le tengas miedo, rétalo tu también y ya así. Mi mamá me decía 'no, eres hombre pero no te debes de andar peleando, los niños no va a pelearse a la escuela, sino que tú no debes de estar peleándote con tus compañeros, al contrario debes de ayudarlos y que te apoyen también para que le echen ganas en el estudio […]' (Santiago. Tercera generación, Xiloxochico).

Sin duda es cierto, no únicamente son valores, por medio de las madres se asumen prácticas, saberes, actitudes y conductas adoptadas para ser hombres. Sin embargo, también creo que es una postura esencialista que corresponde a un modelo normativo de las mujeres como madres, bajo la concepción de que son las principales portadoras de la educación y de la cultura como la lengua materna, los usos y costumbres, etc., de ahí que se les responsabilice también de las distintas masculinidades:

> Ah eso desde niño, la verdad la que, la que trasmite más valores es la mujer, 'tú vas a ir estudiar pero debes ser esto, debes ser respetuoso con tus compañeritas, con tus compañeritos, hay que ser respetuoso… debes hacer tus tareas' de todo los valores, o sea, cuando andábamos así haciendo algo, o sea a veces íbamos a cortar café ya me iba platicando 'pórtate bien, cuídate', ella siempre me ha dicho esto 'a veces que dicen los hombres pueden hacer lo que quieran y que las mujeres no, las mujeres pueden llegar a tener una vergüenza, dice no es cierto, todos somos iguales', desde chiquillo siempre (Andrés. Tercera generación, San Miguel Tzinacapan).

Así también, durante este ciclo vital, las escuelas son de gran importancia como espacios de reproducción de estereotipos y prácticas que determinan los roles de género entre otros. La mayoría de los entrevistados mencionaron haberse identificado como niños cuando ingresaron a la primaria, coincide con la segunda etapa en la que

las identidades se construyen reforzando patrones culturales a través de la apariencia anatómica, los juegos, los comportamientos, las actitudes, formas de vestir, etc., entre las niñas y los niños, por ejemplo:

> ¡Hijo! creo que desde que… estoy hablando de primaria ¿no? en aquel tiempo de lo mismo de los géneros masculino y femenino, tu eres hombre y que esto y que el otro y estudiar ese aspecto, entonces 'yo soy hombre físicamente' (Jesús. Tercera generación, San Andrés Tzicuilan).

Jesús se reconoce como varón por su "género" en el espacio escolar, refiriéndose a sus características anatómicas. Así también hacen esta diferenciación en cuanto al comportamiento y la forma de "ser" entre niños y niñas, reafirmándose estereotipos como son: las niñas-tranquilas-inseguras y los niños-inquietos-seguros:

> –¿Y cuándo estabas a esa edad quién te dijo, cómo te diste cuenta que tú eres un niño? –Pues mi infancia, mi forma de ser –¿Y cómo era tu forma de ser? –Pues muy juguetón, no me importaba mucho las clases, sino que puro juego… pensaba, estaba estudiando, pensaba a qué hora voy a jugar canicas… a qué hora va a ser el receso, pues a qué hora voy a ir a comer, a qué hora me voy a comprar una paleta de hielo –¿Pero a poco así son los niños? –Sí –¿Y las niñas cómo son entonces? –Son muy diferentes (lo dice con mucha seguridad), son más tranquilas, las niñas son más tranquilas se la llevan muy despacio para que empiecen agarrar confianza en la escuela, un niño por mucho un mes y ya echando relajo y una niña no, una niña es siempre es más "comportable" que un niño, un niño es más relajo (Santiago. Tercera generación, Xiloxochico).

De tal forma, que este testimonio recuerda que fue durante la primaria cuando se da cuenta que existen diferencias entre hombres y mujeres en función de su "deber ser":

> […] iba en tercero de primaria apenas, bien chamaquitos, nos salimos y ahí me dí cuenta que pues un hombre a una mujer no es lo mismo, una mujer casi siempre cumple con todos sus trabajos, sus tareas, todo y a un hombre le vale (Santiago. Tercera generación, Xiloxochico).

Es decir, se valoran las oposiciones existentes entre los estereotipos y maneras de ser de niños y niñas, produciendo comportamientos diferenciados, reconocidos también por las mujeres:

> –¿Y en la primaria jugaban niñas y niños o nada más niñas con niñas o niños con niños? –Nada más eran niñas con niñas porque los niños eran bien traviesos (Elodia. Tercera generación, San Andrés Tzicuilan).

Además, se reforzaban por parte de los profesores y las profesoras, reproduciendo pautas de comportamiento, según cita:

> –¿Tú cómo te diste cuenta que eras un niño y no una niña? –Sabía la escuela, ahí se, cómo se dice, uno no, los niños aparte y las niñas ahí estaban aparte, hasta se sentaban aparte porque… –Ah si, ¿no los sentaban juntos? –No, no como ahora –¿Y antes por qué no los sentaban juntos? –Quien sabe, todos los maestros lo sabían (Arnulfo. Segunda generación, Chicueyaco).

Independientemente de que las escuelas influyan en la separación entre las niñas y los niños con los espacios diferenciados, Badinter (1993 en Viveros, 1998:45)[509] dice: *"que llega siempre un momento en que los niños y las niñas se separan para formar grupos de un solo sexo"*; y en el cual, a partir de este momento tanto los encuentros entre ellos y ellas, entre hombres y mujeres están notoriamente codificados, así como sus experiencias y actividades compartidas se encuentran bien delimitadas. Al mismo tiempo fomentan las relaciones con su "grupo de pares" y la oposición con el otro sexo, provocando que los niños definan su masculinidad de manera negativa:

> Ahora falta otra cosa, si un niño rebelde, un niño guerroso (latoso) lo sentaba en medio de dos niñas –¿De castigo? –Aja, entonces el niño ya no hace nada –¿Y por qué cree que el niño ya no hace nada? –Pues eso hasta ahí bueno –¿No entendía usted? –No entendía, igual porque el niño tenía más acercamiento con niños y con niñas ya no, entonces el maestro le buscaba técnicas o mecanismos con tal de darle una buena (Rufino. Segunda generación, Cuetzalan).

Los testimonios de las tres generaciones afirmaron que los niños jugaban por un lado y las niñas por otro lado, "acordes" a cada sexo, por ejemplo, los niños jugaban básquet bol, trompo, canicas y roña; mientras que las niñas pelota, escondidillas y a la comidita entre otros, se pensaba que los deportes no eran para las niñas. En la mayoría de los casos esta división la determinaron los/as maestros/as sobretodo en los primeros años escolares o bien, estaba "implícito", es decir, se daba por hecho, reproduciéndose así una cultura de pares:

> –¿Cuándo tu estabas chico en la primaria, cómo qué, con tus compañeros en la escuela a qué jugaban? –Básquet bol, a la roña, fútbol diferentes juegos, canicas, trompo –¿Y jugaban niños y niñas? –Casi qué siempre puros niños y las niñas aparte (Santiago. Tercera generación, Xiloxochico).

[509] *Ob. cit.*

E incluso, las niñas que llegaron a "trasgredir" la norma al jugar con los niños se les calificaban de ser como los hombres o parecerse a ellos:

> […] Sí, yo jugaba con ellos pues, le digo que decían que parecía yo hombre (risas) –bueno pero tú sí, sí porque algunas mujeres me han platicado que no las dejaban jugar niños y niñas (María. Segunda generación, San Andrés Tzicuilan).

Argumentaron entender que si no jugaban entre niños y niñas se debía a la "fuerza" física de los niños, que lastimaría o causaría daño a las niñas, o en el peor de los casos, si las tocaban podía prestarse a malos entendidos. Esta separación también se presentaba en menor medida en el grupo familiar, obedecía a las creencias biológicas, según el sexo:

> […] como ahorita ya juegan a las pelotas con los niños y antes no nos dejaban las mamás que jugamos con niños y las niñas, y ni la pelota nos dejaban –¿Y por qué no las dejaban? –Porque dicen que nos hace daño la pelota, por no sé por qué, pero así nos decía mi abuelita 'no juegues la pelota te hace daño' (Margarita. Tercera generación, Xiloxochico).

Mientras que, en el espacio doméstico sí se les permitía jugar entre niños y niñas, entre hermanas y hermanos y parientes cercanos, pese a que la mayoría contestó que en pocas oportunidades lo hicieron, debido a las tareas escolares y al trabajo y/o actividades reproductivas y productivas que realizaban para apoyar a la familia:

> –¿Ustedes jugaban juntos hombres y mujeres, jugabas con tus hermanitos? –Aja, pero casi no teníamos tiempo para jugar, siempre mi hermano tenía que ayudar también a la milpa o más bien le pagaban poquito, medio día, si son 20 pesos, entonces le pagaban 10 pesos, por lo mismo de que era niño (Flor. Tercera generación, Xiloxochico).

Desde el punto de vista de Connell (2003)[510], el género no es sólo una característica individual relacionada con una diferencia anatómica sino que es una práctica social, simbólica construida, por medio de la cual el comportamiento de la vida diaria se organiza en función de la "arena reproductiva", para referirse a todos los espacios sociales, privados y públicos, atravesados por las relaciones de producción, de poder y de cathexis.

[510] *Ob. cit.*

El hombre en la cocina huele a caca de gallina

Este dicho popular señala a la cocina como un espacio exclusivo del poder femenino y en el cual los hombres no tienen acceso; lo empleo para demostrar que en los sistemas de género existen diversas prácticas y representaciones en sus relaciones sociales y en sus estructuras, concebidas exclusivamente como "femeninas" y "costumbre", como parte de su sistema tradicional y su cultura, que se han trasmitido de generación en generación, desde etapas tempranas del ciclo vital:

> –¿Usted sabía cocinar? –Yo no, no nunca –¿No le enseñó su mamá? –No porque como te digo él (ella) no me quería que me está allá en la cocina, yo si me llegar a la escuela y que me vaya a traer leña si no, que me vaya a dejar tortillas a mi tío, si. Nomás el café si lo hacía, si […] (Vicente. Segunda generación, Chicueyaco).

Que a la vez generan desigualdades de trato, de oportunidades, como se evidencia en esta cita:

> –¿Usted estudio, fue a la primaria? –No –¿Por qué no estudio usted? –Antes no las dejaban, que las mujeres no tenía porque estudiar, que no era necesario, antes no tenían porque estudiar, nada más estudiaban los hombres, ellas (ellos) las llevaban al campo a trabajar, pues el quehacer de la cocina tenían que hacer, y las (los) llevaban a trabajar (Bernarda. Segunda generación, Chicueyaco).

[…] también, nosotras tenemos "diferencia", porque nosotras somos mujeres acá en este pueblito, podemos echar tortillas en la mano y los hombres no (se ríe) –¿A ninguno se les enseña? –No -¿Por qué? –Porque los niños no, no son para eso, nada más las niñas –¿Los niños para qué son? –Los niños nada más saben, también lo pueden hacer, por ejemplo barrer o lavar trastes, los niños, pero eso a echar tortillas no –¿Es mal visto que un niño eche tortillas? –Sí, luego la gente le va andar diciendo que es una mujer, por eso no les decimos que hagan eso (Elodia. Tercera generación, San Andrés Tzicuilan).

Este espacio y el cocinar son responsabilidad y "obligación" de las mujeres. Algunos hombres "ayudan" en caso de necesidad, ya sea por ausencia de la madre e hijas o por enfermedad, calentando los alimentos, hacer café y lavar los trastes, entre otras actividades que no son de mayor implicación, como es la elaboración de las tortillas. Actividad que las tres generaciones de hombres niegan haber participado, es un esquema o *habitus* internalizado aprendido desde los primeros años de vida, a decir de los testimonios:

> –¿Y ahora a usted le gusta que sus hijos sepan hacer cosas? –Sí… sí, a veces también lavan los trastes, a veces nomás cuando quieren, a veces cuando

quieren los niños –¿Y Concepción les enseña a sus hijos hacer tortillas, a cocinar? (ríen y contestan los dos) –¡No!… Si, yo a veces lo lavo mi ropa, si lavo mi ropa y los trastes también (Vicente. Segunda generación, Chicueyaco).

Vicente y su esposa rieron y negaron a la vez cuando pregunte si a sus hijos les enseñaba a cocinar y hacer tortillas, me aclararon que únicamente barren, mientras que él sí lava trastes y su ropa. Cabe hacer una aclaración, los hombres que admitieron lavar ropa, se refirieron a la personal, no a la de la familia; generalmente lo hacen de manera ocasional, en la edad de la adolescencia o adultez, principalmente los hombres de la segunda y tercera generación, cito:

–¿Y usted le da de comer a su hijo? –Sí, el que se queda si, a veces le doy de comer aquí como le digo que se va acá arriba con su abuelita pues ahí le dan de comer –¿Y cómo se organizan para lavar la ropa y hacer lo demás? –A veces yo le ayudo también, lavo lo que es mi ropa, nomás ella lava lo de ella y del niño chiquito –¿Y la de su otro hijito? –A veces la lavo yo, a veces (Eligio. Segunda generación, Chicueyaco).

Los hombres, reitero tienen muy clara su participación y sus actividades en la cocina, de tal modo que no afecte su condición masculina por actividades que consideran, corresponden a las mujeres:

–¿Y quién les da de comer? –Yo les doy, a la chiquita, yo les doy de comer, sí, sí, ya en la tarde, ya orita acaba de comer ella, dice 'caliéntame unas tortillas', le digo 'sí' (Sebastián. Segunda generación, Xiloxochico).

Como mencioné anteriormente, pocos son los hombres que participan en la elaboración de la comida, cuando lo hacen son en ocasiones muy especiales como en alguna festividad, cuenta María:

[…] este si no tenía trabajo se ponía hacer repostería, era dulcero, hacía unos dulces exquisitos, nunca he vuelto a comer algo tan exquisito como él los hacía, yo no aprendí porque la que le ayudaba era mi hermana, yo casi no, no le iba a ayudar, pocas cosas me acuerdo […] pero él siempre trabajaba (María. Segunda generación, San Andrés Tzicuilan).

Sí sabía trabajar el campo también y era muy buen cocinero –¿Le ayudaba a tu mamá a cocinar? –Bueno no le ayudaba todos los días, ayudaba cuando era Todos Santos o cuando era Semana Santa o cuando llegaba a comprar un Menudo de res o un Menudo de puerco, si era un Menudo de puerco él era quien hacía la rellena y le salía riquísima (María. Segunda generación, San Andrés Tzicuilan).

Por cierto, me llama la atención que generalmente cuando un hombre cocina su comida es siempre sabrosa, externamos las mujeres en la mayoría de los casos, como si se tratara de un "Don Divino", quizá responda a la creencia o subjetividad –inconsciente, agrego– tan internalizada y que hemos aprendido las mujeres que lo que hacen los hombres tiene mayor valor y merece admirarse, máxime en actividades cotidianas que han sido tradicionalmente concedidas a las mujeres.

Un último ejemplo, al preguntarle a uno de los testimonios si encontraba una ventaja de que la organización de las Maseualsiuamej sea sólo de mujeres, la respuesta fue afirmativa asociando el género con el rol:

> –¿Usted le ve alguna desventaja de que sea una organización de sólo mujeres? –No –¿Y ventajas? – creo que sí –¿Cómo cuál por ejemplo? –Como el restaurante que ya esta funcionando (Eligio. Segunda generación, Chicueyaco).

E incluso, de acuerdo al siguiente informante, los consejos que les da a sus hijas responden a esta labor y atributos "femeninos", su desempeño implica obligación de las mujeres, buen comportamiento y ser buenas esposas:

> […] –¿A las hijas, y cómo se deben de portar bien, qué quiere decir eso? –Por lo menos este que si llega el hombre, si llega el marido tiene que estar todo listo en la cuestión de la comida y a las horas que tiene que llevarle a donde este trabajando y así le digo porque no "haiga" que tenga problemas porque no le llevaste de comer, que pues se me olvidó, porque en esto vienen los problemas... (Pedro. Segunda generación, San Andrés Tzicuilan).

Desde pequeñas a las niñas se les enseña cocinar, existen casos que a las niñas que no aprenden se les castiga con violencia por parte de la madre como comenta este testimonio:

> Hay datos de madres que si sus hijas no saben hacer las tortillas las maltratan, las "desnotan" con expresiones como 'no sirves para nada' o bien, en el peor de los extremos si las tortillas no salían bien hechas les agarraban las manos y las colocaban sobre el comal (Rafael. Tercera generación, San Miguel Tzinacapan).

Sin embargo, hay padres jóvenes de la tercera generación, con principios profeministas que se proponen cambiar estas funciones y socializaciones tradicionales –les llamo–, tratando de construir "nuevas" o "alternativas" relaciones de género:

> […] Yo le digo 'yo sí estoy de acuerdo que muela, pero no para que le dé de comer a su esposo, ni para que mantenga así a diez dándoles de comer todos

> los días'. Yo estoy de acuerdo que aprenda… ella sabe hacer tortillas y muy bien, lo va hacer cuando ella lo quiera hacer, sí, no para que... por costumbre le tiene que dar a sus hijos y a toda la familia, a sus suegros, a sus cuñados, eso, eso es lo que a mi no me parece, porque es mujer, esas ideas por ejemplo tiene mi esposa, esas ideas le esta dando a la niña 'debes aprender porque tú te vas a encargar' digo '¡No!', sí debe de aprender, yo estoy de acuerdo, pero no para que se encargue de dar, de comer a todo mundo (Hilario. Tercera generación, Xiloxochico).

Relaciones que no están exentas de conflictos como se aprecia en la cita, pues las funciones de género y los patrones culturales se tienen muy interiorizadas e incorporizadas por parte de hombres y mujeres, que el tratar de cambiarlas no es nada fácil.

Nada de mariconadas

Uno de los imperativos de las identidades masculinas es no mostrarse o evidenciar algún rasgo o característica, o bien, mandatos que sugieran femineidad, sin embargo, dentro de la cultura náhuatl –aún cuando actualmente son escasos– sí existen hombres que ejercen roles que por tradición se han asignado como femeninas, como es el tejido:

> […] –¿Y quién te enseñó a ti? – Hacer el telar me enseñó mi abuelita, yo lo heredé desde niño, pero después cuando falleció ella, yo me auto propuse y lo agarré de nuevo, hay una señora que me enseñó la puntada, cómo hacerle (Francisco. Tercera generación, San Andrés, Tzicuilan).

Un caso más, son Luis y su padre, ambos tejen y les agrada hacerlo, sin embargo, su padre aprendió por incapacidad para trabajar en el campo o fuera de casa, debido a una enfermedad, lo cual decidió autoemplearse y apoyar a su esposa en la elaboración y comercialización de artesanías, ella fue quien le enseñó. Así también Luis aprende para apoyar a su madre, no obstante, comentó que su abuelo cambió de actitud hacia él, cuando se percató que estaba aprendiendo a tejer en el telar:

> No, nunca me dijo, pero sí, al principio este cuando aprendí el telar como que no le pareció, no, no le pareció pues no sé, no me trataba igual; después no sé, no sé que le dio, ¡Cambió! –¿No te trataba igual, por qué? –No sé, no sé este,

> dejaba de hablarme y no era igual! Se perdió la comunicación –¿Pero nunca te lo manifestó directamente? –No, directamente no (Luis. Tercera generación, Xiloxochico).

Por otro lado, su padre fue foco de atención por múltiples críticas por parte de la comunidad, tanto por hombres como por mujeres, pese que ahora les enseña a las señoras y de que existen, reconoce, otros hombres que tejen, ocultándolo porque les da pena. Es decir, son hombres que no responden al modelo hegemónico de la masculinidad.

El tejer en telar de cintura es una tradición que forma parte de su cultura y que se transmite de generación en generación, principalmente a las mujeres pero también a los hombres, e inclusive se les enseñaba en la escuela, tradición que han estado perdiendo, quizá por sus representaciones, creencias y atribuciones que conforman su sistema de género o bien, por los cambios en la vida de las mujeres y a las crisis económicas, entre otros:

> –¿A usted le gusta bordar y tejer? –Sí, sí nomás tejer también sí puedo, con gancho antes cuando me estudiaba si me enseñaron, ahora ya no, hasta yo le digo a Concepción tenía (tiene) que enseñar a mis hijos y ya no puedo, ya me olvido (Vicente. Segunda generación, Chicueyaco).

Por último, en relación a la división sexual del trabajo, el trabajo reproductivo de los hombres de la segunda y tercera generación durante la infancia, contempla labores como: apoyar a traer la leña, acarrear el agua tanto para la casa como para los animales, pese que para ellos como niños significaba un doble trabajo, primero, pesado por las distancias que recorrían a donde se encontraba la fuente de agua y segundo, por lo que significaba cargarla; apoyo en la siembra, corte de café, corte y desgrane del maíz, llevar el almuerzo a la parcela, el cuidado de los animales y, para algunos, el cuidado de los hermanos y hermanas menores, ejemplificando:

> [...] ustedes iban (van) a trabajar al ranchito, –¿Sus hermanas se quedaban en la casa? –Se queda en la casa ayudando –¿Ellas que hacían? –Ayudaban de barrer, de lavar ropa (Pedro. Segunda generación, San Andrés Tzicuilan).

Mientras que para las niñas, ayudar a los quehaceres de la casa como: barrer, lavar, cocinar y hacer tortillas, llevar el almuerzo a la parcela, el cuidado de los animales de traspatio, el cuidado de sus hermanos y hermanas menores, en sí

actividades limitadas al ámbito doméstico; y fuera de éste, participaban la mayoría, en el corte de café, sin embargo, existen mujeres que desde su infancia han sido contratadas como jornaleras.

Los hombres no lloran

> **No pues me dicen 'los hombres no deben llorar' cantaban esa canción, mi abuelito me acuerdo me cantaba esa "Los hombres no deben llorar" algo de eso (ríe) (Andrés. Tercera generación, San Miguel Tzinacapan).**

Otra regla o imperativo que constituye las identidades masculinas es *"sé duro como un roble"*, es no mostrar los sentimientos y ocultar las emociones ante las y los demás, principalmente frente a sus pares de quienes siempre están esperando su asentimiento y reconocimiento, demostrando su hombría y virilidad, por ello la masculinidad es una aprobación homosocial.

Desde la infancia a los niños se les "educa" para no mostrarse débiles, temerosos, suaves, discretos pues se consideran parte de los atributos femeninos, de ahí que deban ser fuertes, valientes, duros y "aguantadores"; no ser chismosos o flaquear, declaran:

> A esa edad, bueno me acuerdo e incluso en la escuela y los compañeros, un hombre por ejemplo, no llora, un hombre tienen que aguantarse todo, un hombre no "raja" –¿No raja? –El término que nosotros (antes) utilizamos 'allá tú si rajas, si rajas eres vieja' [...] (Jesús. Tercera generación, San Andrés Tzicuilan).

Imperativos que reflejan, por una parte, cómo su identidad se configura en relación a la feminidad, a la diferencia que se establece entre los hombres y las mujeres; por otra parte, su condición masculina contenida por posiciones y lenguajes sexistas que descalifican frecuentemente a las mujeres:

> [...] y como tú eres niño no tienes que llorar, aguántate si te jalan las orejas, si tu maestra te jala las orejas y te castiga tienes que aguantar porque tú ¡Eres hombre! (Jesús. Tercera generación, San Andrés, Tzicuilan).

Cuenta Andrés su experiencia, tomando en cuenta que su abuelo le decía repetidamente que los "niños no lloran"; en una ocasión, yendo con él lo arrastró un becerro por lo que se descalabró y a la vez perdió el conocimiento, entonces:

> Sí, creo que sí, precisamente en ese aspecto hay muchos sentimientos que el hombre quiere sacar también, sin embargo por la mentalidad o por el "que dirán" pues tienes que ahogarte en ti mismo, pues apretarte un poquito los... dijeran los pantalones, ¡Aguanto! (Jesús. Tercera generación, San Andrés Tzicuilan).

> […] –¿Estaba llorando tu abuelito? –Mi abuelito, pero entonces ya habíamos caminado como quinientos metros de donde pasó esto, hasta ese momento… le digo 'no llores abuelito, no, no me pasó nada, estoy bien', 'no, ahorita vamos a llegar al hospital' y me trajo al hospital. Entonces después de ahí ya fue diferente, yo ya podía llorar (se ríe) –¿Ah, tú te sentiste como, tu abuelo lloró yo también ahora puedo llorar? –O sea puedo llorar –¿Tú nunca habías visto un hombre llorar? – No, la verdad no, fue la primera vez que vi., él estaba llorando porque me había yo lastimado (Andrés. Tercera generación, San Miguel Tzinacapan).

A partir de esta experiencia, adquirió confianza y se rompió "el hielo" del imperativo o mandato que designa que los hombres no lloran y menos ante otro hombre. Mientras que su padre cree que si un hombre llora es signo de debilidad, de su falta de capacidad para ser muy hombre:

> Bueno tal vez si, depende de la debilidad de cada ser humano –¿Entonces usted cree que llorar es una debilidad? –Sí, sí porque no es capaz o no es totalmente desarrollado para poder intentar o poder resolver los problemas que se le presentan (Teodoro. Segunda generación, San Miguel Tzinacapan).

Sin embargo, el que los hombres deban mantenerse ecuánimes, con "fortaleza", silenciando lo que sienten tiene su costo:

> Creo que es malo porque si un hombre tiene un problema muy fuerte y no llora provoca ciertos problemas, complicaciones en la vida, no podemos desahogar el problema, tiene uno guardado, no se desahoga uno [...] (Rufino. Segunda generación, Cuetzalan).

Este tema se ampliará con mayor explicación en el apartado destinado a los vínculos emocionales.

La/s masculinidad/es y las relaciones de producción

Los pantalones bien puestos

Diversos autores como Connell y Montecinos, por citar algunos, sostienen que definir a la masculinidad nunca ha sido lo suficientemente precisa; además que no en todas las sociedades se cuentan con una definición de lo qué es la masculinidad, sí con registros culturales de género. No obstante, agregan que es muy difícil para los hombres recordar el momento primigenio de haberse identificado y reconocido como hombres. Un ejemplo, es el argumento de este joven, él ha tratado de saber qué es un hombre, dándole muchas definiciones, sin embargo, ninguna llena sus expectativas y es precisamente según él:

[…] Es igual, o sea yo soy un varón por mi sexo, tengo este, he aprendido una cultura, orita estoy valorando más mi cultura, –Pero si yo te pregunto ¿Tú cómo te defines como hombre? –Bueno mi sexo es masculino, soy náhuatl, tengo treinta años, me gusta trabajar, me gusta escribir –¿Tú qué atributos tienes como hombre o qué cualidades? –Honestidad, sencillez, responsable, este me gusta escuchar, eh más o menos (Andrés. Tercera generación, San Miguel Tzinacapan).

> […] porque el hombre, pienso yo, en mi forma de pensar que es un "ser inacabado"… yo siempre he dicho que el hombre es un enigma, un misterio que día a día se va realizando (Jesús. Tercera generación, San Andrés Tzicuilan).

Respuesta, considero basada a sus estudios y formación filosófica, el término es muy abstracto y ambiguo. Aquí se refiere al hombre "universal", –a grandes rasgos, dice–, contraria a cómo él se define:

> –¿Para ti qué significa ser un hombre? –Eso no me había puesto a pensar (risas, piensa)… como hombre me defino como un ser, un ente más entre el universo, con características diferentes y similares a los demás […] (Jesús. Tercera generación, San Andrés Tzicuilan).

De modo que la masculinidad arguye Kimmel, se construye en correspondencia con los otros y con uno mismo, como lo demuestra este testimonio.

> Fue común que los varones adultos expresaran "ser hombres" porque:
>
> Bueno el hombre pues primero, lo que es el hombre debe ser responsable en su trabajo, en su hogar, en la sociedad, sí para la sociedad, ser responsable con sus hijos, con la familia, cuando algún servicio que le den, no es responsable

> muchas veces, no es hombre, no es ciudadano, sí, o sea, es negativo (Teodoro. Segunda generación, San Miguel Tzinacapan).

De acuerdo a este testimonio, de no cumplir esta función y mandato de género, es decir, a los "modelos normativos" establecidos para las masculinidades, se concibe que no sea hombre o que sea "poco hombre". Por lo que su identidad y su "deber ser" se configuran en relación al trabajo, a su responsabilidad como trabajador y proveedor, con la familia, la comunidad y en general, con la sociedad:

> –¿Si yo le pregunto cómo son los hombres de aquí de su comunidad, cómo me los definiría? –Pues este es como le acababa yo de decir que algunos que son negativos, algunos que son positivos –¿Negativos cómo son? –Los que nunca, nunca son aptos para algún trabajo en la comunidad, nunca están para prestar algún servicio social, pues en sus casas, en sus hogares siempre hay riñas, siempre hay pleitos, no hay responsabilidad sobretodo lo que le decía yo de que, de que si ganan su semana, ganan su quincena lo malgastan en cualquier otro vicio y pues sus hijos o la esposa lo dejan abandonado (Teodoro. Segunda Generación, San Miguel Tzinacapan).

Otra muestra es la de María, quien detalla muy claramente cómo califica a los varones "poco hombre":

> Para mí significa que no tenga los suficientes pantalones para ser responsable –¿Eso lo utilizan en su cultura también o que no es hombre? –No, pero sí, yo lo entiendo así, lo defino como un hombre cobarde que es capaz de agredir a una mujer por sentirse más fuerte o por atreverse pues, o también que no es responsable, puede ser capaz de dejar a una mujer con sus hijos y no responderle como hombre, eso para mí es ser poco hombre, porque no esta afrontando una situación que él ha provocado también. (María. Segunda generación, San Andrés Tzicuilan).

[…] imagínate yo tenía yo seis, siete años, tengo treinta y siete, he tenido treinta y un años trabajando… me gusta mi trabajo y créemelo que estoy muy contento, porque yo sin mi trabajo pienso que yo no iba a ser feliz, luego digo ya voy a descansar, pero no cual, me voy a las máquinas veo el tiradero, no ya voy a barrer y yo me sigo (Francisco. Tercera generación, San Andrés Tzicuilan).

El siguiente testimonio siente, ahora en su actual etapa de vida que como hombre ha cambiado y cuando dice "no me he enfermado" se refiere a que ha abandonado el vicio del alcohol:

–¿Y cuáles cree que sean las obligaciones del hombre entonces? –Pues como le digo a usted de todo lo que yo sé de mi comportamiento así nada más… Sí, trabajar. Bueno, pues yo me siento como hombre, pues de la obligación de la familia, de que esta uno bien fuerte, luchando para que "haiga" de comer porque si no, no hay nada en la casa también, yo ahorita estoy a gusto porque tiene

> años que bueno, no me he enfermado, estamos trabajando por mis hijos, seguimos trabajando con mi esposa, que estudien (Pedro. Segunda generación, San Andrés Tzicuilan).

En sí, constantemente se alude su condición masculina en relación con el trabajo y ser proveedor, ser hombre significa saber trabajar y hacerlo bien, sentirse orgullosos que los "otros" lo consideren buen empleado, es una forma de prestigio que la mayoría de los hombres tiene internalizado. Se trata de un modelo, el hegemónico, que impera y se reproduce a través de diferentes mecanismos, de generación en generación, sustentada por modelos maternos y fundamentalmente por los paternos, transmitidos desde la infancia, e indican (Valdés y Olavarría, 1998), con un esfuerzo cotidiano en los espacios homosociales a lo largo de toda la vida, según se muestra en la siguiente cita:

> Vivía allá en San Andrés Pepexta yo, dice 'anduve trabajando en casa ajena así, de cuidar animalitos, fui creciendo ya me iba ganando centavitos y guardando, me compraba mi ropa, todo y así me fui enseñando a trabajar, yo cuando llegué a ser hombre ya me busqué tu abuelita y ella también fue huérfana', entonces así nomás se juntaron, entonces ya los dos empezaron a trabajar y ya dice mi abuelito (Pedro. Segunda generación, San Andrés Tzicuilan).

De la misma manera fue para Andrés durante su adolescencia, su abuelo consideraba que pronto estaría en edad de trabajar, enseñándole labores agrícolas de más esfuerzo, dice:

> […] estaba yo creciendo, era ya más grande, ya me decía mi abuelo 'tu estás creciendo, ya orita vas a trabajar, al rato ya vas a trabajar', ya me dejaba mi arado… todavía nosotros usábamos el arado, de madera […] (Andrés. Tercera generación, San Miguel Tzinacapan).

El proceso de hacerse hombres es continuo, con altos costos y en el que se asumen, opinan Valdés y Olavarria (1998)[511], responsabilidades y cargas que implican deberes, aunque también ventajas y privilegios, con excedentes patriarcales:

> –¿A ti te ha gustado ser hombre? –Sí, sí porque como las mujeres más tienen trabajo ellos (ellas), por eso yo me gusta, cocinar, que hacer todo la cocina. Y nosotros no, nomás vamos a trabajar en el rancho con azadón, con machete y

[511] Valdés, Teresa y José Olivarría., (1998). "Ser hombre en Santiago de Chile: a pesar de todo un mismo modelo", en Teresa Valdés y José Olivarria (eds.), *Masculinidades y equidad de género en América Latina*. FLACSO-Chile y UNFPA. pp. 12-35.

ya llegamos y ya nos da de comer ellos (ellas), nos da café o algo de comida si (Vicente. Segunda generación, Chicueyaco).

De tal forma que se asocia su condición masculina con ventajas, privilegios y atributos físicos y mandatos sociales que ellos mismos los han subjetivizado y encarnado:

> –¿De qué manera se dio cuenta que era un hombre, sí soy hombre? –Ujum, en que este, en que uno puedo, uno trabajar, puedo uno pues hacer otro tipo, la forma de trabajar, la forma de convivir con otras gentes que a nosotros como hombres nos permiten que saliéramos seis, siete de la noche, los hombres podíamos ir a traer un rollo de leña más pesado y entons' nosotros ahí nos empezamos a considerar que pues bueno, que los hombres deben de trabajar así y ya uno, tu te dabas cuenta de que uno… es hombre (Rufino. Segunda generación, Cuetzalan).

Hombre trabajando artesanía textil
Tercera generación,
San Andrés Tzicuilan
Fotografía propia

Condición que se confirma especialmente en la adultez, con la unión sexual a través del matrimonio y por la capacidad de trabajar y de ser padre:

> –¿A ver dime, cuándo fue la primera vez que te sentiste hombre? –Ni me acuerdo, no, ya pasó –¿Que hayas dicho a que bueno yo soy un hombre? –Ya hace ratito, yo creo que ya cuando pensé en juntarme, yo pienso que ser hombre no nomás es ser ¡Hombrecito! Sino el ya saber hacer algo, saber trabajar y todo eso –¿Aja, eso es para ti ser hombre? –Sí, sí (Arnulfo. Segunda Generación, Chicueyaco).

Sin embargo, este mandato hegemónico, tiene un peso y una carga que actualmente se lo cuestionan los hombres y hasta cierto punto los conflictúa:

> […] en algunas ocasiones ya podríamos decirlo como la problemática de un hombre en que se tiene que enfrentar en ciertas, ciertos cosas, a veces uno dice 'mejor que me tocara ser mujer, mujer' –¿Cómo en qué, un ejemplo nada más? –Este, el hombre como jefe de familia de la casa pues es que tiene que ver todo, todo lo de la casa (Rufino. Segunda generación, Cuetzalan).

Refiriéndose a las cosas materiales y económicas, pues según él comparte la toma de decisiones con su esposa. Así, deja ver que el trabajo productivo en el campo es mucho más pesado que el doméstico de las mujeres, que hasta ganas le dan de "ser mujer", devaluando hasta cierto punto el trabajo reproductivo de las mujeres, que por una suerte de reflexión repara:

> […] porque llegaste de trabajar en el campo bien cansado, híjole pues mejor prefería ser ¡Mujer!… –¿Usted considera que es mucho más pesado el trabajo de los hombres? –Si empezamos a meternos más a fondo y evaluamos las actividades de las mujeres yo creo que también, hablando de las comunidades rurales también es pesado el trabajo de las mujeres (Rufino. Segunda generación, Cuetzalan).

Pero por otro lado, la situación de pobreza encarecida a partir de los efectos de la economía global, ha colocado en crisis los fundamentos de la identidad masculina, uno de ellos, la de ser el principal proveedor de la economía doméstica, antes sustentada de manera casi exclusiva de las labores agropecuarias de los campesinos (Díaz, 2003)[512]; en este caso de los campesinos indígenas, situación que se refleja en las siguientes opiniones:

> […] los gastos, el dinero para los gastos eso para mí es un problema, cuando no sé, quizá se pueda vivir trabajando los dos, compartiendo responsabilidades, quizá se pueda vivir mejor (Luis. Tercera generación, Xiloxochico).

–¿Crees que hay diferencias entre hombre y mujer? –Pues yo creo que sí un poco, sí –¿Cómo cuales? –Pues orita no sé como explicarle –Dime como quieras –Hay una ventaja yo creo también porque las mujeres supongamos, nosotros hasta ahora solamente trabajamos fuera de la casa y las mujeres tienen trabajo dentro de la casa –¿Para ti eso es una ventaja? –Una ventaja porque aunque este lloviendo están trabajando y nosotros hay veces que no podemos –¿Claro y a ti te gustaría trabajar aquí en tu casa? –Pues me gustaría, sí, (Arnulfo. Segunda generación, Chicueyaco).

De ello que se propongan otras formas de socializar, cambiando patrones culturales que posibiliten la sobrevivencia y reproducción de los grupos domésticos, expresando por un lado, la necesidad de la participación de las mujeres en el mercado de trabajo; y, por otro, reconociendo su participación en éste:

–¿Tú como esposo cuáles son tus responsabilidades? –Mantener la familia, pues el mantener a la familia y pues no, conjuntamente, conjuntamente porque nos

[512] *Ob. cit.*

> vamos ayudando –¿Los dos trabajan? –Sí, sí (Arnulfo. Segunda generación, Chicueyaco).

Esta es una apreciación que hacen en general las dos generaciones, particularmente la de los adultos más jóvenes. No obstante, un entrevistado adulto mayor, también estima que es importante este apoyo, para referirse a las mujeres que están organizadas:

> –¿Usted cree importante que las mujeres deban trabajar fuera de la casa? –Yo creo que sí, ora si por motivos para mantenernos –¿Usted cree que ahora deben mantener a los hijos el hombre y la mujer? –Yo digo que sí, todos que se ayude uno pues, es mejor (Martín. Primera generación, San Miguel Tzinacapan).

Se advierte la importancia de que sus esposas trabajen en <<La Maseual>>, el compartir la responsabilidad de proveer, según este testimonio:

> –¿Y usted qué piensa de que su esposa trabaje? –Yo pienso que le hace bien porque a veces yo no tengo trabajo y ella va, ya saca el día para comer (Eligio. Segunda generación, Chicueyaco).

En los que el apoyo y la participación económica de otros/as integrantes de la familia y en particular de las mujeres están influyendo para cambiar el "mandato de proveedor" asignado a los hombres, que los hace únicos responsables de la familia:

> Pues sí me da gusto porque este pues ya no me preocupo porque ya los dos vamos luchando –¿O sea ya no se preocupa mucho por el dinero? –Ya no, ya no […] Pues sí, sí me ha gustado porque este por lo menos orita pues no digo que ahorramos mucho dinero, por lo menos nos alcanza para comer, más que mi otro muchacho pues también esta trabajando y también le esta echando ganas... el José, nos vamos ayudando, sí porque antes hace diez años sufrí mucho trabajando el campo y no se gana mucho dinero sino poquito (Pedro. Segunda generación, San Andrés Tzicuilan).

En opinión de una de las informantes, al preguntarle sobre algunos problemas de los hombres y que las mujeres no los tengan, alude a su papel de proveedor como jefe de familia:

> Puede ser por lo mismo de que él como hombre de la casa, pero en realidad no puede porque no hay con qué, no hay recurso y entonces por eso no puede –¿Entonces un hombre con recursos, si puede ser hombre jefe de la casa? –Pues puede ser, yo me doy cuenta que, a la mejor eso también…. eso creo por eso salen a tomar porque no pueden […] (Flor. Tercera generación, Xiloxochico).

En la que proyecta que a falta de su aportación económica no puede ser jefe de familia, frustración que se desahoga, desde su punto de vista, con el consumo de alcohol.

Por otro lado, cada vez más se está perdiendo su función fundamental de proveedor de recursos, generándose cambios definitivos en la estructura familiar y en la percepción de los hombres como jefes y proveedores de la familia, como consecuencia del impacto del ajuste estructural y de la flexibilización de la fuerza de trabajo (Fuller, 1998)[513]:

> Bueno orita lo que estamos viendo que a donde somos muchos, ya no nos alcanza, como yo, como hombre, en mi obligación de trabajar, no me alcanza lo que me gano, más que la familia es grande, entonces las mujeres también empiezan a buscar, luchar para que no nos falte que "haiga" que comer, llega uno a enfermar pues no hay nada ni para una medicina, entonces orita pues estamos viendo que todas las mujeres empiezan a trabajar. Lo que yo voy viendo de ese tiempo que ya no es como antes, ya no (Pedro. Segunda generación, San Andrés Tzicuilan).

De modo que, si los géneros son una construcción histórica, opina Subirats (2006)[514], éstos no solo pueden variar sino también cambiar de orden jerárquico e inclusive desaparecer como respuesta a las diversas necesidades de las sociedades y de las culturas que demanden en determinado tiempo histórico.

Respecto a la etapa de la adolescencia, una manera de confirmar su masculinidad y de reconocerse a sí mismos indicaron los jóvenes, fue a través de sentirse atraídos por las mujeres, en la transición de la primaria-niñez a secundaria-adolescencia, cuenta:

> Yo creo que ya sería, si en el momento en que a uno le empiezan a gustar las niñas, creo que ya a finales de primaria, ya en la edad de doce o trece años… Este quizá la atracción a las, a las chicas –¿Tú dijiste yo soy hombre y por eso me atraen las chicas? –Quizá –¿Si te hubieran atraído los hombres? –Pues no sé (se ríe) (Luis. Tercera generación, Xiloxochico).

Coincide con este ciclo vital, en el que es común que los adolescentes pongan especial atención a su sexualidad y virilidad y mostrarles a sus pares atributos como la

[513] *Ob. cit.*
[514] *Ob. cit.*

fuerza física, la agresividad, el atrevimiento, etc., o bien, conquistar mujeres, ser sexualmente activo y realizar visitas a burdeles entre otras, como es el ejemplo de Santiago:

> […] pues a mi me llevaron dos veces, ya estaba un poquito más grande y pues me decían 'mira nomás, esto has, esto has', les digo 'no chavos qué les pasa están locos' –¿Con tus amigos? Sí, pues con mis primos ya estaba un poco más grande, tenía catorce, quince años. Me decían 'ven, mira vas a hacer esto, esto', 'no, no estoy preparado para esas cosas, si yo sé que no va a resultar nada, yo sé que no se va embarazar la chava, pero pues… ya eso ¡No!, pero si yo llego agarrarme una enfermedad, a traerme una enfermedad de esa persona pues no vale les digo' […] (Santiago. Tercera generación, Xiloxochico).

Señala Kauffman (1989)[515] que la afirmación de la masculinidad es diferente, según la clase social; no son las mismas formas y expresiones para un nahua de la sierra que para un obrero de la colonia Sto. Domingo de la ciudad de México por ejemplo.

Por otro lado, el grupo de pares, cabe recordar, son fundamentales en la construcción y afirmación de la identidad de género; por medio de ellos "aprenden" a ser hombres, son sus referentes. Además, en la escuela como parte de los espacios homosociales, se asocian valores como la confianza, la solidaridad y la complicidad entre otros, con sus pares:

> […] Hasta eso, me pasó una vez un asunto, estaba yo desarrollando (se refiere a la adolescencia), entonces estaba lo de las famosas paperas, me habían encargado unas cosas que no quería hacer, sí me habían dicho de que de las paperas se pueden complicarse, si se pone uno a cargar, pero yo no le hice caso… en ese día ya no me pasó nada, pero al siguiente día que se me hincha un testículo, pero bien hinchado, que le digo a mi mamá 'quien sabe que me paso', 'pero es que tú estás loco te vas a enfermar, a de ser eso'… Ah entonces, pus entonces ya me llevaron al médico, luego me trajeron aquí a Cuetzalan para checarme, pero de hecho no… Estaba yo en la secundaria y aquí entre amigos y compañeros los maestros fueron mucho apoyo, hubo mucha confianza […] (Andrés. Tercera generación, San Miguel Tzinacapan).

También la escuela para los adolescentes es un espacio competitivo, es decir, se compite en el deporte sobretodo con fortaleza y resistencia física, en la cultura y en los conocimientos; competencias que les permiten afirmar su/s masculinidad/es; de ahí

[515] Kaufman, Michael., (1989). Hombres. Placer, poder y cambio. (Centro de Investigación para la Acción Femenina (CIPAF). Santo Domingo, Republica Dominicana.

que los jóvenes suelan decir el dicho "vieja el último", que señala a la mujer siempre como perdedora, y lo empleen en sus juegos o competencias para indicar al perdedor, o bien, decirles "nanitas" como en este caso:

> –¿Tú te has sentido alguna vez o recuerdas algún momento en qué dijiste ah! Yo soy un hombre o que te diste cuenta de que eras un hombre? –Este... casi no, solamente una vez que fui a jugar y este metí ora si muchas canastas y ya terminó el partido y pues mis compañeros no hicieron nada y entonces si los llegué a ofender en que les dije 'parecen "nanitas" ustedes, no hicieron nada, ¿qué, yo nomás soy hombre o qué, soy el único hombre con el equipo?, ustedes no pudieron hacer nada' y pues solamente esa vez –¿Nanitas les dijiste? –Aja, no corrían, no corrían, no hacían nada sino que estaban así nada más parados como si ya no pudieran hacer nada –¿Qué son nanitas? –Pues abuelitas ya –¡Ah! abuelitas, solamente eso muy bien (Santiago. Tercera generación, Xiloxochico).

Estás actitudes de competencias se manifiestan de diversas formas y como bien dice este testimonio son para demostrar quiénes son los hombres:

> […] esas son actitudes que se manifiestan porque se emborrachan más, el que grita más, el que corre más, sí se da, sí se da, es lo que más se da yo creo, son actitudes que hay que demostrar quien soy mediante o sea algunos daños a otras personas. (Hilario. Tercera generación, Xiloxochico).

Otra influencia como agente de socialización para la construcción de las identidades masculinas son los medios de comunicación, transmiten valores, estereotipos formas de vida, conductas, etc. Dos de los informantes, al preguntarles sí les hubiese gustado ser hombres diferentes, mencionaron distintos personajes con los cuales se identifican o les agrada su manera de ser, entre ellos señalaron que escuchando un programa en la radio, llamado "Master Show", a uno, le ha confirmado más su masculinidad y autoestima; el otro, a Mahatma Gandhi, admiraba su lucha pacífica, un logro que considera nada fácil de alcanzar por los hombres. Creo, son parte de las representaciones culturales e imágenes que atribuyen significados compartidos a las personas e influyen en las prácticas sociales.

–¿A ti te hubiera gustado ser un hombre diferente? –No, también me gusta así como soy –¿Te aceptas tal y como eres? –Sí, hasta me echo porras –Que bueno, tienes muy buena autoestima entonces –No, mi autoestima siempre ha estado por el cielo, no dejo que se caiga (Luis. Tercera generación, Xiloxochico).

Feos, fuertes y formales

Para los hombres de la tercera generación, el o los "modelo/os ideal/es" masculinos reúnen una serie de atributos y comportamientos, que no necesariamente corresponden al modelo hegemónico, como son: ser respetuosos tanto con su mismo sexo como con el sexo contrario, ponerse límites para realizar cosas que impliquen riesgos, darles su lugar a las mujeres, comunicarse con los y las demás, en particular con los hijos e hijas y con las parejas; expresar sus sentimientos y pensamientos y, ser colaboradores y solidarios con hombres y mujeres. Mientras que, para los hombres adultos de la segunda generación se relacionan a: ser buenos en su empleo, tener trabajo, ser responsables y proveedores de la familia, ser cooperativos y serviciales con la sociedad en general y en particular con su comunidad y, especialmente no ser alcohólicos.

> –¿Usted recuerda algo que le haya hecho sentir muy bien como hombre? –Uhm pues nada más el de ser, el de formar la familia sí me da y le digo y el de servir a mi pueblo, de servir a la comunidad más que nada, sí (Teodoro. Segunda generación, San Miguel Tzinacapan).

Además, para los jóvenes realizarse como hombres significa para unos, terminar y seguir estudiando y para otros, ejercer la profesión. Fue generalizado que los solteros mencionaran casarse y tener una familia, cito:

> Ora como hombre pues, orita todavía no, no me caso, soy soltero pero quiero buscar una familia, lo que yo quiero nada más es establecerme bien económicamente, tener un buen trabajo para tener ya una familia y poder dedicarme a nosotros –Claro, ¿te realizarías a través del casamiento como hombre? –Sí, o sea no tanto casamiento pero si con una familia, pero si con papel, y también una persona preparada y todo eso, prepararme quiero hacer todavía mi maestría y doctorado (Andrés. Tercera generación, San Miguel Tzinacapan).

Confirmar su masculinidad a través de la paternidad es parte de la realización de los hombres, por ejemplo, un joven expresó sentirse feliz al asumir el papel de papá con una sobrina:

> […] –¿Cómo te sientes tú asumiendo ese papel? –Feliz, sí, me siento un poquito más o sea tenía por ahí un... tranquilo, te sientes mejor, bueno yo por lo menos –¿Te sientes papá? –Sí (Luis. Tercera generación, Xiloxochico).

Únicamente se limito a referirlo, sin especificar su paternazgo en las coo-responsabilidades de la manutención y educación, sí en la crianza. Me llamó la atención, pues él es muy joven y en esta etapa de su ciclo vital no es común que los jóvenes quieran vivir y/o asumir la paternidad.

Un ideal de ser un buen hombre, que además parece ser una preocupación de los adultos hombres y mujeres, esta encaminado esencialmente a combatir el problema del alcoholismo:

> –¿Cómo cree usted que debe de ser un buen hombre, un hombre para que sea bueno cómo debe de ser? –Que no tome bebida o alcohol (Vicente. Segunda generación, Chicueyaco).

Calladitas se ven más bonitas

Mujer tejiendo en telar de cintura
Tercera generación, Chicueyaco
Fotografía propia

En relación a sus ideales femeninos, los hombres de la tercera generación mencionaron que los atributos ideales para que las mujeres sean sus esposas o parejas son: "deben ser" trabajadoras, sinceras, compartidas, inteligentes, preparadas, activas y respetuosas. En sí, expresaron que el ideal femenino en la cultura náhuatl es ser responsable, trabajadora, culta y conocedora de su cultura:

> […] una compañera, una que pueda, que fuera compartido, inteligente, preparada, activa, proactivas porque, de que estén esperando a veces qué dice el señor, ¡No, ya no, eso! –¿Y el ideal femenino en tu cultura náhuatl cuál es? –Son mujeres muy responsables, muy trabajadoras, trabajadoras son las que llevan la familia para todo, cultas en nuestra cultura, son las que llevan, son las que saben nuestra cultura, son las que transmiten nuestra lengua, porque siempre pasa esto, a veces el papá ya empieza hablar sólo español y la mamá siempre habla náhuatl, entonces es la que ha conservado nuestra cultura y es la que está con nosotros cuando estamos chicos,

[…] pues nosotros somos mujeres, porque nosotros somos mujeres para, como dicen los hombres somos mujeres para de la familia (Margarita. Tercera generación, Xiloxochico).

> nos está hablando náhuatl, nos enseña náhuatl ((Andrés. Tercera generación, San Miguel Tzinacapan).

En comparación con los hombres adultos de la segunda generación, su ideal responde al estereotipo tradicional de género, "ser para los otros" como lo hace evidente el siguiente testimonio:

> –¿Y para usted cómo deben de ser las mujeres? –Lo mismo, ser responsables en su hogar, atender a los hijos, atender al marido (Teodoro. Segunda generación, San Miguel Tzinacapan).

Pero, se afirma que este estereotipo lo demanda en sí la cultura y la sociedad náhuatl en general:

> Aquí la cualidad que se le vería a una mujer es cuando es hogareña, arreglar la casa, atiende al marido, que siempre esta lista la comida, que casi no sale, se dedica a su familia (Jesús. Tercera generación, San Andrés Tzicuilan).

Para las mujeres el estereotipo ideal masculino, concretaron: ser trabajador, responsable y que no sea consumidor de bebidas embriagantes en exceso:

> […] que sea tranquilo, que sea responsable, que es trabajador, que no es tomador (Flor. Tercera generación, Xiloxochico).

Las relaciones de poder

Las manifestaciones de la masculinidad en las relaciones sociales son múltiples, una de ellas es la manera dominante o hegemónica de la masculinidad, que es el medio del poder de género e implica un sin número de atributos, para los cuales es indispensable tener sobre quien ejercerlos; es un poder que se centra, entre otros, en la relación de dominio/subordinación o opresión/sumisión se trata de un modelo de masculinidad, que no sólo discrimina y subordina a las mujeres, sino también a hombres que no se adaptan a éste; generando relaciones de desigualdad, inequitativas, jerárquicas, y excluyentes entre otras.

[…] Pus a veces sí hay problemas de alcohol, sí como hombres toman mucho alcohol (Vicente. Segunda generación. Chicueyaco).

La última y nos vamos

El alcoholismo no sólo es un problema social muy arraigado de la cultura náhuatl, reincidente en sus comunidades, sino también forma parte de las prácticas constitutivas de su identidad de género y de su etnia, según refieren:

> [...] sí, sí a la cultura náhuatl, hijo el hombre, creo que es un alcohólico, creo que la mayoría son, somos muy borrachos, sí... (Jesús. Tercera generación, San Andrés Tzicuilan).

Alcoholismo
San Miguel Tzinacapan
Fotografía propia.

Fueron recurrentes las respuestas de la segunda y tercera generación el identificarse por primera vez como hombres, durante la adolescencia, cuando ingirieron alcohol. Así Pedro responde respecto a cuándo fue que se sintió hombre, refiere que tenia 15 años de edad e ingirió alcohol a escondidas de su papá y su mamá, haciéndolo sentirse muy bien; más tarde, repetidamente lo hizo a partir de los dieciséis años, explica:

> Cuando fui joven todavía soltero, un cuñado estaba allá con nosotros viviendo y pues iba a trabajar lejos, llegaba tres o cinco meses, pues sí, ya tenía dieciséis o diecisiete tal vez; entonces llegó y me dice:
> –Oyes vamos a echar una copa,
> –Yo le digo, no me gusta tomar
> –¡Sí!, sabe rico, una botella de alcohol, si quieres una apuesta, te la echas y yo te voy a dar tanto, la tomas toda, y
> –Le digo no, no me gusta, no me gusta tomar
> –Dice pruébala y veras te va a gustar
> –Le digo no,
> –Te voy a dar tanto…
> –Bueno, échala me la tomo. Pues sí, me aventé una botellita de alcohol sólito, en una hora me la acabé (Pedro. Segunda generación, San Andrés Tzicuilan).

Es característico que en la adolescencia los jóvenes reciban presiones externas procedentes de su contexto y de su socialización para su definición o redefinición de su masculinidad, así, parece que entre más se tome alcohol o más aguante, más hombre se es. Durante este ciclo es común que los hombres demuestren a sus pares que son hombres fuertes, atrevidos y sexualmente activos, una de las hazañas más usual para mostrarlo es el consumo excesivo de alcohol. Pero, también es un problema de los adultos, como lo expresan Flor y Socorro:

> –¿Hay mucho alcoholismo en la comunidad? –Si hay jóvenes que sí toman –¿Los jóvenes, y los adultos no toman? –Toman mucho (Flor. Tercera generación, Xiloxochico).

> […] hay muchos jóvenes que toman mucho, no trabajan, sí… sí como que son muy parranderos y también hay mujeres así, más hombres (Socorro. Tercera generación, Chicueyaco).

Es "natural" que las mujeres que consumen alcohol sean mal vistas, socialmente esta aceptado que un hombre se embriague pero no así una mujer. Las mujeres suelen consumir alcohol para socializar en fiestas o festejos en mucha menor cantidad que los hombres, sin llegar a perder el sentido, generar pleitos o espectáculos como suelen hacerlo los hombres:

> […] pues en las cantinas, en el centro… no, las mujeres casi no toman, casi no y sí toman en las fiestas también –¿Y tú tomas una copita? –Unas dos o así pero más no –¿No te gusta? –¡Pues no! (Socorro. Tercera generación, Chicueyaco).

> **Uhmm fue ¡Difícil!, primeramente eh... da pena decirlo, para mi tomaba mucho, igual podría decirle tomaba mucho, todavía toma pero ya no es igual y podríamos decirlo que, la problemática o lo que provoca problemas muy fuertes el alcohol, lo provoca en ambas, en ambas me refiero a que pues en una familia donde el papá toma demasiado, hubo (hay) ciertos problemas porque los hijos crecen con una preocupación, crecen con problemas de desnutrición, la cuestión económica nunca alcanza, es un problema muy fuerte, muy grande; por el otro lado, mi papá no tiene una preparación (Rufino. Segunda generación, Cuetzalan).**

Respecto al consumo de alcohol por parte de los adultos parece ser un problema mayor que en los adolescentes, cabe señalar, que a pesar que la mayoría de los jóvenes los criticaron, pues se estiman menos consumidores, las mujeres los reconocen también con este vicio. Por ejemplo, Teodoro manifiesta el alcoholismo de su padre y sus consecuencias:

> […] él anteriormente tomaba mucho, se entregaba al vicio, eran semanas, meses tomando, no nos llevó por un buen camino pero así es la vida, sí así es la vida, la vida da muchas vueltas (Teodoro. Segunda generación, San Miguel Tzinacapan).

También Rufino recordó que durante su infancia sufrió mucho maltrato por parte de su padre debido al vicio, por lo que se sentía continuamente deprimido. El sólo ingiere alcohol para socializar, sin llegar a embriagarse, pero tiene un hermano que esta repitiendo la misma historia de su padre.

Además, la ingesta de alcohol esta relacionada a sus usos y costumbres, tradiciones, fiestas, rituales, trabajo, negocios, agradecimientos, etc. e incluso se tiene la idea de que es una herencia transmitida de generación en generación:

> Sí pasa, está muy arraigado en nuestra cultura, van algún compromiso, algún bautizo, alguna entrega de, alguna boda, mucho alcohol, muy fuerte, dan y dan y dan; que las danzas, ¡Ah!, por ejemplo, el Mayordomo que va invitar a la danza lleva una botella, una botella de aguardiente cualquier bebida... ya la gente se siente comprometida aunque no quiera (Andrés. Tercera generación, San Miguel Tzinacapan).

[…] –¿Y por qué cree usted que toman tanto en las comunidades? –El alcohol, podríamos llamarlo que es una herencia –¿Herencia, usted cree que por herencia? –Sí, yo creo que es una herencia, aunque, aunque en mi caso no, yo no soy de esas personas… (Rufino. Segunda generación, Cuetzalan).

Es un medio para la socialización entre los hombres e inclusive "fomenta" lazos de amistad y complicidad entre ellos, como se cita:

> […] decían 'es que tu no quieres tener amigos', 'no le digo, es que el hecho de que no tome no significa no eres un amigo, cualquier cosa que tú necesites yo te puedo apoyar' (Andrés. Tercera generación, San Miguel Tzinacapan).

A través del alcohol confirman su masculinidad y la demuestran con sus iguales:

> […] es más debo de emborracharme y de gritar si algo no me gustó, o sea que eso esta bien y además estoy demostrando que soy hombre –¿O sea, tu crees que demuestras ser hombre si te emborrachas y gritas? –Sí, eso es también otra forma de demostrar (Hilario, Tercera generación, Xiloxochico).

[…] Sí, es uno de los problemas más fuertes, hay muchas cantinas, hay mucha gente que ingiere el alcohol, sobretodo en los hombres, mujeres son pocas, pero si se da mucho en jovencitos, en viejitos, en todas las edades, bueno menos los niños pero ya jovencitos de ahí para adelante (María. Tercera generación, San Andrés Tzicuilan).

En sí, la masculinidad y el poder personal de los hombres dice Callirgos (2003b)[516], necesitan ser respaldados y afirmados constantemente, lo cual suelen hacerlo a través de la violencia, pese de transmitir y aumentar una imagen negativa de sí mismos, mostrando su fragilidad:

> Un hombre es hombre en las comunidades, cuando toma alcohol y va gritando por la calle, cuando saca el machete y va macheteando las piedras, en esos términos es la hombría y si mi mujer esta callada, eso significa hombría porque domina el entorno familiar; o, si calla a muchas o muchos, ¡Eso es hombre! (Rafael. Tercera generación, San Miguel Tzinacapan).

De acuerdo a la opinión de los jóvenes, distinguen que a pesar de que el consumo de alcohol es muy arraigado en su cultura y en su identidad masculina, en comparación con el de los totonacos, el segundo grupo indígena en la región, el consumo de alcohol es menor:

> Es muy arraigado en nuestra cultura… está muy arraigado, muy fuerte, es algo que es difícil, van a la faena, ah ¡No!, algo interesante, los totonacos, los totonacos son nuestros vecinos aquí, van a la faena y le dan una botella, empiezan a tomar y ya le dan a uno, a otro, la cosa es que terminan tomados, que van trabajar, que se ponen a trabajar no sé… para la calle del centro o que para el agua potable y se ponen a trabajar y en la tarde ahí están tomando y a veces llegan a la casa, no llegan con recursos, se gastaron todo y otra vez, la que tiene que batallar es la señora… se lo toman, la verdad es que sufren mucho las señoras (Andrés. Tercera generación, San Miguel Tzinacapan).

Con el fin de combatir el problema del alcoholismo, actualmente se difunden a través de la radio pláticas de Alcohólicos Anónimos (AA), sin embargo, según informantes, sus horarios de programación no coinciden con los de los varones, quienes por lo general escuchan la radio por la mañana antes de salirse a trabajar o bien, por la tarde al llegar.

Lo que si es evidente, que el alcoholismo es un elemento estructural de las masculinidades más agresivas y perjudiciales (Cazés, 1994)[517]; forma parte de uno de los problemas de salud enlazados a su masculinidad y con la socialización de género (De keijzer, 1993 en Ibíd.)[518].

---

[516] Callirgos, Juan C., (2003b). "El otoño del patriarca", en Carlos Lomas (comp.), *¿Todos los hombres son iguales? Identidades masculinas y cambios sociales.* Ed. Paidós Ibérica, S.A. Barcelona, España. pp. 213-220.
[517] *Ob. cit.*
[518] *Ob. cit.*

Sólo mis chicharrones truenan!!

El machismo, parafraseando a Marcela Lagarde (2005)[519] es una exaltación de los hombres y de lo masculino, concibe que tanto las acciones como la posición de la supremacía de los hombres son naturales, por lo cual tienen un valor positivo que se engrandece y se venera por parte de la cultura machista, mismo que hemos aprendido las mujeres y el cual se ha "etiquetado", como se ha expuesto en capítulos anteriores, a la mayoría de los hombres latinos.

–¿Y para ti qué es un hombre macho? –Un hombre que espanta, que espanta ahí, que es prepotente, yo creo eso, eso pienso (Arnulfo. Segunda Generación. Chicueyaco).

El machismo se asocia a los privilegios masculinos que reproducen "… *una norma cultural dominante de características patriarcales que condicionan las actitudes y los comportamientos de mujeres y hombres*" (Sequeira, 1998:141)[520], argumento que se ejemplifica así:

> […] 'yo soy mejor que una mujer, tengo más privilegios que una mujer, voy a alzar lo que una mujer no va a poder', no es cierto… que sentirse más grande que la mujer, sentirse sobre potente que la mujer […] (Santiago. Tercera generación, Xiloxochico).

Se ha asumido esta superioridad en distintos ámbitos de la vida que se refleja en los aspectos sexuales, biológicos, culturales, intelectuales, etc., cito:

> Desde hace rato me estás diciendo es que ellos son muy machistas, –¿Cómo defines tu a un machista, a un hombre machista? –Simplemente con que discrimina a una mujer, a mí no me parece eso –¿Cómo la discrimina? –Este hablándole mal, gritándole, por ejemplo no dejando que haga una cosa que también la puede hacer y nada más por ser mujer no la deja que la haga –Cómo por ejemplo? –En el juego, en el deporte, por ser mujer 'tú sabes que no puedes jugar' nada más por eso –¿Cómo qué juegos? –El básquet y el fut –¿No las dejan jugar a las mujeres? –No, por ejemplo, sí, hoy en día sí, pero antes no querían que las mujeres compitieran […] (Luis. Tercera generación, Xiloxochico).

[519] *Ob. cit.*

[520] Sequeira, Jairo., (1998). "El grupo de hombres contra la violencia de Nicaragua", en Teresa Valdés y José Olivarría (eds.), *Masculinidades y equidad de género en América Latina*. FLACSO-Chile y UNFPA (Fondo de Población de Naciones Unidas). Santiago, Chile. pp. 137-143.

Así también se identifica a la fuerza física como una prerrogativa masculina, forma parte de los atributos constitutivos de la masculinidad y representa una desventaja para la identidad de las mujeres, explica:

> […] otra es que por ejemplo no nos hemos acostumbrado a hacer trabajo pesado las mujeres, entonces un hombre fácilmente se avienta un bulto de cemento de cincuenta kilos o se va a traer un tercio de leña hasta el monte sin el problema de que se le vaya abrir la cintura y nosotras quizás por no estar acostumbradas no podemos hacer mucha fuerza física, también creo que esa es otra ventaja de ser hombre (María. Segunda generación, San Andrés Tzicuilan).

Por el solo hecho de ser varones de *facto* gozan de privilegios y poder, que inciden en las relaciones cercanas, en el ámbito familiar como narra este testimonio:

> […] como hombre no pasa nada, pero si fuera mi hermana quien sabe que le dirían no? –¿O sea no es lo mismo? –No es lo mismo por el riesgo que se piensa […] yo puedo tener novia, mi papá hasta se vanagloria '¡Ese es mi hijo!' […] pero en cuanto a mis hermanas siempre se les a querido limitar en ese aspecto (Jesús. Tercera generación, San Andrés Tzicuilan).

El que los hombres tengan mayor acceso a los estudios universitarios en comparación con las mujeres se estima un privilegio; este testimonio con cierta conciencia lo señala, sin embargo, deja ver su desvalorización y descalificación hacia ellas, una actitud un tanto misógina:

> –¿Tú consideras que tienes algún privilegio como hombre en relación a las mujeres? –Sí, sí ya cuando estuve aquí, cuando me dijeron así para quedarme (se refiere a la universidad) sentí que tenía yo privilegios, porque decía '¿por qué no le dicen a una mujer?' Puede ser una mujer y necesitamos que la mujer sea una "gente" y que sepa náhuatl porque este... (Andrés. Tercera generación, San Miguel Tzinacapan).

No existen, yo creo que no existen nos hacen creer que existe, los antepasados y los mismos maestros nos han hecho creer, los hombres son los mejores, quien sabe en qué pero son los mejores, pero uno también ya cae en ese juego, pero yo siento que no. (Hilario. Tercera generación, Xiloxochico).

No sólo en los privilegios sino también en la discriminación y en el menosprecio hacia las mujeres así lo hace evidente el siguiente testimonio:

> –¿Cuáles crees que sean los problemas que tienen los hombres o si tienen problemas…? –El machismo, sí de menospreciar a la mujer, porque es mujer tiene que trabajar más, permanecer en casa, no salir ese es un defecto que tenemos… yo tomaba antes. Este hay una serie de problemas familiares, económicos, sociales –¿Tú agrediste alguna vez a tu esposa estando borracho? –Sí –Generalmente me han platicado que los golpes que dan son cuando están

tomados la mayoría de lo hombres y ¿por qué cuando toman? –Todos es lo que hacen, a gritar sí, sí porque ciertamente en su juicio no tiene uno el valor de, borracho pues ya como que se siente (Hilario. Tercera generación, Xiloxochico).

Son principalmente los jóvenes de la tercera generación quienes vislumbran al machismo como causante de las desigualdades entre hombres y mujeres:

> […] es que a veces los hombres se pueden ir a todos lados, las mujeres no, pues si, hay mucho peligro y todo eso, si eres hombre te puedes ir, si eres mujer 'te puede pasar que algo' nosotros también nos pasa (ríe) pero hay eso, si hay ese rasgo, antes era más fuerte, a las mujeres no las dejaban estudiar, yo conozco un tío que vive en Ayotzinapan que a sus hijas no las dejó estudiar, creo que apenas llegaron a primaria sus hijos, uno terminó la secundaria, otro terminó el bachillerato ahí se quedaron y a las mujeres, ya no las dejó (Andrés. Tercera generación, San Miguel Tzinacapan).

Teodoro a pesar de haber sido durante mucho tiempo un hombre violento con su esposa, dice, que debido al machismo de los hombres se ejerce violencia:

> Es el famoso machismo que todavía tienen la esa, más que nada la ambición de ser todavía los machos, no, no responden a su responsabilidad –¿O sea, un hombre machista es un irresponsable para usted? –Es un irresponsable, sí, sí –¿Y qué más es un hombre machista? –Pues de que él dice que nada más en su casa o en cualquier lado es el que sabe, es el que gobierna, los demás no les importa –¿Usted consideraba que su papá era machista? –Aparentemente sí, sí se manejaba así (Teodoro. Segunda generación, San Miguel Tzinacapan).

El Dios Talocan es uno solo, es hombre y es mujer también. El Dios Talocan en las mismas condiciones, de acuerdo a la mitología indígena tiene el mismo poder siendo hombre que siendo mujer, de ahí ya vienen los soles…. En la mitología indígena, la visión que tiene el indígena es que la tierra es mujer y la piedra es el hombre, son dos cosas que por su textura se nota ya la separación de quién es quién; sin la piedra la tierra no sería tierra, pero también sin la tierra la piedra no significa para nada (Rafael. Tercera generación, San Miguel Tzinacapan).

Las relaciones que también suelen darse entre los hombres son de poder y de dominio, generándose las denominadas masculinidades subordinadas:

> Son violentos, con la idea que son hombres ¿no?, hasta los mismos hombres, entre hombres y hombres hay unos que se creen más que otros, ¿no?. Es que a uno le hacen creer, por ejemplo hasta en el aspecto político yo fui, yo estuve en la presidencia de Xiloxochico y teníamos que estar a las órdenes de el (se refiere a las órdenes del puesto) y algunos se lo creen, varios no nomás se lo creen sino que ejercen poder (Hilario. Tercera generación, Xiloxochico).

Otras manifestaciones machistas de su masculinidad se dan a través del control sobre las mujeres, ya sean esposas e hijas; un ejemplo es el de Flor, cuenta que cuando empezó a participar en <<La Maseual>>. y a salir fuera de la comunidad o de la región por sus responsabilidades y cargo asumidos, a su regreso le tenía que mostrar a su esposo su diario de actividades:

> […] en eso cambió un poquito. Empezó a cambiar por lo mismo de los calendarios, de que yo salgo. Pues yo siempre de que salía a otro lado, yo siempre tenía que traer mis anotaciones y él todos los tiempos que yo me iba, checamos con quien estuve o con quien…, pues ahí tiene la fecha –¿Y ya por eso te creía? –Ujum (Flor. Tercera generación, Xiloxochico).

O en su defecto, imponiendo decisiones, como lo hace el esposo de Elodia, aún cuando más tarde confesó que ella estuvo de acuerdo porque le tenía miedo a la operación:

> –¿Tú querías tener muchos hijos? –No, no (risas) –¿Y por qué los tuviste? –Porque mi esposo los quiso así, que fueran muchos, porque él de su familia nada más es único hijo, único niño de la familia, no tiene hermanos y primos ahí cerca, él es sólito, se creció así sólito (Elodia. Tercera generación, San Andrés Tzicuilan).

Es una forma de autoafirmar su masculinidad y demostrar su poder/dominio sobre las mujeres, así lo refrenda Rafael:

> […] el hombre tiene que demostrar ser hombre teniendo muchos hijos, llenando a la mujer de hijos, por ello en las comunidades hay parejas con demasiado hijos; sin embargo, lo que se habría que decir, que las mujeres no deciden para tenerlos o no. En las comunidades indígenas muchas veces la mujer es sólo el objeto para tener más y más hijos (Rafael. Tercera generación, San Miguel Tzinacapan).

Y, también por sus infidelidades y adulterios que cometen, se detalla:

> […] yo le digo que este, me separé de él porque realmente me engañaba con otras mujeres, él durante el tiempo que yo me casé con él porque soy casada por el civil, pues él realmente me engañaba con unas vecinas y él pues como que se sentía muy hombre, bueno era un..., bueno yo le digo que era un hombre machista (Isidra. Tercera generación, Xiloxochico).

Las infidelidades son parte de los privilegios que la cultura machista reproduce, ya que no es lo mismo que una mujer sea infiel a un hombre, socialmente les esta permitido e incluso hasta aceptado, no así a las mujeres, como bien lo declara María:

[…] es que por ejemplo la sociedad ve más malo una infidelidad en una mujer que en un hombre, un hombre si tiene más de una mujer es menos criticado que una mujer –¿Incluso en las comunidades? –Incluso en las comunidades, sobretodo en las comunidades, en las comunidades no sé a veces llega haber un hombre que tiene su mujer, llega haber un hombre que tiene tres mujeres en su misma casa y las mujeres comparten como hermanas (risas), pero yo no veo a una mujer que tenga tres hombres en su casa (risas) o sea, no está bien de todas maneras en ninguna de las dos situaciones, pero digo se da y no sé, quizás haya más que ahorita no me acuerdo… (María. Segunda generación, San Andrés Tzicuilan).

Ser mujeriego es casi una obligación para demostrar que se es muy hombre *versus* ser mujer de muchos hombres es ser prostituta. Los jóvenes de la tercera generación y en general las mujeres, calificaron a los adúlteros como hombres irresponsables y machos; según, estiman que en las primeras generaciones existía o existe mayor machismo que en las actuales, es decir, parece que se está cambiando esta cultura:

Mujer agredida
Tercera generación, Chicueyaco)
Fotografía propia

[…] pos un hombre como dicen allá en la tele es un machismo grande –¿Son machistas los hombres? –Sí –¿Y eso qué quiere decir, qué significa, pero por qué dicen que son machistas? –Porque lo que dice el hombre tiene uno que hacer, si lo hacían antes pero ahorita ya no veo que no, porque con mi esposo yo le digo, a veces nos invita cualquier vecina 'orita vengo tenemos que ir', no me dice que no (Margarita. Tercera generación, Xiloxochico).

Por lo general la infidelidad y bigamia masculina se justifican culturalmente en nombre de la "tradición", ambas están estrechamente relacionadas con las prácticas de violencia doméstica, por ello algunas mujeres se niegan aceptar esta "tradición" que las hace vulnerables tanto al interior del ámbito doméstico como en la comunidad (Hernández, 2001)[521].

[521] *Ob. cit.*

El macho vive mientras que el cobarde quiere

La violencia se concibe como un atributo que forma parte de la identidad masculina, ésta, como se aprecia en los siguientes testimonio se ostenta de diversas formas, física, psicológica verbal, económica, etc., afectando no sólo las relaciones entre hombres y mujeres sino también las de la familia en general. Se trata de ejercer poder o control en una posición de dominación/subordinación que permite mantener los privilegios que el sistema patriarcal les ha otorgado a los hombres.

Pero mi mamá se dio cuenta que ya no era el valiente ese que siempre… gritaba y se le debía de temer y mi hermana también se dio cuenta (Andrés. Tercera generación, San Miguel Tzinacapan).

Para ejemplificar la problemática de la violencia doméstica como una forma ponderada de la inequidad del poder y de la cultura machista, retomo el caso de la familia "De Líderes y Liderezas", en la que Andrés al narrarme que su madre tarda en parir a sus hermanos menores diez años después de su nacimiento, cree que se debió al maltrato que ejercía su padre, relata:

> […] Sí es lo que, según me dijo mi mamá que tenía una enfermedad, ella sufrió mucho maltrato de parte de mi papá, entonces es por eso, a veces, no sé o algo así, llegó mi papá creo tomado y la ¡espantó! Entonces pasó algo ahí en su cuerpo, entonces durante diez años este no pudo concebir, no pudieron concebir hijos, es algo interesante, este me dice mi hermana, mi hermana se llama Micaela, yo le digo de cariño Mar, dice 'yo le agradezco a un perro rabia (rabioso) que le mordió a mi papá porque entonces él se fue al doctor y llevó a mi mamá', sí dice, le digo 'por ese perro rabioso por eso vives ahorita' (se ríe) (Andrés. Tercera generación, San Miguel Tzinacapan).

Diversos testimonios, principalmente de la segunda y tercera generación revelaron que por intervención de los hijos e hijas de variadas edades, los padres han dejado de golpear a sus madres, ya sea solicitando apoyo de vecinos, autoridades competentes o bien, confrontando al padre como se muestra en este caso:

> –¿Por qué tu papá dejo de golpear a tu mamá o de maltratarla? (ríe) –Cuando empiezan a… dice un dicho "el valiente puede hasta que el cobarde quiere", entonces pasó esto: en una ocasión, yo no estaba, me dice mi mamá, ya mi hermana estaba grande, tendrá (tendría) como 14 años, que llegó mi papá, quería pegar, quería golpearla, entonces salta mi hermana 'tú que le pegas a mi mamá y yo que te pego a ti' –¿tú hermana? –Aja con el garrote, eso yo no

estaba, estaba yo en la universidad... (Andrés. Tercera generación, San Miguel Tzinacapan).

Más tarde se repite el episodio de violencia e intervienen nuevamente, detalla:

[...] mi papá llega tomado, yo estaba en el molino donde procesamos el café, trata de agarrar el molino y pega, quito el molino 'oye papá por qué estás haciendo eso' y no me entiende porque esta tomado, agarro le hago "manita de puerco", lo tiro, lo amarro, le hago "manita de puerco" no pasa nada ahí, que se le baje la borrachera, entonces eso pasó; ya en la madrugada estaba gritando, ya que lo desato, lo fui a desatar, ya salió caminando a su camita.. O sea eso yo, yo hice eso… Pero después yo voy a la universidad, al internado, toma, unos días adelante no hizo nada dice, pero después ya trató de pegarle a mi mamá entonces ya fue mi hermana que le pegó, desde entonces ya no, lo último de esto, estando en una ocasión le quería pegar a mi hermana. Ya ahorita es diferente (Andrés. Tercera generación, San Miguel Tzinacapan).

Posición muy distinta que vivieron sus padres de estás generaciones con los abuelos, el poder que ejercían hacia la familia, parece que era mayor que el actual, los atemorizaba y se sentían indefensos totalmente. Sentimiento no exento tampoco de las actuales generaciones durante su infancia:

[…] pues los hombres orita, casi que aquí, antes, antes, dicen, yo no sé, antes dice que eran malos, mujeriegos y así vaya ¡y de veras! Yo todavía estaba como ese niño que esta orita chiquito, ay Jesús! yo oía yo como golpeaban a las señoras, hay hasta daba miedo, oías que viene con gritos… No le digo antes, hasta le digo a mi nuera 'antes madre santísima!' y de veras dice mi esposo 'antes mi mamá, mi papá veía yo que le pegaba, agarraba su banco y se lo soltaba' (ríe) -¿A la mamá?- A la señora sí, y saber porqué, no se sabe (Alicia. Primera generación, Chicueyaco)

[…] –¿Y por qué crees que ahora... tú antes no denunciabas a tu papá? – Antes no denunciaba tenía yo miedo, – ¿Y ahora los niños ya no tienen miedo o por qué? –Yo siento que tienen, que sienten ya el apoyo, porque los niños también escuchan la radio y la radio dice 'hay que denunciar', entonces los niños son los que más escuchan la radio, porque el maestro va y le dicen '¿quiere pegar con la vara?' o algo así para que aprendan, ven que el maestro hace eso dicen 'no, no nosotros tenemos derechos humanos', se la recetan al maestro – ¿Ya no se dejan? –No, no, ya no se dejan (Andrés. Tercera generación, San Miguel Tzinacapan).

Es decir, por un lado, no contaban con los apoyos y recursos humanos, institucionales, etc., y, segundo, por creerla parte de la costumbre, de sus patrones culturales, etc., de modo que la violencia se ha "naturalizado" por los hombres y por las mujeres, como expresa otro testimonio:

> Hay mucha violencia que uno ejerce y que a veces uno no se da cuenta yo creo, trato de evitar eso, yo más o menos me he estado involucrando en esos asuntos y yo creo que trato de evitarlos, creo, tanto costumbre que ha sido que ya se volvió rutinario, que ni siquiera mi esposa se da cuenta de que se esta siendo un daño ella misma (Hilario. Tercera generación, Xiloxochico).

Andrés señala, que su madre no sólo por el apoyo de sus hijos e hijas se fortaleció y se sintió más segura para enfrentar a su esposo, sino que también, empezó a generar ingresos por medio de la elaboración de artesanías:

> […] ella también tiene sus artesanías y todo eso, ah pero entonces yo le voy regalando algunas cosas, le regalo sus, hago que ella tenga su dinero, –¿Entonces lo que me estás diciendo es que tu mamá tuvo como más valor cuando tuvo más poder económico? –Uhum, uhum, empieza a tener más fuerza, empieza ella a tener, ya es diferente (Andrés. Tercera generación, San Miguel Tzinacapan).

Sin embargo, el papá de Andrés también reporta haber sido un niño maltratado, según cuenta:

> –¿Cómo lo trataban? –Bueno la mera verdad aquí la, anteriormente en la vida cuando yo pasé, estudié pues o sea, eran este un poco agresiva, era agresiva, no me permitía jugar a veces, si jugaba un ratito pues ella se molestaba, teníamos que trabajar para sobrepasar, sobretodo con la alimentación, buscar qué comer, buscar qué beber y así por el estilo –¿Y su papá también? –También, sí (Teodoro. Segunda generación, San Miguel Tzinacapan).

> **[…] y le dijo a mi mamá, entonces cuando yo llegué tunda que me puso mi mamá, me dio una garrotiza pero sí me pegó y me acuerdo que ese día mi papá se enojó, porque le dijo que por qué me estaba pegando de esa manera, pues no ya estaba hecho, creo que llegué a acostumbrarme porque casi no había día en que no me pegara, entonces pues ya estaba yo acostumbrada a que mis piecitos andaban todos moreteados, ya no, quizá eso hacía que… sí me daba miedo pero como que ya no me importaba, si me pegaba pues bueno (María. Segunda generación, San Andrés Tzicuilan).**

Situación que confirmó su propia madre, que además, dijo haber sido víctima de agresiones físicas, estando aún soltera fue golpeada por parte de un tío y cotidianamente por su tía, con los que vivía; más tarde, su papá la obligó a casarse a la edad de catorce años, con su amigo de "borracheras", un hombre once años mayor que ella, la cual golpeaba constantemente, mencionó que en la medida de sus posibilidades no se lo permitía, motivo por el cuál –según ella– se "desquitaba con sus hijos", entre otras razones:

> –¿Cómo trataba usted a sus hijos? –Pues siempre así, así siempre (me muestra con las manos que les pegaba) –¿Pero por qué? (le da risa) –Pus si para que me

> oyera pus ya lo veía yo como se "justaba" el papá –¿Siempre les pegaba usted a sus hijos? –Sí, sí siempre, siempre (ríe)… pus si para que entienden pues si no, no entienden (Alfonsina. Primera generación, San Miguel Tzinacapan).

Como se puede apreciar, Alfonsina es una de las muchas mujeres nahuas que han estado expuestas a diferentes tipos de violencia y agresores, desde los tíos, padres, madres, suegras, esposos, hijos, etc., a lo largo de sus distintas etapas de la vida. En la mayoría de los tipos de violencia, los agresores mantienen un lazo de consanguinidad o de conyugalidad con la víctima como en este caso. Cabe mencionar que las suegras y los suegros, especialmente las suegras intervienen frecuentemente reproduciendo la violencia con el afán del cumplimiento de lo que en la cultura se concibe como "*el deber ser*" de las mujeres, un claro ejemplo lo explica Eulalia:

> […] se llevó a la chamaca, así ya se casaron hasta después, ya tenían a su chamaco cuando se casó… –¿Pero cómo le decía a su hijo que se portara? –Ya ni modo, ya se echó una obligación, ya ni modo, se echa uno (una) obligación y ya nosotros ya salimos del compromiso, así como dice usted, yo me salgo de lavarle, de molerle, de asistirle lo que… no le lleva la mujer la ropa, ¡Ni modo! Le digo a la muchacha 'esto y esto come y así vas a portar' (Eulalia. Primera generación, Chicueyaco).

De una u otra manera intervienen incitando o promoviendo la violencia entre las parejas de sus hijos e incluso de las propias hijas.

> […] Sí, sí… sí lo promueven eh, porque me ha tocado casos por ejemplo, en que las suegras son las que van metiendo la cizaña al marido, al hijo 'no es que tu esposa, tú que te fuiste a trabajar, tu esposa se fue a dejar al niño pero regreso bien tarde' ya el muchacho ya quedó trapeado ¿dónde estará, dónde anduvo? Y que aquí no hizo esto y que me rezongó, entonces sí hay de eso (Andrés. Tercera generación, San Miguel Tzinacapan).

Identificado como un grave problema este maltrato hacia las nueras, otra manera es a través de la violencia verbal, siempre tratando de "sobajarlas" con expresiones como "no sirves para nada" e incluso debido a las diferencias de clase entre la propia etnia:

> –¿Le fue difícil a su esposa tratar a sus suegros, conviviendo ya en el mismo lugar? –Uhmm, o sea cómo le diré, hay que adaptarse, hay que adaptarse –¿Pero a lo mejor, le costó trabajo? –Un poquito, por las agresiones que existió los primeros meses –¿Por qué su mamá no aceptaba a su nuera, por qué era pobre su esposa? –Aja exacto, hay ciertas "diferiencias", no era de su agrado (Teodoro. Segunda generación. San Miguel Tzinacapan).

Como expone Susana Mejía (2003:44)[522], *"Las suegras actúan como 'guardianas de la costumbre' observando que sus nueras obedezcan y atiendan a sus hijos como ellas lo hicieron con sus esposos"*. Sin embargo, creo, sea producto del sistema de género interiorizado, acatando el mandato "ser para los otros", o bien, "cuidar a otros/as".

Las mujeres de mayor edad justifican el maltrato hacia las mujeres debido a su "rebeldía", llamándole así a la falta del cumplimiento de sus "obligaciones" como el asistirle al esposo la comida y la ropa:

> –¿Y su papá alguna vez golpeó a su mamá? –Sí, que si llegaba y no tenía algo preparado para comer la golpeaba. Por eso mi mamá decía que tenía que aprender (Bernarda. Segunda generación, Chicueyaco).

Ciertamente, algunas mujeres de la primera generación creen que sólo las madres tienen la "obligación" y el "derecho" de golpear a los hijos e hijas, esto responde, entre otras causas, a su condición biológica y reproductiva, cita:

> […] el papá no, la que les pega es su mamá eso sí, como yo a mis hijos 'tú me diste de mamar, tú tienes obligación de pegarle, él papá no, no, no doy permiso porque, porque sea el papá, no doy permiso porque no él dio de mamar, dimos de mamar nosotros'… pues si tenemos derecho de pegar porque nosotros damos de mamar sí, así decía yo a mi nuera (Micaela. Primera generación, San Miguel Tzinacapan)

Que siga la fiesta!!

Expresó un informante de la tercera generación para referirse irónicamente a los frecuentes actos de violencia de género que practican los hombres hacia las mujeres, no obstante, advierte que ésta existe también entre los hombres.

El siguiente testimonio señala como violencia, abusar de la fuerza de trabajo de las mujeres y de los recursos económicos de la familia, sin tomar en cuenta sus opiniones y decisiones, lo considera un acto violento hacia ellas:

[522] *Ob. cit.*

> […] porque yo invito a todos mis cuates, yo soy Mayordomo, yo invito a todos mis compadres, mis amigos, mis vecinos, los llevo a la casa y darles de comer, y yo nunca me voy ir a meter a la cocina, ¿habrá leña?, esas cosas… pero sin antes haber visto que situaciones, a lo mejor sí cumple su trabajo (se refiere a su esposa) y a lo mejor les da de desayunar a todos mis cuates, 'estoy contento cumplió con su deber', pero no sé que milagros hizo para cumplir con ese... y eso es bastante violento (Hilario. Tercera generación. Xiloxochico).

Hago dos observaciones respecto a este informante: la primera, reconoció haber ejercido maltrato a su esposa "antes" cuando se embriagaba; y, segundo, parece haber cambiado y concientizado su condición masculina a raíz de participar en diferentes cursos de capacitación y violencia de género, por esto insiste mucho en la posición de su hija en la relación con su madre:

> […] es violencia porque si yo coincidiera con mi esposa, sí, si yo dijera, entonces ya seríamos dos o es más si yo fuera el que dijera, le dijera a mi esposa 'tú demuéstrale cómo tiene que trabajar ella', sí, nos tiene que dar de comer a todos para que ella se de cuenta y ella haga lo mismo cuando sea, o sea yo estaría ejerciendo violencia y a veces le digo ni nos damos cuenta, (Hilario. Tercera generación. Xiloxochico).

Repetidos son los casos de las agresiones y maltratos que ejercen los hombres hacia sus esposas, de hecho la violencia doméstica es una de las más frecuentes contra las mujeres:

Bueno pues yo le pasé durante tres años, pues él intentaba golpearme, una vez intentó pegarme con un cuchillo, otra vez intentó pegarme con una pistola pero yo, no sé, yo creo mi destino ese fue o mi pensamiento ese fue que nunca me dejé. (Isidra. Segunda generación, Xiloxochico).

> Fue primero un poco fuerte porque pues yo esperaba otra cosa, en el sentido de que mi esposo era violento, mal hablado, entonces sí como que... pero pues ni modo ya estaba ¡Ahí!, pues no había más que sacar adelante –¿Supongo que también ejercía la violencia tu esposo contigo? –Pues más que nada de palabra, sí –¿Golpes nunca hubo? –Alguna vez –¿Y tú que hiciste? –Me enojaba, le decía 'pues si eres bueno para pegarme pues ahora tú te das de comer, ahora no te doy, ahora no te atiendo' hasta que se me pasaba el coraje ya lo volvía a atender (ríe), nunca fue gracias a Dios, nunca me dio una golpiza en la cual me hubiera dejado un ojo morado, me hubiera andado arrastrando de los pelos o algo así, llegó a darme quizás alguna vez un golpe. (María. Segunda generación, San Andrés Tzicuilan).

Comportamiento indefenso que su madre mostraba también ante la violencia, cito:

> –¿Pero entonces dices que no siempre borracho tu papá le pegaba a tu mamá? –Alguna vez, yo vi que sí le pegó –¿Y algunas veces sí la golpeó sin estar borracho? –Sí –¿Y tu mamá cómo reaccionaba, qué hacía, lo acusaba con alguien, con sus papás? –Con nadie, con nadie ni siquiera chistaba, el día que mi papá le llegó a poner la mano encima, ella se quedaba, o sea no emitía siquiera un grito de dolor, sí se enojaba, se molestaba, pero no decía nada y yo no le saqué eso a ella porque sí soy rezongona (María. Segunda generación, San Andrés Tzicuilan).

María y su madre así como muchas otras mujeres toleran el maltrato, según (Mejía, 2003)[523] por razones que se encuentran vinculadas a la pobreza y marginación de la gran mayoría de las mujeres indígenas. Otras no lo aceptan y no lo permiten, significa –afirma esta autora–, que existen distintas maneras de ser mujer y de vivir la opresión de género, que responde a la posición que mantiene en una estructura jerarquizada en la que intervienen aspectos económicos, sociales y culturales.

Efectivamente, es una respuesta a la posición que las mujeres han sostenido en la sociedad, así lo asevera este informante, misma que desde su punto de vista ha cambiado, por que era más evidente en las generaciones pasadas:

> […] como las educaron, la educación de la familia de que tenían que ser sumisas, de que no deberían responder al esposo. Yo me acuerdo que antes, es que la gente trabajaba en el campo, entonces la esposa tenía que llegar exactamente a las doce del día, llevar la comida, que si se acabó la tortilla, la llevaban en unas como de madera –¿Guaje? –¡Guaje! Aja, en el guaje la tortilla, y ya se acaba la tortilla, agarraban el guaje ese y lo aventaban para abajo y la señora tenía que ir a recogerlo aja, o que si no llegaba a la hora, agarraban a la señora y la pegaban a medio campo ahí de la milpa, ahora eso ya no, ya no (Andrés. Tercera generación, San Miguel Tzinacapan).

La violencia se asocia entre otras causas a los celos provocados por las mujeres e incluso "trauman a los hombres", opina este joven que:

–¿Tú dudas que se acaba el machismo entonces? –Pues sí, la verdad sí porque los celos más que nada, los celos hacen que sea machista el hombre (Santiago. Tercera generación, Xiloxochico).

> […] En ocasiones la mujer tiene la culpa y a veces el hombre toma y pues no tiene con qué desquitarse y con eso empieza, con que empieza a golpear a la mujer, maltrato y es por eso, y a veces aunque no tome el hombre sino que la mujer hace, se ríe con

[523] *Ob. cit.*

> uno, se ríe con otro y pues la verdad si ya esta juntada ya no debe de hacer eso –¿Pero tú crees entonces que las maltratan o las golpean porque andan de coquetas? –Sí, más si el hombre es celoso […] –O sea, tú crees que siempre se golpea por celos? –La verdad sí, celan mucho a la mujer y pues piensan que pus los va a traicionar y cuando no es cierto, a veces con puros chismes los involucran a las personas y ya dicen 'que ya, que esto que el otro, que te vieron con este' y aunque no sea cierto, el hombre se queda traumado con esas cosas […] (Santiago. Tercera generación, Xiloxochico).

Sin embargo, este joven cree que la violencia genera más violencia, recuerda que de chico lo golpeaban su papá y su mamá y él pensaba que cuanto más le pegarán lo haría más violento, en lugar de llamarles la atención con "cariño", la cual sería una mejor forma de entender.

Otro caso, es el de Rufino al contarme cómo la familia lo ha querido presionar para que sienta desconfianza y celos hacia su esposa, por considerar que una mujer "no debe" salir y andar sola por la calle, señalando de la misma manera que Andrés, que se trata de una creencia y actitud de las primeras generaciones, explica:

> […] tuvimos un pequeño detalle, tiene como alrededor de 3 meses…, se vino a comprar…, su papá llegó como a las cuatro, dice '¿mi hija?', le digo 'se fue a Cuetzalan', 'por qué se fue, pues ya es bien tarde', le digo 'conoce usted, no se fue caminando, va en carro y viene en carro', llega mi tía por parte de mi mamá '¿y tu esposa?', 'fue a Cuetzalan', 'por qué lo dejas ya es muy tarde', ya le digo 'pues no es un problema, este fue a comprar, orita va a regresar'. Entonces todavía ellos, de generaciones más antes como que te hacen, que te presiones 'que porqué lo dejas', a mí no, no me pueden meter esa clase de, de cosas... –¿O sea, que lo hagan dudar de su esposa? –Que me hagan dudar, que me metan cuestiones de celos no, no, ni ella tampoco –Tienen confianza –Sí (Rufino. Tercera generación, Cuetzalan).

Un hecho más, es el de Vicente, que pese a que no se reconoce ser celoso, según fue presionado por su suegra y suegro, presión que detonó en violencia física hacia su esposa:

> –¿Don Vicente y usted es celoso? –No, no nunca. Nomás como te digo de verás que lo "castigue" pero por medio de chismes. Nomás que nunca le he pegado ya, estamos casados como catorce años o quince años, nunca, nunca. Algo de una fiesta, bailes todos nos íbamos. –¿Ahora por qué si? –Ah pos como te digo, por los chismes –¿E hizo caso? –Por los chismes, sí, sí pos casi los papás de ella me dijeron –¿Y usted no confía en Carmen? –Sí, pero pos quién sabe por, vino mi suegra… Yo no sé porque cada caso –¿Pero usted crees que sea bueno? –Pos

no, como te digo yo nomás lo *"castigue"* por los chismes pero si no, nunca lo ha "castigado" (Vicente. Segunda generación. Chicueyaco).

Por lo que algunas mujeres califican y tienen una imagen negativa de los hombres expresando que:

> […] para mí algunos hombres son malos porque atajan a las mujeres o los agarran a la fuerza (Bernarda. Segunda generación, Chicueyaco).

O sea, una manifestación más del ejercicio del poder y de su superioridad que asumen los hombres sobre las mujeres es la violencia sexual, aclara:

> […] o sea, como hombre sí, algo que me marcó y mucho en este cargo que tengo de Agente de autoridad, llegó una muchacha, una niñita, niñita de 8 años llegó maltratada, que fue violada por su padrastro, eso me dejó bastante, porque yo fui a revisar el caso, donde la niña la destruyeron, había charcos de sangre así (señala) eso te marca, cómo puede llegar tanto la brutalidad de un hombre, eso sí, sí me impactó mucho, sí, sí me impactó mucho (Andrés. Tercera generación, San Miguel Tzinacapan).

[…] el que se nos respete, si por ejemplo, en las relaciones de pareja por ejemplo, si yo no, no quiero tener relaciones con mi esposo, tengo derecho a que él respete mi decisión y a que no me obligue, porque es un ¡derecho! Pues, porque muchas veces de que no lo sabemos y el esposo también no lo sabe, él dice no pues es tu obligación y pos si yo quiero tú también [...] (María. Segunda generación, San Andrés Tzicuilan).

En relación a este tema de maltrato y violencia de género, por su importancia e incidencia como se ha reflejado en este apartado, cabe mencionar que en la región y en particular en el municipio de Cuetzalan se ha dirigido una especial atención en la que están interviniendo diversas organizaciones sociales y civiles, por lo que presento más adelante como parte de estos hallazgos, un capítulo dedicado a dicha intervención.

Las relaciones de cathexis y las emociones

A veces no se siente lo que se hace…

Las relaciones de cathexis o vínculos emocionales contemplan los sentimientos, los deseos, las emociones, los sentidos, las aspiraciones de las personas con relación a su propio cuerpo. En cuanto a los sentimientos y emociones los hombres suelen

ocultarlos tras un rostro de fortaleza, valentía, dureza y "hombría", generándoles frustraciones, angustias y dolor. O bien, aislándose, es una de las claves de la educación masculina, recurso que hace más dolorosa cualquier angustia o pesar, es una sensación que se presenta frecuentemente por el simple hecho de no poder o no saber como compartirla (Lozoya, 1999)[524]

–¿Usted platica con su esposa lo qué siente, lo qué piensa usted, lo qué su corazón siente, lo platica? –No –¿Por qué no? –No le digo nada –¿Por qué no, no se acostumbra? –No, no –¿Ni ella a usted?- –No –¿Y con quién platica entonces usted sus problemas? –Como te digo nadie, nomás tengo en aquí en mi corazón (Vicente. Segunda generación, Chicueyaco).

Es peculiar de la condición masculina la falta de demostración de los sentimientos, la señalan como una desventaja que poseen como hombres en relación a la condición femenina:

Pues le decía el hecho de que yo tal vez no pueda expresar a cualquier persona mis sentimientos, llorar, decir que estoy triste, al contrario creo que debo ante la sociedad, tengo que demostrar ser fuerte, duro –¿Esa es una desventaja? –Si, "porque a veces no se siente lo que se hace" (Jesús. Tercera generación, San Andrés Tzicuilan).

Creo que es malo porque si un hombre tiene un problema muy fuerte y no llora provoca ciertos problemas, complicaciones en la vida, no podemos desahogar el problema, tiene uno guardado, no se desahoga uno... ¡Bueno! (Rufino. Segunda generación, Cuetzalan).

Ya de por sí el hecho de no comunicarse entre los varones es parte de los atributos de su identidad masculina, debido a la carencia de un lenguaje para manifestar sus sentimientos, declaran Valdés y Olavarría (1998)[525]; parte es, porque los hombres han aprendido ser inexpresivos, competentes, independientes y autosuficientes, a no solicitar ayuda, a no ser "quebradores". Por estos atributos, a una gran parte de los varones el consumo de alcohol les provoca un estado liberador y les facilita que expresen sus sentimientos; los jóvenes expusieron que sus padres les manifestaban sentimientos o signos de cariño sólo alcoholizados:

> Sí, sí tomó –¿Qué pasaba cuando tomaba, cómo se portaba? –Es cuando se portaba más bien con nosotros –¿Sí, más bien por qué? –Porque solamente así

[524] Lozoya, José Ángel., (1999). ¿Qué es eso de la identidad masculina? Comunicación presentada en las Jornadas sobre MUJER Y SALUD, Jerez de la Frontera [En línea]: http://edualter.org/material/masculinitat/quees.htm [Consulta: mayo 24, 2009].
[525] *Ob. cit.*

> nos podía llamar, nos podía decir 'hijos' y ahí estaba, aunque ya ni se acordara al otro día que nos dijo, pero solamente nosotros, pero cuando estaba en juicio pues no nos hablaba, quizá tenía pena hablarnos a sus hijos, este, pues nosotros a él, por eso nunca conversamos, pero ya cuando estaba tomado es cuando nos decía cosas (Santiago. Tercera generación, Xiloxochico).

En la construcción de la masculinidad se crean límites y presiones en ciertas manifestación relativas a las emociones, al miedo, a la tristeza y, frecuentemente hasta la ternura (De Keijzer, 2006)[526]. El orden patriarcal prohíbe muchas de estas expresiones emotivas y afectivas que la propia sociedad patriarcal produce.

La mayoría de los hombres adultos y jóvenes mencionaron que sólo recibieron besos y abrazos por parte de su familia más cercana (padres, madres, abuelos y abuelas) durante la infancia. Los jóvenes, muestran su afecto sólo en ocasiones especiales, como son los cumpleaños y otros festejos o cuando salen de viaje:

> –¿Usted no llega abrazar a sus hijas y darles un beso? –No, no, no me gusta o sea, que no me enseñaron ni mis papas, más bien que no estoy acostumbrado de ser así y muchos de que sí, veo de que llega su papá o su mamá saludan a sus hijas, les dan un beso, los abrazan, pero yo no estoy acostumbrado, ya ve usted que soy una persona indígena –¿No, pero no importa, son sus costumbres? –Le digo que así nos llevamos nosotros –¿Otros indígenas si lo hacen o no? –No (Pedro. Segunda generación, San Andrés Tzicuilan).

De hecho, se observa cómo las masculinidades se aprenden y se construyen social, histórica y culturalmente.

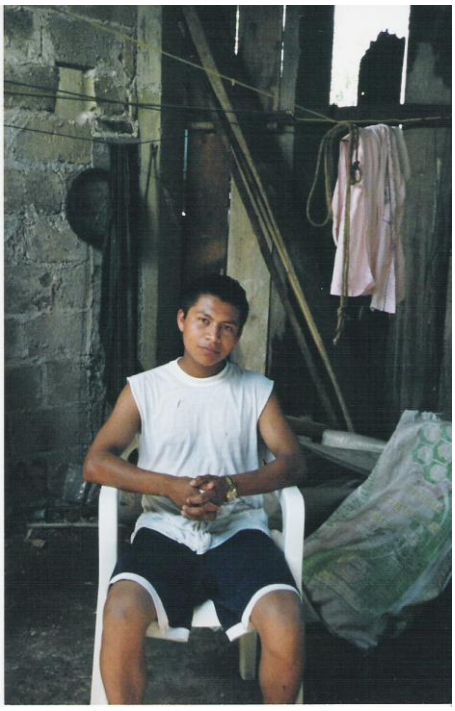
Para algunos jóvenes de la tercera generación, expresar sus sentimientos no es contradictorio al mandato "portarse como un hombre", interpretado por no exteriorizar sentimientos, debilidades y feminidad como parte de su masculinidad:

> […] dice, 'tú debes de portarte como un hombre, a veces dicen que los hombres no deben llorar pero no es cierto, sí, sí lloran también alguna vez, por sentimientos o no sé y sí llegan a hacerlo' (Luis. Tercera generación, Xiloxochico).

Significa un esfuerzo para los hombres no mostrar sus necesidades emotivas, su masculinidad subyace en la negación de su intimidad y expresar lo que sienten, por

[526] *Ob. cit.*

ello *"a veces no se siente lo que se hace"*. Al respecto, creo pertinente anotar lo que Cazés (s/a) opina, no es acertado afirmar que los hombres tengan prohibido sentir y expresar sus emociones, también aprenden cómo hacerlo, como hombres, pero siguiendo pautas masculinas (Cazés, s/a)[527].



Joven náhuatl
Tercera generación, Xiloxochico
Fotografía propia

Del sexo no se habla, sólo se presume

En cuanto a la sexualidad, según los testimonios, su principal fuente de información ha sido a través de la escuela para los hombres de la tercera generación, apoyándose en los libros y con el profesorado, por otra parte, en la clínica, con las promotoras de la salud, dándoles orientación sexual:

> […] solamente un maestro, un maestro, perdón una maestra pero ya eso fue al último, ya llegó, eran las últimas ya íbamos a salir, ya nos empezó hablar de esas cosas de, pero antes no –¿Y ahora tú como papá les hablas a tus hijos de esos temas? –Pus no pero, no porque me doy cuenta que los libros ya les están explicando claramente, hasta hay pláticas ahora, hay pláticas a lo mejor ya salga sobrando lo de nosotros, hay personas capacitadas que les hablan mejor, es mejor porque son enfermeras, son pasantes a doctor (Arnulfo. Segunda generación, Chicueyaco).

Resulta paradójico que las madres de los jóvenes de la tercera generación ninguna fue informada en su tiempo sobre su sexualidad, ni por parte de la escuela ni por la familia, ahora ellas son las que se comunican e informan sobre este tema a sus hijos varones, más que sus padres:

> –¿Tu mamá? –Tenía sus libros, sí, libros por ahí que hablaban de sexualidad y demás. La escuela, más adelante pues ya fue en el seminario, también nos dieron formación sexual para pues estar... ser hombres […] (Jesús. Tercera generación, San Andrés Tzicuilan).

[527] *Ob. cit.*

Los consejos y/o recomendaciones que reciben los jóvenes sobre su sexualidad son básicamente: cuidarse de no embarazar y de no contagiarse de enfermedades venéreas.

Los padres no suelen hablar de la sexualidad con los hijos, es una práctica que no acostumbran en el grupo náhuatl:

> […] –¿Tú ya tenías conocimientos sobre tu sexualidad antes de llegar a la secundaria? –Sí ya, en la primaria –¿Quién te la dio? –El maestro, los maestros –¿Tus papás? –Mis pa..., mi mamá también –¿Tu papá no? –No –¿Tu mamá qué te dijo de la sexualidad? –Que ya estaba dejando de ser niño, empezaba hacer hombre ya, que ya es diferente, que ya me estaba yo "estrenando" como hombre que teníamos que cuidar –¿Qué te tenías que cuidar? –Bueno pues ahorita dice 'vas a empezar a conocer, vas a empezar a querer conocer muchachitas, pero no, no vas a tener ese problema y al rato vas a querer una relación y la vayas a embarazar', plática mucho conmigo (Andrés. Tercera generación, San Miguel Tzinacapan).

Ahora que estás joven –¿Tu mamá te da otro tipo de consejos como hombre? –Sí, casi oscila en lo mismo, ya hablamos de esposa, de mujer, precisamente creo que siempre me ha recalcado lo mismo no? (risas), el hecho de no tomar a una mujer, a una persona como un objeto sino por lo que es, es un ser humano, me ha dicho 'tú que has estudiado bien sabes que todos somos iguales y allá tú si…' No pues sí, (risas) platicamos (Jesús. Tercera generación, San Andrés Tzicuilan).

Esta apertura y disposición de las madres para hablarles de sexualidad a sus hijos, se debe desde mi punto de vista, a que un gran número de ellas forman parte de <<La Maseual>>, donde están capacitándose constantemente con diferentes temas, entre ellos, la sexualidad; o bien, como consecuencia de los cambios sociales y culturales producto de las sociedades modernas que ha trascendido a las comunidades campesinas e indígenas, ejemplifico citando:

> […] sí le digo, le comento eso, porque le digo que se cuide porque qué tal si hace algo o se embaraza la muchacha y luego le acusan de violación y le digo que se va a ir, lo vayan a encerrar en una cárcel… ya va a cumplir los quince, pero de eso ya les hablan, les dan pláticas allá abajo, de pláticas de Oportunidades cada ocho días –¿A los jóvenes? –Aja, y él asiste a esas pláticas y luego llega y me cuenta lo que le dicen, sí, dice 'mamá esto y esto nos enseñaron, que se tiene que usar condón para esto y esto'. Le digo 'que bueno que te den ahí el consejo que necesitas le digo, porque a mí me da un poquito de pena estarte diciendo eso' (Elodia. Tercera generación, San Andrés Tzicuilan).

Un aspecto importante que manifestaron los hombres de las tres generaciones, es no hablar entre hombres sobre su sexualidad, mucho menos si se trata de algún problema, aunque sí lo llegan hacer los jóvenes de la tercera generación con sus amigos:

> Y además le digo son temas que se platican poco, sí, aun así este sufriendo algo sexual, que tenga problemas de carácter no se comentan, si se plática algo relacionado al sexo es para hablar mal de alguna mujer, como me decía no para solucionar algún problema que tenga alguien sino que es para burlarse, alguien que tenga algún problema de carácter sexual no lo plática … 'Fíjate que ahí va fulanita y esa la tuve así y asa', a lo mejor es un orgullo pues, pero que no hay que manifestarlo, a lo mejor es un orgullo de que estuvo conmigo, hicimos lo que quisimos pero no es para que yo este o este diciendo, 'imagínate que ella es así', así pues no, a mí no se me hace correcto (Hilario. Tercera generación, Xiloxochico).

Evidenciar algún aspecto o problema relacionado con su sexualidad pondría en duda su virilidad, es lo menos que puede hacer un hombre ante sus pares en una cultura machista.

El expresarse peyorativamente de las mujeres cuando se habla de sexo también es característico de los hombres de la primera generación; parte, por sus actitudes sexistas y otra parte, por las actitudes que conforman a los tipos llamados anoparlantes o coprolálicos, que conciben a las mujeres como objetos sexuales:

> –¿Por ejemplo, sus hermanos los mayores le hablaron a usted de las mujeres? –Sí nos hablaban pero nada más así por (se ríe) nada más para reírse, que tomen en serio no (Pedro. Segunda generación, San Andrés Tzicuilan).

Pero también forma parte, según Lagarde (1993)[528] a que los hombres estiman a todas las mujeres como prostitutas, al apropiarse eróticamente de ellas, como parte de la cultura política patriarcal.

Por otra parte, existen excepciones de padres que les transmiten a los hijos otros valores sobre las mujeres:

> […] este él dice 'es que una mujer es que de querer, no de el maltratar como un animal porque el compromiso que nos comprometemos es de querer', no habla español, habla muy poquito pero si este, a veces llegan a platicar con sus hijos,

[528] *Ob. cit.*

> yo he escuchado 'algún día que se va a traer una novia es porque querer, no es porque para utilizar nada más como nuestro ropa, compramos y al ratito pues es que no me gustó la persona, pues es una persona y así no se le hace a una mujer' (Flor. Tercera generación, Xiloxochico).

Hombres raros

De acuerdo a los mandatos sociales patriarcales la masculinidad esta definida desde el ejercicio obligatorio de la heterosexualidad, cuya función principal es la reproducción; *ser hombre* significa que le atraen y le agradan las mujeres, de lo contrario es ser homosexual. La homosexualidad como opción o preferencia sexual no permite el amor y/o la intimidad entre los hombres, marginándolos y descalificándolos, de ahí que se empleen palabras peyorativas para dirigirse a ellos como "pareces vieja", "eres maricón", "un mariquita" "joto", etc.

La homosexualidad en este contexto náhuatl no es aceptada abiertamente, existen casos que se prestan a burlas y a groserías. Sin embargo, la comprenden mejor los jóvenes de la tercera generación:

> Se acepta pero se burlan, se burlan… Ha habido casos muy interesantes, por ejemplo: hace dos años unos jovencillos se burlaron de este señor, que le digo que es, que le aventaban cosas –¿No respetan? –No lo respetaban y que me los traigo, 'vénganse para acá', pues esta mal, cada quien sus preferencias, que hicieron esto… ya platicamos y eso 'deben respetar' (Andrés. Tercera generación, San Miguel Tzinacapan).

Dice Connell (2003)[529] que la masculinidad homosexual es una de las masculinidades subordinadas más evidente. Provoca mucho ruido por su confusión simbólica con la feminidad desde la perspectiva de la masculinidad hegemónica. Un ejemplo, es el de Jesús, comenta lo que le inculcaban los sacerdotes mientras estudiaba en el seminario:

> […] dijeran ellos 'no queremos sacerdotes ¡Raros! (ríe) –¿Qué es ser un sacerdote hombre? –Un sacerdote hombre es aquella persona de sexo masculino que le gusta el sexo opuesto, como hombre tenemos varias ventajas, 'si a ti no te gustan las mujeres pues aquí no queremos… si eres hombre te gustan' –A bueno, –¿Aunque seas sacerdote? –Sí –¿Pero no las tienen prohibidas? –¡Ahí esta!

[529] *Ob. cit.*

> Bueno ahí dan esa formación no?, nos dicen 'mira lo natural es que un hombre y una mujer se junten, se casa, un hombre le gusta una mujer y viceversa, lo antinatural es que la mujer u hombre no les guste el sexo opuesto y lo sobrenatural, en ese ámbito supuestamente donde estábamos es que a pesar de que tu sabes que te gusta una mujer, tu haces ese sacrificio, todo eso, servicio a Dios y ahí es donde viene el celibato y todo eso –¿Y obviamente la sexualidad esta negada? –Ahí creo que se ve, se ve mal –¿Se ve mal pero se ejerce? –Uhm –¿No? –Mejor no, mejor no respondo (risas) (Jesús. Tercera generación, San Andrés Tzicuilan).

Entonces, ser un hombre homosexual para una masculinidad dominante, bajo este contexto, es ser un hombre raro, considerando a la homosexualidad como antinatural y sobrenatural.

Así también, en estas comunidades a pesar que la soltería es mucho más aceptada en los varones que en las mujeres, se pone en duda la hombría y la virilidad de los varones, se cree con tendencias homosexuales.

¿Y mi papá?

La crisis de la/s masculinidad/es e identidades de género no sólo ha trastocado el papel de proveedor de los hombres como jefes de familia sino también el de su paternidad entre otros. Las maneras de ser padres se han transformado por los cambios sociales y económicos que se han venido dando en México, a partir de la década de los ochentas, afectando especialmente al campo mexicano y por ende las formas de producción y reproducción de las familias campesinas e indígenas.

En cuanto a las relaciones con los padres, en su mayoría los varones revelaron poca comunicación y confianza hacia ellos, por lo que es común que los hombres como padres se identifiquen poco participativos, ausentes, distantes y autoritarios:

> […] Ya la figura paterna más la viví con mi abuelo, –Sí, ya me di cuenta –Ya con mi abuelo, aja entonces él es el que, como es carpintero pues siempre él estaba en la casa… –¿Y tu papá, no tuviste una relación muy cercana con él? –Uhm no porque él salía temprano regresaba hasta la noche, o sea fue más la relación del maltrato –¿Tu papá era violento o es? –Era, ya orita ya no, sí, porque ya no… –

> ¿Toma tu papá? –Toma, sí (Andrés. Tercera generación, San Miguel Tzinacapan).

Reconocieron que su relación más cercana es con la madre, se explica por la división sexual del trabajo y por el rol tradicional, pues son las madres "cuidadoras de los otros/as", del cuidado de los hijos e hijas, las responsables de alimentarlos, llevarlos a la escuela, asistir a las juntas escolares, etc., así se cita que:

> Tenía más relación con mi mamá, me cuidaba más, siento que me quería más, estaba al tanto de lo que yo necesitaba, mi papá no, lo que pasa es que tampoco estaba en casa, tenía que trabajar y antes los trabajos no se hacían en el mismo pueblo, tenía que ir a sembrar fuera de ahí, a otros ranchos más lejanos, en otros pueblos, se ausentaba de la casa por semanas, quince días, llegaba en la noche y salía muy temprano, entonces había muchos periodos en que yo no lo veía y entonces había un cierto distanciamiento con él. No fue por su culpa de él pues sino que por cuestiones de trabajo. (Hilario. Tercera generación, Xiloxochico).

Afirma Seidler (1995 en Burín, 2003)[530] que cuando los hombres aprendan a cuidar de sí mismos emocionalmente, empezaran a entender mejor qué significa cuidar de otros –y otras, agrego–, por ejemplo:

[…] porque como ellos no tienen hijos como nosotras, nosotras no podemos dejar así y ellos se van y no se acuerdan de sus hijos –¿Es más fácil que se vaya un hombre? –Sí, que una mujer (Margarita. Tercera generación, Xiloxochico).

> –¿Para ti qué significó la paternidad, o sea el ser padre? –Desde un principio así como que no valoraba, no me daba cuenta de la gran responsabilidad que es. Orita entiendo ya, valoro más –¿Te sientes muy responsable de tus hijos? – actualmente si, en el primer embarazo por ejemplo, como que no me daba yo cuenta de la responsabilidad que me estoy metiendo y yo he visto que sucede lo mismo con varios jóvenes, embarazan a cualquier muchacha y... por ahí pasé también, a ver qué pasa, se viven riesgos, surgen temores, son una responsabilidad (Hilario. Tercera generación, Xiloxochico).

Las formas de ejercer el paternazgo o la paternidad se asociaron frecuentemente a la irresponsabilidad y a la violencia, ambas tienen que ver con los mandatos de género y a las capacidades biológicas, pues, entre otras cosas se cree que por naturaleza los hijos y las hijas son y pertenecen a la madre:

> –¿Y a tu papá cómo me lo describes? –Mi papá bueno es muy honesto eso me ha inculcado mucho, es muy responsable, pero a veces muy violento, bueno el

[530] *Ob. cit*

> alcohol, el maltrato, pero es muy responsable, ve mucho por nuestra cultura (Andrés. Tercera generación, San Miguel Tzinacapan).

Los padres expresaron sentir gusto con el nacimiento de sus hijos e hijas y a la vez una gran responsabilidad ¿paradójico no? pues son responsables de la familia no de su crianza, tareas escolares, cuidado, etc.:

> […] Ah lo que me sentí a gusto que ya tenía un bebé, más que todo voy a ser responsable y cuidarla y que crezca, ayudar con el tiempo que vaya creciendo… (Pedro. Segunda generación, San Andrés Tzicuilan).

No obstante, admitieron que ha habido cambios en la manera de ser padres, en este caso, se debe por trabajar fuera de la comunidad, al espacio de trabajo y convivencia entre hombres y mujeres de <<La Maseual>>, por lo que Jesús percibe que su padre ha cambiado en la forma de tratarlos a ellos como hijos e hijas:

> Pues le decía en la forma de tratar, en la amabilidad que ahora tiene, llega más tranquilo, pide las cosas totalmente distintas a como antes, creo que es una muestra. [...] –Sí, a veces hoy en día ocurre, a veces cosas que antes para nada, como platicar de temas de familia o algo así, a veces sí pero raro, pues platicamos –¿Y antes no platicaban? –Antes era muy difícil, ahora a veces incluso él mismo llega ahí –Oye qué haces– –No pues aquí estoy (Jesús. Tercera generación, San Andrés Tzicuilan).

Cambios que ha notado no sólo él como hijo, también sus hermanas y la familia, al mismo tiempo los ha hecho sentir con más libertad:

> Sí, sí lo hemos platicado incluso comiendo, '¿te acuerdas que antes esto..?', 'no pues sí' y ahora que tan distinto, ahora sí puedo decir y demás, creo que tenemos un poco de más libertad (Jesús. Tercera generación, San Andrés Tzicuilan).

Cabe considerar que el valor de la paternidad como principio de la identidad masculina es de menor peso que el valor de la maternidad en la identidad de las mujeres, es decir, bajo los mandatos tradicionales, las mujeres se realizan y culminan su feminidad con la maternidad. Mientras que para los hombres, la paternidad significa "hacerse hombres" y se les reconoce como tales, es la confirmación pública ante ellos mismos, ante los pares, los superiores y los subordinados; es el espacio privilegiado de la realización del desiderátum hegemónico (Cazés, s/a)[531].

[531] *Ob. cit.*

También, es relevante la sugerencia de Gutman (2003:151), en señalar:

> […] que no pueden hacerse generalizaciones sobre patrones culturales universales, modernos e incluso nacionales (mexicanos) de crianza de los niños, sin tomar en cuenta los efectos de las divisiones de clase y la diversidad de creencias y costumbres.

Pues, la clase establece diferencias en los hábitos, prácticas y creencias relacionadas con las responsabilidades paternas y, por consiguiente debe ser considerada para la descripción y su análisis; junto con otras categorías como son la generación, la etnicidad y la región.

> **Sí, bueno soy náhuatl de raíces chichimecas, todo eso lo tenemos bien arraigado, nos dicen indígenas, así nos llaman pero, somos un pueblo náhuatl, tenemos nuestra propia cultura, nuestra propia cosmovisión como nos explican nuestros abuelos y todo eso y pues ahí estamos viviendo (Andrés. Tercera generación. San Miguel).**

Identidad étnica

Somos nahuas mexicanos!!

Respecto a su identidad como indígenas, la condición de los hombres nahuas no sólo se ha constituido por su género y generación, sino también por otras categorías como la raza, la etnia y la clase social, categorías que distinguieron para definirse quiénes son y cuál es su grupo de pertenencia.

Si bien, se identifican entre sí como hombres nahuas, también se reconocen como un colectivo que forma parte a su vez de una sociedad mayor, al señalar criterios o atributos objetivos del grupo, el náhuatl, por ejemplo:

> Es cierto que somos mexicanos, pero primero hay que poner que somos indígenas y con otra cultura (enfatiza), eso es primero y después, sí, somos mexicanos porque pertenecemos a un país. También en el medio indígena hay mucho que decir […] (Rafael. Tercera generación, San Miguel Tzinacapan).

El testimonio mencionó que los hombres siempre se encuentran en tela de juicio, precisamente porque no se escapan de las "líneas comunes" de la identidad mexicana, para referirse más bien a un criterio de identidad subjetivo, a una

construcción simbólica, señala *"finalmente somos mexicanos y somos violentos"*, *aunque ya no se carguen las pistolas en el cinto, seguimos siendo mexicanos*"; estima que los indígenas también tienen interiorizada esa identidad, es decir, de pertenencia a la cultura nacional, con una conciencia colectiva. Como grupo indígena mantienen su propia cosmovisión de género y la unen a su identidad cultural y al mismo tiempo a su etnicidad. Se observa, efectivamente como están interconectadas una y otra identidad, la personal y la social o colectiva, por medio de su manera de pensar y de expresarse. Esto confirma lo que indica Florescano (1999), que uno de los mayores obstáculos que prevalece en nuestro país para explicar las identidades colectivas, es la creencia de que hay una sola identidad mexicana.

Además de reconocerse a un colectivo mayor, distinguieron elementos o atributos culturales objetivos que los identifican como indígenas nahuas: por su forma de vestir, por la lengua que hablan, por sus costumbres y tradiciones, por el lugar donde viven; y, por criterios subjetivos como son su forma de pensar, sentir y ser, cito:

> […] como son cultura, lengua, tradiciones, costumbres, todo el ámbito que en verdad siento que es lo que da identidad, nos da identidad a todos nosotros como personas, como indígenas, como cultura, como náhuatl,,, Yo me considero indígena, me considero indígena una a donde vivo, otra por mi gente y porque... así me siento y me gusta ser, precisamente indígena, precisamente por eso me llamaron la atención sobre lo que sentimos y lo que pensamos (Jesús. Tercera generación, San Andrés Tziicuilan).

Atributos o rasgos culturales que son compartidos por el grupo náhuatl, unos establecen formas y estilos de vida, de convivencia, etc. como muestran estos informantes:

> –¿Tú eres un hombre indígena Vicente? –Sí, nosotros semos mexicano, trabajamos en el campo (Vicente. Segunda generación, Chicueyaco).

Los indígenas somos pobres, somos marginados, somos muchas cosas pues… En comparación con la sociedad nacional, pero internamente somos otras cosas todavía (Rafael. Tercera generación, San Miguel Tzinacapan).

> […] Sí –¿Por qué es un hombre indígena? –Porque soy nativo de acá, hablo el náhuatl y pues me gusta mantener las tradiciones y costumbres… aquí la tradición es pues de mantener la danza, la religión más que nada, ser Mayordomo, ser Teniente, ser este... (Teodoro. Segunda generación, San Miguel Tzinacapan).

Las definiciones colectivas de masculinidad se crean en la vida de la comunidad y se cuestionan y cambian ante las transformaciones en la situación de la misma comunidad, refiere Connell (2006)[532].

A su vez, como colectivo consideran elementos distintivos entre ellos en cuanto a su generación, a su espacio o comunidad y a un referente, el "otro", a la cultura comunitaria, en este caso entre las comunidades de San Andrés Tzicuilan y Xiloxochico, cito:

> Sí, creo que sé, por ejemplo nos caracterizamos por ser…, los Tzicuileños somos a veces por ejemplo, en el ámbito del desastre, del relajo, en los bailes tenemos fama de ser aguaditos –¿Aguaditos? –Nos vamos más abajo, por ejemplo Xiloxochico, ahí tienen fama de ser muy alegres, todo mundo va a los bailes –¿Nada más por eso? –Desde el punto de vista juvenil (ríe) sí. Por otro, también tenemos fama… de borrachitos (Jesús. Tercera generación. San Andrés Tzicuilan).

De modo que son hombres indígenas nahuas por el idioma que hablan, por las costumbres y tradiciones que practican, por sus rasgos físicos o marcas raciales o corporales (color de piel, tipo y color de cabello, etc.) y por sus condiciones económicas, como muchos grupos culturalmente diferenciados, se identifican porque:

> –¿Y tú por qué te consideras como indígena? (piensa) –¿Hablas náhuatl? – hablo náhuatl, por el trabajo, por la forma de ser, por todo –¿Cómo son los indígenas –A lo mejor somos los más humildes, los, los más feos como ¿dicen? –¿No, tú crees que no hay mestizos feos? –Pues sí (Arnulfo. Tercera generación, Chicueyaco).

Definición que muestra como el racismo ha conseguido que algunas personas se sientan menos en relación a su apariencia física, por considerar algunos de sus rasgos culturales inferiores.

Existen criterios de adscripción que tienen interiorizados las generaciones de jóvenes y adultos para definirse como hombres indígenas, los singulariza por un lado, como individuos y por otro, como colectivo.

[532] *Ob. cit.*

> […] Sí, la verdad sí, bueno –¿Un hombre indígena te consideras y cómo hombre indígena cómo te defines, por qué crees que eres un hombre indígena? –Por mis raíces, por todo eso, aja, por este mi dialecto que hablo, por las costumbres que tenemos… (Luis. Segunda generación, Xiloxochico).

Así también, para las mujeres la lengua materna es un rasgo distintivo e importante que toman en cuenta para determinarse como indígenas.

> –¿Tú te consideras una mujer indígena, por qué? –¿Quiere saber por qué? (risas) –Aja –Porque yo hablo perfectamente el náhuatl, nunca hablaba yo el español… […] estamos platicando en la mañana de que somos indígenas porque hablan náhuatl, a mis hijos ya no les pusimos (traje) pero sí, bien que hablan náhuatl (Flor. Tercera generación, Xiloxochico).

¡Eres un indio!

Sin duda, la palabra indio como una categoría étnica tiene un significado negativo, peyorativo, que no aceptan para autodefinirse los hombres nahuas, se comparte en las distintas generaciones, reconociéndose a la vez diferentes de otros y otras, es decir, con una conciencia de la *diferencia*, como se detalla a continuación:

> Pues la verdad sí… sí, se siente uno humillado ser indio, indio eso quiere decir que no soy nada, que completamente no tengo ni autoestima –Eso tú crees que quiera decir indio? –Sí, que no tengo ni donde caer ni siquiera muerto digo porque… –¿Tú prefieres que te indiquen como indígena? –¡Indígena! (Santiago. Tercera generación. Xiloxochico),

Los hombres se auto perciben de distintas maneras, en función al medio en el que se desenvuelven y a partir de quienes lo valoran:

> […] porque nosotros por ejemplo, hay algo que a mí me pasó, me pasó mucho, yo voy estudio a la par de todo, vengo, termino la primaria en San Miguel, luego de San Miguel vengo a Cuetzalan a estudiar la secundaria, cuando yo vengo a la estudiar la secundaria, aunque venía yo de pantalón pero venía con mis huaraches, no de éstos (señala), los de correa, entonces los compañeros de aquí me empiezan a discriminar, empiezan a… pero la cosa cambia, como ellos usaban zapatos, yo usaba huaraches. Después incluso lo del uniforme que teníamos que estar todos iguales. Cuando empezaron a sentirse diferentes, cuando empezaron a sentir lo igual, era cuando eran las calificaciones, empecé a sacar buenas notas, entonces ellos era cuando empezaron a tener más, como a reconocer, como reconocerme… (Andrés. Tercera Generación, San Miguel Tzinacapan).

En efecto, indio equivale a ser menos, a ser pobre y marginado, junto con algunos rasgos culturales de pertenencia, como se ha citado, por sí mismos implican discriminación y racismo:

> –¿Tú alguna vez te sentiste discriminado por ser indígena? –Sí, una vez sí –¿En dónde? –Fui, en Cuetzalan –¿Y cómo sabían que eres indígena? Porque hablaba… –¿Náhuatl? –Aja, nada más por eso ya te dicen cosas, que eres un indio (Luis. Tercera generación. Xiloxochico).

Por otro lado, según los entrevistados existe discriminación hacia su identidad colectiva, como grupo, principalmente por la población mestiza, considerada superior, prevaleciendo esta creencia por algunos de los testimonios, por ello reconocen que algunos de los cambios o rechazos que hacen de su cultura son porque se ven obligados ha realizarlos, frecuentemente por presiones externas:

> –¿Entonces tú crees que el mostrar que se es indígena para los demás es humillante? –Sí, no acepta creo yo la mayoría de nuestras ideas, no acepta a veces algunos de nuestro comportamiento, de nuestra lengua, todo eso incluso se puede llegar a ver aquí, cuando a un grupo de estudiantes e incluso de México, del país como que nos ven como bichos raros, como nos ven como bichos raros 'están con sus nagüitas…' Entonces, creo que tal vez no esta tanto en la persona de aquí el querer cambiar, sino se ve obligado a cambiar (Jesús. Tercera generación. San Andrés Tzicuilan).

Pues los y las nahuas como parte de los grupos vulnerables, excluidos de la "modernidad" han sido discriminados por su pertenencia a un grupo étnico, por sus rasgos culturales y por su marginación social. Por otro lado, Bonfil (1990)[533] dice que se deben a los procesos de desindianización, es decir, cuando el colonizado acepta internamente la inferioridad que el colonizador le atribuye, entonces reniega de sí mismo y busca asumir una identidad distinta.

Ya no somos los mismos

[533] *Ob. cit.*

Las raíces, los pensamientos y la cultural le otorgan un rostro particular a este grupo indígena, pese a que se han perdido rasgos o elementos identitarios del grupo étnico:

> Antes sí, creo que sí se pensaba de una forma más estricta de un indígena por ejemplo, desde incluso la vestimenta, ahora ya, la mayoría ya no usamos el calzón y la camisa de manta y los guaraches de gallo, sino antes sí, recuerdo que tuve muchos compañeros que todavía iban a la escuela descalzos, sus calzoncitos, su camisa… (Jesús. Tercera generación, San Andrés Tzicuilan).

Si bien, las identidades se construyen históricamente en el contexto concreto de cada cultura y sociedad, también éstas cambian, se transforman a través del tiempo:

> […] bueno mi abuelo empezó a vestir desde no sé, dice que como a los veinticinco años empezó a vestir de pantalón, entonces mi papá ya también se empezó a vestir así, pero aun así tenemos nuestra cultura náhuatl, mi mamá no viste naguas –¿No, tampoco? –No, mi abuelita sí (Andrés. Tercera generación, San Miguel Tzinacapan).

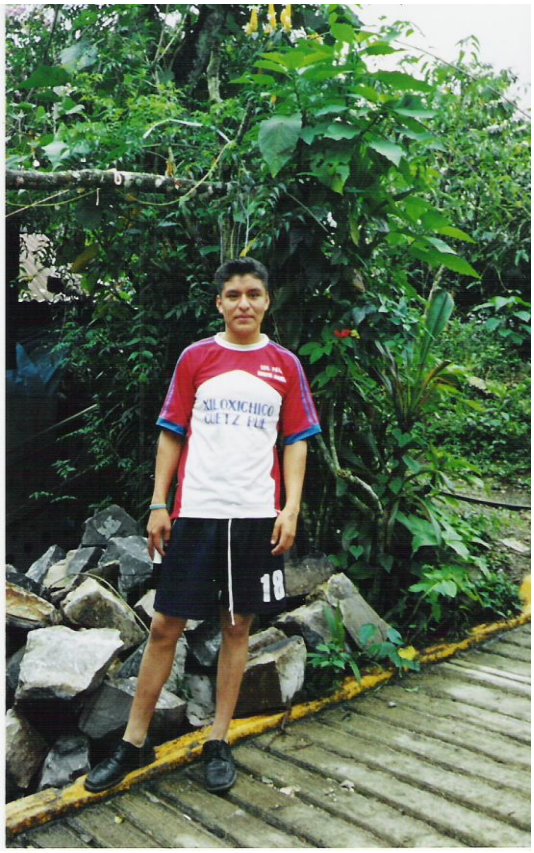
Uno de los elementos culturales que se ha ido perdiendo es el uso del vestido tradicional de la etnia, responde a diversas razones, la principal, de acuerdo a la mayoría de los testimonios ha sido el ingreso a la escuela:

> […] ¡Sí!, antes cuando era yo pequeño pues este, me vistieron de calzoncito de manta, mi camisita, me hacían mi cotón negro y primero antes se acostumbraba así redondo, me habían comprado y me gustaba, me gustaba de vestir así. […] Este de que entré a la escuela, allí ya nos hicieron cambiar por desfile, ya todos tienen que llevar uniforme, pantalón blanco, desde entonces me compraron mis papás mi uniforme, pues yo hasta eso mi pantalón no, o sea que no acostumbraba, sentí yo que no, no, nomás el calzón y así fue. […] Eh ya no, ya no, o sea que ya me gustó ya el pantalón porque como tenía bolsas me gustaba allí guardar mis juguetitos (Pedro. Segunda generación, San Andrés Tzicuilan).

[…] sin embargo, los jóvenes hoy en día se van a la ciudad, se dejan a lo peor, según que a la moda y pues humillan a sus padres diciéndoles 'no te conozco papá, tu no eres mi papá, mira cómo vengo y mira cómo estás' y la verdad yo sí he visto esos casos en que ignoran a sus papás, en que van a ponerse aretes a la ciudad, arracadas pues bien horribles que quedan y 'pues ya no, tú no eres mi papá, así no eres mi papá, si te vistieras como yo eres mi papá y si no, no' (Santiago. Tercera generación, Xiloxochico).

Pues, así se observa que la escuela y su profesorado mestizo son una influencia determinante para el proceso de aculturación de los indígenas a la cultura dominante:

Bueno la vestimenta o el vestuario de todos los habitantes, hay jóvenes por ejemplo, que ahorita en la actualidad y repercute mucho es la escuela, la escuela desde ahí comienza a, todavía en preescolar o en la telesecundaria todavía les inculcan de que no deben olvidarse de las tradiciones; pero en la primaria no porque ahí los maestros, porque son puros, pues gente de cómo le dicen. –¿De razón o mestizos? –Aja de razón, mestizos, perdón mestizos pues ellos tienen la, según manejan de que todos los niños o las niñas deben de formar, de portar uniforme, por ahí anda ese punto de que no deben usar el traje típico de la región (Teodoro. Segunda generación, San Miguel Tzinacapan).



Joven adolescente náhuatl
Tercera generación, Xiloxochico
Fotografía propia

Otra razón, se debe a la movilidad migratoria en la que suelen modificar su imagen, asumiendo otras identidades y rasgos culturales, o bien, mezclándolos, adquiriendo múltiples identidades, como en el siguiente caso:

[…] Influye mucho creo el tener que salir a la ciudad, se pueden ir vestidos de "calzoncito" pero ya cuando regresan, ya regresan bien cholos por ejemplo, ya regresan con sus pantalonzotes aguados, sus playerotas, sus aretotes, totalmente cambiados, entonces creo que influye mucho tener que salir, el que no haya fuentes de empleos aquí, bien remunerados, tener que salir a trabajar […]. (Jesús. Tercera generación, San Andrés Tzicuilan).

Esto responde por una parte, señala Lagarde (2005)[534], a la existencia de identidades optadas, adquiridas o conformadas voluntariamente por los individuos, de acuerdo a sus preferencias particulares, ya sean culturales, políticas o ideológicas; y, por otra parte, a los procesos de desculturación o desculturización, que pueden ser positivos o negativos, según sea el caso y cómo se valoren.

Se refleja a la vez cómo la crisis económica ha afectado de manera dramática al medio rural y en especial a los grupos indígenas, sobretodo a los adultos jóvenes y a

[534] *Ob. cit.*

los jóvenes de la segunda y tercera generación, mantenidos en su mayoría por una agricultura de subsistencia y autoconsumo en base a su primer y valioso recurso, la tierra, la cual sus rendimientos son insuficientes para cubrir las necesidades básicas de las familias, por ello se ven obligados a emigrar cada vez más, en búsqueda de empleos para mejorar sus condiciones económicas, transformando sus identidades.

Por ello, la situación económica también ha contribuido en la pérdida de elementos que forman parte de su identidad cultural, como se hace mención:

> […] buenas naguas, una buena camisa, un buen huipil es caro, es caro, bastante caro –¿Tu papá alguna vez vistió el traje náhuatl? –Creo que sí, me platicaba que sí en su niñez, pero igual se cambió –¿Tu mamá tampoco lo utiliza verdad? –No (Luis. Tercera generación, Xiloxochico).

El dejar de usar el traje náhuatl es un cambio que se reporta en la mayoría de los casos, a partir de las primeras generaciones, por ejemplo, en la familia de Jesús en ninguno de sus integrantes lo usan, su padre a diferencia de Jesús sí lo uso de niño, costumbre que abandonó una vez que ingresó a la escuela:

> –¿O sea, tú nunca has usado el vestido indígena? –No, tal el traje tradicional completo no, a menos que haya salido en bailables o así (risas), pero usarlo, usarlo no (Jesús. Tercera generación, San Andrés Tzicuilan).

Situación que se observa repetidamente en las recientes generaciones, como lo expone Luis:

> […] los hombres no, por lo menos yo nunca he visto que un joven, ya de mi edad que lo use –¿Menos si salen a la secundaria? –¡Menos! (Luis. Tercera generación, Xiloxochico).

No sólo los hombres han dejado de portar el vestido tradicional sino también las mujeres, sin embargo hoy día son las que más lo acostumbran en relación con los hombres:

> –¿Y a sus hermanas sí las vestían con falda de manta y todo? –Ellas sí, sí, hasta hoy, no se han cambiado, –¿Y por qué ellas no y ustedes sí? –Ya que como ellas no fueron a la escuela y por eso pues les gusta más vestir así (Pedro. Segunda generación, San Andrés Tzicuilan).

Otro motivo, es la discriminación hacia las personas, en particular a los indígenas, por poseer rasgos culturales distintos a la cultura o al modelo hegemónico:

> Pero como mi hermano esta en Puebla fue lo primero que ¡Trajo!, pantalón y zapatos para mi hijo y gorra –¿Para los niños? –Para mí niño, no pues le vino a dar dos, tres mudas de ropa, cuando ya, ya no sirvió mi propuesta (Rufino. Segunda generación, Cuetzalan).

El testimonio anterior, dice haberse propuesto vestir a su hijo con el traje tradicional, intención que perdió una vez que su hermano le regalo a su hijo ropa "mestiza". Él en la actualidad usa el vestido tradicional.

Estas transformaciones culturales e identitarias son más patentes en los y las jóvenes de la segunda y tercera generación:

> –¿Tú crees que los jóvenes de hoy son diferentes a los jóvenes de antes? –No les gusta lo tradicional… quien sabe porqué, pero no les gusta, mi hija casi ya no se quiere poner el huipil, pero como que dice que esta muy grande, que, pero no le gusta casi, sí, los niños menos les gusta, como su papá pues no se pone (Socorro. Tercera generación, Chicueyaco).

Por otra parte, cada vez se habla menos la lengua o idioma, una de las causas es el desinterés de los padres para enseñarla, según porque les da vergüenza hablarlo ante los y las mestizos/as o personas profesionistas, citando que:

> […] son las que llevan, son las que saben nuestra cultura, son las que transmiten nuestra lengua, porque siempre pasa esto a veces el papá ya empieza hablar sólo español y la mamá siempre habla náhuatl, entonces es la que a conservado nuestra cultura y es la que esta con nosotros cuando estamos chicos, nos esta hablando náhuatl, nos enseña náhuatl (Andrés. Tercera generación, San Miguel Tzinacapan).

Es decir, se les reconoce y se responsabiliza a las madres como la principal portadora de la cultura y, se muestra el desinterés y la poca intervención de los padres en la transmisión de la cultura para con los hijos e hijas.

Respecto al idioma o lengua del grupo náhuatl, la mayoría de los/as adultos/as de la primera generación, en opinión de los testimonios de la segunda y tercera generación, hablan el náhuatl y poco entienden el castellano, debido, entre otras causas, al limitado o nulo acceso a los estudios.

En concreto, el dejar de usar el vestido tradicional y de hablar el idioma responde a dos razones: la primera, como se muestra en los testimonios, por el

ingreso a la escuela y si consideramos que las mujeres, principalmente de las primeras generaciones no acudieron a la escuela, o bien, lo hacían en un porcentaje mucho menor al actual; y, segundo, por lo general, son los hombres los que más salen de la comunidad o de la región a otros lugares o ciudades, por lo cual este contacto, ya sea por decisión o por necesidad los induce a cambiar o modificar su forma de vestir y de hablar.

Así como equiparan cambios negativos por influencia de la escuela, otros también son positivos, aplicados básicamente a las nuevas generaciones:

> Es muy diferente, es muy diferente, por ejemplo, en la escuela ya les inculcan desde la primaria hasta la secundaria, preparatoria ya les enseñan más, más lo que es la vida, lo que es la sociedad y antes nosotros no sabíamos ni de eso (Teodoro. Segunda generación, San Miguel Tzinacapan).

De manera que la Identidad individual como colectiva han sufrido transformaciones con el tiempo, éstas no sólo se asocian al vestido sino también a la lengua, a las tradiciones, los rituales e incluso a su subjetividad, es decir, en las distintas manifestaciones culturales como se observa:

> Antes no daba tanta pena hablar en náhuatl o usar el traje típico y ahora pues ¡Hijo!, ya quién lo habla, a veces entre nosotros mismos nos decimos 'ay esta hablando náhuatl es un indio' cuando todos somos de por acá ¿no? Y este, el traje típico pues ya... –¿Les da pena ponerse el traje típico ahora? –Da pena, incluso me, para no decir que yo no estoy, que yo estoy fuera, nos da pena el usar el traje, el hablar la lengua y el reconocer incluso a nuestra familia, [...] había compañeros en el seminario, pues había quienes que no querían llevar sus padres a la junta precisamente porque eran "nagüitas o de calzoncito de manta" (Jesús. Tercera generación, San Andrés Tzicuilan).

Algunas mujeres de las primeras generaciones notan los cambios que se han dado a través del tiempo, con cierta admiración y aprobación:

> ¿Y usted cree que ahora que ve a sus nietos chicos, cree qué ha cambiado todo a cómo estaba antes? –¡Ah si!, ya cambió lejos, lejos –¿Cómo cree usted? –Pues antes, sabe usted que los niños eran como así vaya "naturalcitos" de plano –¿Cómo naturales? –Casi no vestían como a hoy, vestían de a tiro muy cerraditos, las niñas, no a hoy ya no, ora ya cambió, ellos están, saben cómo se visten vaya, porque antes el papá sabe cómo te viste y la mamá, lo que te compren te vas a poner, hoy no –¿Ahora ellos escogen? –Ah sí, hasta para comer, hasta para comer (Eulalia. Primera generación. Chicueyaco).

Del mismo modo los hombres registran estos cambios, los advierten más en la infancia de sus hijos/as, así Teodoro cuenta que de niño lo obligaban a trabajar para sobrevivir y tenía que obedecer, de lo contrario, sufría maltrato, situación que no sucede con las nuevas generaciones:

> […] Pues orita, en la actualidad a los niños se les tiene que estarles diciendo y antes no, antes nomás una vez nos decían y teníamos que obedecer porque si no ya iban los cuartazos, sí, sí aja (Teodoro. Segunda generación, San Miguel Tzinacapan).

Sin embargo, estos cambios no son exentos de conflictos y resistencias, generados fundamentalmente en los hombres y mujeres de las primeras generaciones como se demuestra con este comentario:

> Yo, como ejemplo que estoy allá cuesta (se refiere a su puesto como autoridad), por ejemplo, cuando llamé a este señor que estaba platicando del caso, de la mujer, cuando llamé yo al suegro, al señor grande, sí me empezó a decir 'no es que aquí no era así, es que aquí nosotros sí tenemos razón, yo fui policía y comandante muchos años aquí, yo también fui autoridad aquí y eso que me estás diciendo no es cierto', 'no señor, las cosas van cambiando cuando tú fuiste era así, ahora ya no',.. Entonces es un proceso le digo, pero sí, el señor ya es grande, si hubiera Consejo de Ancianos, él estaría en el Consejo de Ancianos porque fue autoridad mucho tiempo (Andrés. Tercera generación, San Miguel Tzinacapan).

Otros cambios o pérdidas se refieren a las danzas que por tradición son practicadas principalmente para evocar su historia y en las que hasta hace una década aproximadamente, las mujeres no participaban:

> […] Empiezan a participar las mujeres la Malinguilla es un personaje femenino –¿Así es, pero siempre estaba representada por un hombre no? –Veces, ¡Antes era!, ahorita ya no, antes era por ejemplo, lo que antes era aquí la Danza de los Negros, eran negros y la Malinguilla era una mujer, pero era un hombre vestido de mujer y la otra danza que también había mucho en San Miguel era la Danza de los Vega que se está perdiendo... Entonces en la Danza de los Vega había un personaje que era, que se llama la Catarina, es una mujer representada por un hombre; pero ahora ya no, con esta Danza de los Toreadores, entonces empieza una muchacha hacerla de caporal, de ahí se trastorna mucho o sea, es algo muy interesante […] (Andrés. Tercera generación, San Miguel Tzinacapan).

No todos los cambios son bien vistos, por ejemplo, el que las mujeres participen en las danzas, especialmente en la Danza de los Voladores, contradice a su cultura, a la palabra del Testamento, proclama este informante:

> […] –¿Te gusta que haya mujeres Voladoras? –Por mi parte no hay problema, nomás es explicar porque ahí donde nos mata a nosotros, nuestro Testamento esta indicando claramente de que, pues eso ya sería a echar a perder la cultura –¿Si bailan mujeres, por qué, haber platícame? –Porque los de antes, ahí dice que eran hombres Águila, no eran mujeres Águila, hombres Águilas, caballeros Águilas, no eran mujeres Águilas entonces ahí se tendría ya que ver, de que ya se esta echando a perder un poco la cultura (Arnulfo. Segunda generación, Chicueyaco).

Aclaro, que esta danza implica mucha destreza, equilibrio y habilidad por lo que posiblemente cause una ruptura al "modelo ideal", al estereotipo tradicional de las mujeres; comentaron que es impensable que una mujer casada la haga y menos si ya ha parido.

Pese a estos cambios, comentaron que sí existen resistencias también por parte de los mestizos, argumentando, que la costumbre es que los hombres sean los danzantes. Obviamente, las danzas hasta ahora las enseñan los hombres a las mujeres por que tradicionalmente son los que bailaban:

> Entonces algo de lo que, los maestros también indígenas han tomado preservar nuestra cultura, de las danzas, entonces organizan danzas en sus escuelas y pus ellos como ven que en todo San Miguel se organiza la danza y las caporales es una mujer, ya ponen caporales mujeres también. Van a los concursos en la zona, ¿sabes qué, lo que les pasa? Que les desconocen la danza porque no es original, porque no debe ser así, que la danza debe ser, que los caporales deben ser hombres y todo así… Y qué no hacen los supervisores, los que son jefes aquí, los maestros –¿Qué no son indígenas? –Que no son indígenas, que son mestizos y que así se aprendieron la danza, que debe ser y así esta escrito, que no están aceptando eso (Andrés. Tercera generación, San Miguel Tzinacapan).

Algunas de las danzas han perdido su valor ceremonial y de fe, por ejemplo, la Danza de los Voladores se ha convertido en un negocio, sobretodo como atracción turística. Una de las tradiciones religiosa que aun se conserva y tiene un valor "fuerte" y simbólico para la cultura náhuatl, según testimonios, es la fiesta de Todos los Santos, celebrada en el mes de noviembre.

Para el caso de las Mayordomías, las mujeres en este ritual siempre han participado, especialmente en los preparativos y organización de la comida, no precisamente como Mayordomas; se reportan recientes cambios en los cuales pueden

representar el cargo, parece que se les da preferencia a las mujeres que son viudas, madres solteras o estén separadas. En el caso de <<La Maseual>>, como organización, fueron Mayordomas en los años 2005 y 2006, representando el cargo de las Mayordomías de los Santos Patronos de San Andrés Tzicuilan y el de la Conchita.

Una de las máximas autoridades en las comunidades es el Consejo de Ancianos, en algunas, como la de San Miguel Tzinacapan ya no existe:

> –¿En la comunidad todavía hay Consejo de Ancianos? –Ya no se da, ya no se da mucho, sí había, se había formado otra vez, pero ya se perdió todo eso, como hace tres trienios que se perdió (Andrés. Tercera generación, San Miguel Tzinacapan).

Las costumbres varían entre las comunidades, depende de su grado de modernidad [*sic*], notándose más avanzadas en cuanto a ésta, en aquellas comunidades que son Juntas Auxiliares, en comparación con las más alejadas y marginadas; lo cual ha generado resistencias y además se les crítica.

Algunos cambios o pérdidas de costumbres y tradiciones han favorecido en general a las relaciones entre hombres y mujeres y en particular a las mujeres, como es el caso de la costumbre y ritual de "la elección y pedido de la novia", que tradicionalmente se trasmitía de generación en generación de abuelos, padres e hijos, incluso la novia desde niña ya estaba elegida por la familia de la pareja, actualmente los hijos que forman parte sobretodo de la tercera generación ya no la practican, según cuentan:

> […] y pues todavía en aquellos años no se trataba de que va uno a conocer la pareja, que va uno a hablar, sino que los papás a su gusto decían 'es que vamos a ir a pedir a la muchacha, se van a casar' pues uno, no se acostumbraba que primero que se hable con la muchacha, así nada mas a su gusto de ellos –¿A usted le escogieron su esposa? –Sí, sí, así les pasó también a mis hermanos, sí así también así fue, que no, no esta en su gusto la pareja, decían 'tu te vas a casar con fulano y ya te va ir bien y bueno quieras o no quieras' (Pedro. Segunda generación, San Andrés Tzicuilan).

Pedro es miembro de la familia "Un Nuevo Modelo", se casó con María, pidiéndola en matrimonio, como mencioné anteriormente en el perfil, sin su consentimiento.

El pedido de la novia implicaba "pago" por ella, un trueque o "venta" con dinero, bebidas o alimentos que le otorgaba el novio al suegro; parte de sus usos y costumbres que atentaban contra la dignidad de las mujeres, violando sus derechos.

Efectivamente, la costumbre ha cambiado en las nuevas generaciones, se aceptan los noviazgos, los encuentros y la elección y decisión por parte de las mujeres:

> […] mi tía, tengo una tía que todavía le pasó eso, o sea que ella nada mas la fueron a pedir, ella ni siquiera conocía al muchacho, ya lo conoció cuando hacen, dicen la "concertación", ya va el muchacho también, ya llaman a la muchacha 'va ser tu esposo', 'que tú preparas la comida porque tu te van a dejar el desayuno', pero hasta ese momento ya conocen, hasta físicamente, de vista; pero orita ya no, o sea es una relación, es el noviazgo, que se conocen, algún encuentro, que cualquier cosa (Andrés. Tercera generación, San Miguel Tzinacapan).

Cambios que favorecen a las mujeres, como en este caso, generando relaciones sociales más igualitarias y equitativas.

> […] Así fue también, así fue, así mi mamá nos juntaba ella misma… Bueno orita ya estamos viendo, esta muy cambiado el tiempo, hoy que están yendo a la escuela pues ya por ahí ya se conquistan, ya no necesitan que les busque uno, sino que ellos ya, bueno se buscan entre ellos […] (Pedro. Segunda generación, San Andrés Tzicuilan).

También en las comunidades indígenas se reconocen transformaciones sociales y culturales sustentadas por la expansión de un mercado capitalista mundial, surgimientos de movimientos sociales masivos, descubrimientos de la ciencia, etc., como parte de la modernidad, atravesando fronteras geográficas, clases sociales, nacionalidades entre otras:

> […] somos, nos consideramos la, la línea de origen náhuatl, pero creo yo que a mis hijos los he llevado a otro lado, porque tanto que en esta ocasión que hicimos cumpleaños de mi hijo, en sí este como que la hicimos un poco diferente y mucha gente como que me criticó, le compraste, le hicimos una comida, le compramos este un cómo se llama, este un pastel, le compramos este… juntó como a cincuenta niños, jugaron entre ellos, entonces este como ya tengo tiempo trabajando entonces los traigo, los traigo para acá me encuentro a una persona así de, me llevo bien con él, nos saludamos, damos un abrazo, damos un beso y los niños de allí, de allí empiezan a ver –¿Y entonces por qué lo criticaron, por el tipo de fiesta que hizo? –Aja, por el tipo de fiesta que yo hice –¿Cómo hacen ellos sus fiestas? –Ellos la hacen todavía, no la acostumbran

> la piñata, no la acostumbran el pastel, nada más la comida y ya, la comida (Rufino. Segunda generación, Cuetzalan).

Pero, también estos cambios identitarios colectivos están determinados por la introducción de la tecnología y por los productos nuevos que llegan a las comunidades, como según expresa Rufino:

> Sí –¿Sí? –Ha cambiado mucho –¿Y cómo? –Usted se preocupa y hace mil cosas y se dice 'vamos a rescatar la cultura' sí, sí la cultura se está perdiendo un poco, pero tiene sus ventajas a hoy en día la situación como estamos –¿Tiene sus ventajas que ese cambio, ese cambio, cómo cuáles ventajas tiene? –Ujum, bueno tan fácil que es, si yo te preguntara '¿hace treinta años cómo, cómo le calculas a qué horas son orita?' –Ahorita son las cinco –Ah, ujum, sin que veas el reloj, pues tenía que ver el sol, la luz, aja, sí y no, había otra, otros medios de cómo calcular la hora, varios factores, hay una planta que florece a las doce del día, dicen 'son las doce porque esa hierba esta floreciendo'… Entonces orita la "modernidad", pues orita nos cambia y nos cambia con ventajas porque orita son las cinco y cuarto (Rufino. Segunda generación, Cuetzalan).

Este mismo testimonio, reconoce la llegada de productos comestibles que no formaban parte de su dieta:

> […] uhmm, nos llegan productos de, nos llegan productos enlatados, vas a ver una tienda que tiene Bimbo en donde no hay carretera, no, refrescos entre otras cosas, todavía se mantienen y comen de la tierra (Rufino. Segunda generación, Cuetzalan).

Una consecuencia más, entre otras causas, es la pérdida del valor y aprecio por las artesanías, éstas cada vez se venden menos y son mal pagadas.

Destacan que hay cambios en su forma de ser hombres y de ejercer su masculinidad, favoreciéndolos directamente a ellos e indirectamente a la familia, entre otras razones se debe, parte al turismo, observando según expresan, comportamientos "más igualitarios" entre hombres y mujeres:

> […] hablando de ventajas también la gente de aquí se va dando cuenta que el hombre también puede hacer cosas que la mujer hace, por ejemplo, antes yo veía que la mujer va atrás, el hombre va hasta allá (adelante) han de ser pareja, ¡Vamos!, y ahora no, ya se puede ver que sea indígena, el hombre ya va cargando al niño y la mujer ya va delante y antes no, el hombre nomás con morralito y la mujer con canasto, con el bebé e iba atrás, el hombre tiene que ir adelante… (Jesús. Tercera generación, San Andrés Tzicuilan).

Y, parte por salir fuera de la comunidad, el hecho de socializar en otros espacios les da la oportunidad de cambiar su manera de "ser" como lo señala Pedro:

> Orita ya voy cambiando un poquito le digo a usted, porque antes me daba pena de hablar…, no quería que nadie me molestará y bueno, de todo, y ahora desde que estoy trabajando acá las personas que llegan siempre tengo que tratarlos bien, preguntarles qué se les ofrece, sí, ya me voy enseñando un poquito más, –¿Le gusta ese cambio a usted? –Sí porque voy aprendiendo muchas cosas, de todo, los trabajos (Pedro. Segunda generación, San Andrés Tzicuilan).

Otra influencia, son los medios de comunicación, en especial la radio indígena, es un buen referente para cambiar la cultura, identidades y las relaciones entre hombres y mujeres, en opinión de este informante:

> Ahorita, siempre, de alguna manera siempre hay eso de que a la mujer lo hacen menos porque es mujer, sí hay eso, si es mujer que no vale lo mismo que un hombre –¿En tu cultura la mujer no vale lo mismo que un hombre? –Todavía se daba –¿Se daba o se da? –Se daba porque ya no, ya esta con esto de la radio empieza a ver más información que llega a las comunidades (Andrés. Tercera generación, San Miguel Tzinacapan).

Al respecto de su masculinidad, los jóvenes de la segunda y tercera generación opinan que por ellos existe menos discriminación hacia las mujeres:

> […] pues aquí el problema siempre ha sido la discriminación, la forma de pensar de los señores, por ejemplo, por ser mujer 'a ti te toca nada mas la cocina, lavar y de ahí no sales', bueno he escuchado eso, (Luis. Tercera generación, Xiloxochico).

En sí, se están dando nuevas formas de socializar en los sistemas de género, entre los hombres y las mujeres:

> […] apenas ya hace de mi generación, cuando yo tenía veinte años ninguna mujer la podías ver bailando, ahí si es una ventaja que se esta dando de que las mujeres también –¿Y por qué no participaban las mujeres? –Yo creo que la situación de nuestros padres era diferente (Rufino. Segunda generación, Cuetzalan).

Por ejemplo, Hilario aboga para que su hija sea diferente a la madre y a otras mujeres para que no repita los roles y mandatos culturales de género, lo cual no lo excluye de conflictos con su pareja:

> Platicamos, platicamos como le ponía ese caso de la niña, es que ahí estamos así, ella defiende al niño, porque según ella yo defiendo a la niña 'no es que es tu consentida', le digo 'no es mi consentida mas bien quiero que se defienda, tú quieres que llegue su esposo, que la este agarrando a "madrazos", que le este pegando, que la tenga ahí siempre abajo ¿no?, pues a mi se me hace justo y

> bueno que este rezongando, que este siempre enfrentándose, ya no va ser una mujer como tú, como...' y no es para que me rebase y se imponga no, sino para que conviva, para que comparta y es lo que yo propongo y es lo que yo veo que debe (Hilario. Tercera generación, Xiloxochico).

Para finalizar, señalo que estos procesos o cambios se han producido algunos, a nivel micro, en lo individual, en la masculinidad de cada uno y, a nivel macro, en la cultura, en la identidad colectiva náhuatl:

> Sí ha habido algunos cambios y algunos para bien, le vuelvo a repetir, por el hecho de que la persona indígena creo que esta siendo un poquito más consciente y más abierta, ya no es como antes, creo que nos cerrábamos en nuestro mundo y de ahí no salíamos (Jesús. Tercera generación, San Andrés Tzicuilan).

Lo que yo voy viendo de ese tiempo que ya no es como antes, ya no.
(Pedro. Segunda generación, San Andrés Tzicuilan).

Rescatando la cultura

Lejos está que los grupos indígenas desaparezcan como se pretendió en el pasado con las distintas políticas de Estado, al contrario, afirma (Stavenhagen 1979)[535], ya que en los últimos años han adquirido mayor conciencia del valor constitutivo de sus propias culturas y la conservación de su patrimonio cultural aun persiste y es activo. E incluso, se asumió que con los procesos de modernización y de desarrollo económico, social y político las divisiones étnicas desaparecerían, paradójicamente éstas no sólo no han desparecido sino que han perdurado.

Por todos estos cambios y pérdidas en algunos casos, se observa en las distintas generaciones de adolescentes y adultos un interés especial y preocupación por rescatar su cultura e identidad étnica:

[535] *Ob. cit.*

> […] Así es, pienso que en mi pueblo desde que yo tuve uso de razón como que tenías una imagen todavía que predicar hacia los demás, ahora creo que al menos en el centro se esta perdiendo, Cuetzalan la de antes, ya no es la Cuetzalan de hoy, sino que se esta perdiendo ese rostro, tradiciones, costumbres, vestimenta ni se diga (Jesús. Tercera generación, San Andrés Tzicuilan).

[…] pero es que eso no, estamos en un proceso de desarrollo dinámico, pero el proceso lo están dando ustedes, como siempre la visión de los dominantes ¿no?, que la danza se debe hacer así, que no deben participar las mujeres, que la mujer va a la escuela nada mas a estudiar, o sea eso es algo en lo que se han enfrentado ellos también dicen 'pero no es cierto, eso ya se está dando allá y están las danzas allá y están actuando así, y eso, antes había señores que no querían, pero cuando ven que es una buena manifestación, que es para preservar a nuestra cultura (Andrés. Tercera generación, San Miguel Tzinacapan).

Además, no es solamente rescatar el valor de su cultura sino rescatarse como seres humanos/as, como respuesta a la constante discriminación y desvalorización hacia las personas indígenas:

> Me refiero hacer ver que somos humanos también, a veces el hecho de que venga o vaya uno a la ciudad y veas un indígena como que a veces te hacen un lado no, 'pues vienes de ranchito, tú no sabes, tú no piensas, ni esto ni el otro' me refiero a ese tipo de valor, a que como humanos que te vean igual, como a cualquiera (Jesús. Tercera generación, San Andrés Tzicuilan).

Los jóvenes de la tercera generación enfatizan la importancia de rescatar la cultura, reflexión que se hace en relación a la cultura mestiza, según se narra:

> […] Yo estudio aquí, termino la secundaria, voy al bachillerato y voy a la universidad, entonces como que hay una especie de, se abre una brecha entre nuestra cultura y ya va adoptando uno la cultura mestiza, se va abriendo una brecha… pero cuando llego a la universidad entonces la situación cambia, empiezo a reconocer los valores de nuestro pueblo… sino que se da como una sociedad un poco más igualitaria, empiezo a reconocer eso y veo la otra parte y muchas otras cosas. Empiezo a analizar la lengua, la lengua es mucho más objetiva. […] entonces empiezo a valorar todo eso de la cultura digo 'no, es que nuestra cultura tiene muchísimas cosas…' ya entonces empecé a valorar más mi cultura… antes no la valoraba tanto, porque yo creo que también por el mismo hecho de que no estaba tan lejos, estoy aquí va, igual voy y vengo, no es lo mismo ser joven-adolescente, a veces no toma uno en cuenta las cosas, pero ya cuando va uno a la universidad, ya empieza uno a razonar, empieza uno a observar entonces, sí, encuentra uno más, ¡Apreciar! (Andrés. Tercera generación, San Miguel Tzinacapan).

El testimonio alude a su ciclo vital su apatía por la cultura, quizá por ser una etapa en la que es más importante el reconocimiento de sí mismo/a, poniendo mayor

atención a la construcción de su identidad, que no esta libre de conflictos, tensiones, etc.

El interés no radica exclusivamente en rescatar la cultura sino también de reforzarla, es una apreciación de los adultos:

> […] pero actualmente, le digo de las costumbres es ahí ya que están inculcando las mujeres y en su mayoría ya todos les gusta, no hay que olvidarse de las costumbres sino reforzar, reforzar… Bueno los cambios en vez de perder la cultura pues se, se refuerza más, sí, sí. Por ejemplo acá, tan solo en la comunidad pues antes había muy poca danza, ahora hay más danzas por ejemplo en las ferias, eventos sociales que se hacen (Teodoro. Segunda generación, San Miguel Tzinacapan).

De ello, se replantea su cultura, independientemente si portan o no elementos objetivos identitario de la etnia:

> […] pero ahorita nosotros vamos otra vez, más a la cuestión indígena y aun así de que vestimos de pantalón, de camisa así, hablamos el náhuatl, manejamos nuestras tradiciones, conservamos, ahorita es cuando esta más fuerte –Tú sientes que ahorita es cuando es más fuerte, por qué? –Por lo mismo de la influencia de la radio… (Andrés. Tercera generación, San Miguel Tzinacapan).

Uno de los elementos identitarios más importantes de su identidad como indígenas es la lengua, hay una clara preocupación de parte de los jóvenes de la tercera generación por redimirla, según se muestra:

> […] la estamos perdiendo, no todos contribuyen a tratar de rescatarla pus como le platico que las señoras orita por más que lo sepan no les quieren hablar en náhuatl, a veces el español lo hablan bien pero les están hablando en español y ya de ahí ya no quieren hablar en náhuatl –¿Y por qué crees que ya no les quieren hablar en náhuatl? –No sé, yo creo que por pena… –¿Tú sigues hablando tu lengua? –Sí todavía, alguna que otra palabra que no me la sé trato de investigar, hay que tratar de investigar eso… porque se esta perdiendo, hoy en día los niños que van naciendo ya no les hablan en náhuatl, le hablan en puro español así la señora sepa, pero no, no les hablan quizá porque les da pena; por lo menos, yo por ejemplo a mi sobrina, es como mi hija este le hablo en náhuatl (Luis. Tercera generación, Xiloxochico).

Si bien, las identidades son móviles, flexibles, pueden transformarse, los y las sujetos tienen la capacidad para elegir qué elementos de su cultura pueden cambiar o rechazar, de acuerdo a su propia conveniencia, o en su caso, asimilarlos de otras

culturas. En efecto, según Lupo (en Broda y Félix, 2001)[536], los nahuas se han vuelto más conscientes de su identidad y tradiciones por influencia de los programas y políticas públicas; por el reconocimiento y valoración nacionalista de la historia indígena en programas escolares; y, por el existente y cada vez mayor turismo nacional y extranjero en el municipio de Cuetzalan, entre otros.

El "otro", el mestizo

La interacción mestizos-indígenas a estado mediada por relaciones de poder implicadas en un contexto de estructuras sociales, económicas, políticas e ideológicas que sustentan por lo general, discriminación, privilegios y racismo del grupo mestizo sobre el indígena, conformándose así culturas dominantes y subordinadas.

A los/as mestizos/as se les identifica como diferentes a ellos y a ellas, como hombres y mujeres indígenas, por criterios culturales objetivos y subjetivos como son su color de piel, su forma de ser y por su clase social; es decir, su identidad como indígenas deriva de su pertenencia a una clase, de ser parte de una cultura específica y, considerada minoría. Por ejemplo, uno de los testimonios dijo haber dejado de usar traje típico de la etnia por querer "ser más grande", dándole una valoración a la clase mestiza:

> –¿Y tú crees que la cultura náhuatl ha estado cambiando? –Pues sí, sí de antes ya no, ya no se vive –¿Y por qué, por ejemplo tú no usas tu traje? –Ahí esta lo primero ¿no?, ya dejamos el calzón, la camisa de manta, ya también "queremos ser grandes" también –¿Y qué es eso, mestizo? –Pus ahí vamos ¿no? (Arnulfo. Tercera generación, Chicueyaco).

Independientemente de los órdenes de género particulares de la cultura, las sociedades hegemónicas han impuesto sus modelos a otras sociedades, a través de distintos procesos a lo largo de la historia.

Eligio al platicarme que su esposa se regresó de la ciudad de México, según la cita, considera características de su grupo cultural, con una conciencia de pertenencia

[536] *Ob.cit.*

a una etnia y a un género, y a la vez, una conciencia de la diferencia, distinta a los que no son indígenas:

> –¿Y por qué se regreso? – No sé, yo creo que se aburrió de estar allá también porque es diferente y ella también es diferente (Eligio. Segunda generación, Chicueyaco).

Cuando vas, nosotros vayamos a sembrar van a venir unos ratones, dice '¿y por qué?, ah y los ratones aquí son como unos... hay un cuento me dice 'un día vinieron unos mestizos y se querían robar el maíz, entonces el maíz, vieron que puro blanquito que era de mujeres se lo llevaban, pero como había unos rojitos entonces ya no, porque tenían que ser todos completos no podían separarlos de las dos partes, están juntos, tienen que ser así, somos pares, somos iguales, no hay diferencia tienen que estar juntos ahí hombre y mujer, ya son seres iguales'; obviamente tenemos una diferencia natural –¿Qué es el sexo? -El sexo... (Andrés. Tercera generación, San Miguel Tzinacapan).

Conciencia que tiene también Eulalia, es decir, es diferente ser hombre o ser mujer, como en este caso, según la etnia y el género distinguiendo elementos que la hacen distinta a otras personas:

> […] es otro ejemplo, porque a ver yo con usted yo no me emparejo, usted usa puro estufa y yo uso puro leña, "semos" diferentes, porque yo ya he ido a la ciudad (Eulalia. Primera generación, Chicueyaco).

En general, distinguieron diferencias identitarias entre indígenas y mestizos/as, reconociendo que como indígenas se les descalifica o se les valora menos, como lo expresa este testimonio:

> Sí se da la diferencia es porque uno lo permite –¿Pero permitir qué? –Por ejemplo, que te hagan de menos, quizá que digan que ellos saben más y a veces llega el caso de que no es cierto, a veces ellos saben menos, yo pienso que no importa si sabes mucho, hay personas que no saben nada y entienden, y hay personas que no entienden a pesar de que tengan bastante conocimiento (Luis. Tercera generación, Xiloxochico).

Una constante es la discriminación hacia los grupos indígenas, particularmente hacia las mujeres quienes la enfrentan de diversas formas y en los ámbitos públicos como privados: en la familia, los centros de salud, en la comunidad, en las ciudades, etc.:

> […] por ejemplo, se dan los casos en que uno llega a ir digamos al banco y que este, no sé si se sigue dando, pero sí se daba de que atienden primero al hombre que a una mujer –¿Por qué? –Pues porque se supone que es más ocupado el otro, aunque no lo sea, en la realidad no es así, pero se le da más importancia, sí. (María. Segunda generación, San Andrés Tzicuilan).

Precisamente, en voz de las mujeres, se muestra esta discriminación no sólo por la etnia a la que pertenecen sino también por su género; como es cuando acuden a los servicios de salud, donde las ignoran, incurriendo por lo general a la violación de sus derechos:

[…] así en persona no, pero yo siento a lo mejor un poco diferencia pues si tienen estudios, tienen carrera profesional, tienen más conocimiento (Flor. Tercera generación, Xiloxochico).

> Y otra cosa que ya me acordé, cuando se le da el privilegio de la decisión al hombre, por ejemplo, suponiendo que lleva a su esposa embarazada o que va a nacer su bebé, casi siempre se dirigen al hombre, si la mujer va sola le van a preguntar a ella, si no le preguntan al hombre, le preguntan a él (María. Segunda generación, San Andrés Tzicuilan).

Se les niegan derechos y oportunidades en igualdad de condiciones con los y las integrantes del grupo dominante. Sentimiento que es compartido por las mujeres y, como declaran, suele darse en casi todos los ámbitos:

> A la Presidencia Municipal o alguna cosa, alguna parte, primero pasan los ricos o los amigos que conocen ahí, las que están haciendo cola ahí están todavía, eso lo que yo siempre, no me gusta, porque este yo pienso que mucha gente dice que somos iguales, pero la verdad que otros, o sea, que nosotros somos indígenas, medio, no nos toman en cuenta (Sabina. Segunda generación, Xiloxochico).

No sólo las mujeres de la segunda generación son ignoradas o maltratadas por motivos de discriminación o racismo, también los hombres, por ejemplo, Pedro sabe de este trato y se atribuye un valor en su identidad como indígena, cito:

> […] Pues sí, andaba yo por ahí este, pues platicando con las muchachas pero, bueno hasta eso yo no tenía, me daba pena de hablarles, vea usted que como soy indígena pensaba yo que a lo mejor me van a regañar, que me vayan a decir su papá que no andará molestando, bueno tenía yo miedo (Pedro. Segunda generación, San Andrés Tzicuilan).

Al parecer, este trato es más evidente hacia las primeras y segundas generaciones que para las terceras, puede explicarse por la actual difusión empleada por organismos nacionales e internacionales a través de los distintos medios de comunicación sobre los derechos humanos de los y las indígenas. E inclusive, un varón de esta generación comentó que actualmente hay mucha integración entre mestizos e indígenas, hace diez años no existía, refiriéndose a la gente mestiza de

Cuetzalan; señala que actualmente la Casa de la Cultura en Cuetzalan organiza danzas indígenas que antes era imposible que lo hiciera.

Pero, por otro lado, admiten el poder económico de los mestizos detentado a través de su fuerza de trabajo, por el comercio u otras formas de relaciones:

> […] Sí, porque muchas de las veces maltratan a los indígenas –¿En qué sentido? –Bueno sobretodo en el trabajo, a veces te atarean mucho el trabajo o pues si ven que no trabajas como debe de ser te mal pagan –¿Y a un mestizo no le pasa eso? – Uhm también, también o sea es un escalón pero más a veces, por ejemplo, los mestizos invitan a algún jornalero pues le pagan lo que quieren, una miseria, no le pagan lo que es justo, o sea no valora el trabajo que hace el campesino (Teodoro. Segunda generación, San Miguel Tzinacapan).

Sutiles o no, las formas de discriminación vigentes en la cotidianeidad encubren el racismo existente hacia los/las indígenas, que por lo general atentan contra su dignidad humana.

Es importante tomar en cuenta que las clases sociales no sólo se distinguen entre mestizos/as e indígenas, sino también al interior del grupo existen clases sociales diferenciadas por los/as propios/as integrantes:

> –¿Cómo le fue en su matrimonio con su esposo, cómo la trataba? –Pues así, como es indito, más bien hasta hoy, ese no puede resolver casi en español, hasta ora –¿Usted no se considera indita? –No, no, yo como siempre si es en náhuatl vamos a platicar, vamos a platicar en náhuatl, vamos a platicar en español, en español (Eulalia. Primera generación. Chicueyaco).

Se observa el sentido negativo de la palabra indio e incluso lo usa en diminutivo, representando cierta marginación en relación a las lenguas; no obstante ella misma expresa que:

> […] –¿Pero no es indígena su mamá? –No –¿Y usted es indígena? –No tampoco…, náhuatl mi mamá sí, mis abuelitos de aquí, ellos sí vestían con el copete y el lienzo negro, nosotros ni lo conocemos a hoy (Eulalia. Primera generación. Chicueyaco).

En el caso de Eulalia, no queda clara su identidad, cómo se autodefine, ya que no se considera indígena ni "náhuatl", pese que habla el náhuatl, porta el vestido tradicional y no usa calzado. O, precisamente se ha desindianizado, en el sentido, que ideológicamente ella ha dejado de considerarse india, pese a que su forma de vida lo es.

Pues no es tanto la misma porque los ricos tienen el dinero y con el dinero pueden hacer muchas cosas que nosotros no podemos y tienen más oportunidades y nosotras además de indígenas pobres, bueno siendo mujeres, se nos dificultan más las cosas porque es desde toda la cultura hasta pues lo que hemos ido viviendo como sociedad, pero como mujeres indígenas si es mucho más la, la limitación que tenemos, por ejemplo, para estudiar, para prepararnos, para hacer muchas cosas que pues con el dinero se pueden lograr; claro si yo entiendo que si vivimos de alguna manera la misma situación pero no, no es tan igual (María. Segunda generación, San Andrés Tzicuilan).

Otro ejemplo, es el de Elodia al explicar que ella es de mejor clase que su marido debido al apellido, cito:

> […] sí él es –Sí los dos, ustedes son indígenas y por qué tu si vistes como indígena, tan bonito y él no? –De hecho yo soy de una familia de un poquito más de clase pues –¿Qué él? –Sí, yo vengo de una familia, y él también mitad y mitad… –¿Y qué significa eso que vienes de una familia de clase? –Un poquito pues, no digamos que es mucho, un poquito, porque según mis abuelitos que son de una buena familia, que usan un apellido más categórico, pues –¿Cómo se apellidaba tu familia? –¿El de mi mamá o el mío? –¿El de tus abuelos, que dices tú qué? –El de mis abuelos, eran de la familia X –¿X? –Y ahora en la familia tenemos el apellido de X –¿Dices que es un poquito más de clase tu apellido? –Eso es lo que dicen mis papás, pero, mi ¡Mamá!, pero mi papá es también hijo de unos indígenas también (Elodia. Tercera generación, San Andrés Tzicuilan).

El género junto a las categorías de clase, etnia y raza evidencia, según Lagarde (1997)[537] la relación dialéctica entre estas condiciones sociales y cómo todas se transforman entre sí, formándose en una constante que cruza los ejes étnico, económico, político, simbólico y cultural.

[537] *Ob. cit.*

Mujeres organizadas "La Maseual"

Son evidentes los cambios de las mujeres <<Maseual>> a partir de su proceso organizativo, de su participación y su trabajo interno y externo en la organización, construyéndose como sujetos de su propio desarrollo; transformándose su posición de género, trascendiendo en sus relaciones cercanas y comunitarias, creando nuevas maneras de socialización inter e intragenéricas en el ámbito rural e indígena:

> Entonces yo veo que sí, sí es un cambio fuertísimo para mí, porque ahora soy libre de decidir lo que yo, hay una reunión, pues sí voy a ir, no pos que ahí me proponen 'quiero que seas vocal', sí acepto y antes no podía yo 'voy a platicar primero con mi marido, si dice que sí, sí y si dice que no pues no', pero ahora no, ahora yo soy libre de hacer lo que... –¿Lo decide usted? –Eso es, ahora por ejemplo mis hijos, por ejemplo ahorita que van a la escuela, no pos ahorita termina, como un ejemplo, termina uno de mis hijos en una escuela ya pasa a otra escuela, pues yo voy a decidir, me voy…, pero yo le puedo decidir, yo puedo decidir: 'sabes que mi hijo te vas' y yo mismo lo voy a dejar, y antes no, antes todo preguntar, esperar a ver hasta cuando me dicen sí (Isidra. Segunda generación, Xiloxochico).

Bueno mire, yo lo que veo es que estamos haciendo muchas cosas, yo creo que hemos tenido muchos logros que si no estuviéramos organizadas no habíamos de tener todo lo que hemos logrado [...] de hecho lo estamos viviendo porque hemos obtenido proyectos, hemos logrado salvar obstáculos que si no fuéramos una organización fuerte no lo haríamos, entonces yo siento que sí tiene mucha razón de que nosotras aquí estemos y por eso seguimos luchando, porque estamos convencidas que a través de la organización podemos lograr mucho más que una o dos personas solas, sí (María. Segunda generación, San Andrés Tzicuilan).

Cambios que han trascendido en los papeles o funciones tradicionales de las mujeres, principalmente en las nuevas generaciones de las jóvenes, pues antes dicen *"nomás pura cocina"* [*sic*]:

> –¿Y la organización te ha ayudado a mejorar tu vida? –Si –¿Cómo? –Yo creo que sí, porque de antes no hacía yo nada, es que no… –¿Qué hacías? –Le ayudaba a mi mamá en la cocina […]. Es que yo no, no sabía que cosa es lo que voy a ser, no tenía yo nada, entonces ya puedo hacer lo que puedo. (Yolanda. Tercera generación, Cuauhtamazaco).

También, en su empoderamiento, es decir, adquiriendo la capacidad de tomar sus propias decisiones, tener la libertad de opinar, tener acceso y control de sus recursos, aprovechar sus capacidades y habilidades y valorarse como mujeres, entre otros, expresan:

> […] pero si no me alcanza el dinero, ora no, ahora puedo decidir de muchas cosas yo también, porque soy un ser humano también, como él también (Isidra. Segunda generación, Xiloxochico).
>
> […] para mi fue un paso gigante el que yo pudiera salir de mi casa por primera vez, participar en reuniones, volverme a sentir libre y no estar solamente en mi casa, o sea, fueron muchas cosas las que yo, las que yo empecé a lograr y luego pues empezar a capacitarme en otras cosas que , que yo no sabía o sea al estar encerrada en medio de cuatro paredes una solamente sabe de los hijos y del marido y ese es todo su mundo de uno y cuando uno empieza a salir uno ve que, una puede hacer muchas cosas, que una puede aprender más […] (María. Segunda generación, San Andrés Tzicuilan).

La participación de las mujeres en la organización les permite obtener ingresos económicos para el sustento familiar, su apoyo lo reconocen los hombres adultos, principalmente de la segunda generación, pese a que la mayoría se opuso a su incorporación:

> Siempre a mí todo es bueno, por eso desde un principio mi esposa y yo le di confianza para que participara porque pues es un apoyo también para mí, sí… –¿Qué piensa de que las mujeres se organicen? –Para mí esta bien porque es un apoyo para el esposo, un apoyo más (Sebastián. Segunda generación, Xiloxochico).

Compartir la responsabilidad de la manutención de la familia, ha aligerado la carga del mandato hegemónico de los hombres como únicos proveedores, por lo que su identidad masculina vislumbra algunos cambios, sin embargo, son debidos, entre otras causas, a las necesidades de sobrevivencia:

> –¿Usted cree importante que la mujer deba trabajar fuera de la casa? –Yo creo que sí, ora sí por motivos para mantenernos –¿Usted cree que ahora deben mantener a los hijos el hombre y la mujer? –Yo digo que sí, todos que se ayude uno, pues es mejor (Martín. Primera generación, San Miguel Tzinacapan).

A partir de la organización de las mujeres, los hombres poco a poco se han involucrado apoyándolas con las actividades domésticas; generalmente, su participación responde a causas fortuitas, pues no se asumen como parte de la cotidianeidad, es decir, no son habituales; por lo que las mujeres independientemente de su trabajo, continúan cumpliendo con las funciones que se consideran de ama de casa:

–¿Y por ejemplo quién prepara la comida cuando ella se va? –Cuando no hay comida pues así hecha, si yo estoy yo le hago la comida, el café –¿Y usted le da de comer a su hijo? –Sí, el que se queda sí, a veces le doy de comer aquí como le digo que se va acá arriba con su abuelita pues ahí le dan de comer –¿Y cómo se organizan para lavar la ropa y hacer lo demás? –A veces yo le ayudo también, lavo lo que es mi ropa, nomás ella lava lo de ella y del niño chiquito –¿Y la de su otro hijito? –A veces la lavo yo, a veces (Eligio. Segunda generación, Chicueyaco).

La participación y "ayuda" por parte de los varones están supeditadas a su tiempo, a las circunstancias y a las actividades "femeninas" que sepan desempeñar. Es frecuente que se anteponga el cumplimiento de las obligaciones y responsabilidades de las mujeres en el hogar a las de su trabajo en la organización:

–¿Tu esposo siempre estuvo de acuerdo que tú salieras a trabajar? –Cuando estaba chiquito mi hijo no quería que participara yo, pero ya después ya no me dijo nada, hasta orita como ya esta grande también –¿Cómo te ayuda él para que tú estés aquí en la organización participando? –Cuando a veces no me da tiempo, él también me ayuda en la cocina, me ayuda hacer algo o así cuando en alguna salida ya él se hace su comida nada más, si no le digo que se compré las tortillas, ya le da mi mamá unas tortillas, pero la comida ya él se lo hace –¿Y en los quehaceres de la casa como te ayuda? –A veces me ayuda que él haga la comida y yo hago otra cosa o también su ropa a veces él se lo lava (Maclovia. Tercera generación, Chicueyaco).

Al parecer hay una mayor disposición de los hombres adultos-jóvenes y de los jóvenes vinculados con las mujeres <<Maseual>> en participar y apoyar las labores de la cocina, aunque éstas sean limitadas, porque en la realidad casi ninguno de ellos colabora en la preparación de la comida, dependen de las hijas, suegras, esposas, etc.:

–¿Usted cree importante que sus hijas se capaciten, estudien quisiera que fueran igual que su esposa o mejor? –No, yo quisiera que sea mejor, sí como tiene que ser menos, al contrario tiene que ser más (Leoncio. Segunda generación, Xiloxochico).

–¿Y ahora que se va ocho días cómo se van a organizar para la comida? –No eso no hay problema tengo las dos chamacas que en la mañana hacen tortilla y la comida y comemos, la otra se fue, ya dejó tortillas, ya nomás se caliente y ya, se le antoja algo a la chiquita, quiere un huevito, se lo prepara y ya –¿Y su hijo, tienen un hijo grande? –Un hijo nomás –¿Y él también ayuda aquí? –Ah él sabe prepararse sólito, como trabaja en el hotel también ahí sabe preparar, sabe cocinar, como ellos son grandes ya no hay problema, sí (Sebastián. Segunda generación, Xiloxochico).

Apoyos, que se reconocen que empezaron a presentarse a partir de la participación de las mujeres en la organización, cito:

> Pues fue a raíz de que, de que yo entre a la organización, si porque anteriormente era, era otra cosa, era diferente pero yo creo que él también vio que sí era necesario que nos apoyáramos, así cuando yo tuve que salir y él estaba en casa, o sea, cuando yo he tenido salidas pero él está, él igual me apoya haciendo ahí lo que haya que hacer, con el lavado de ropa o lo que sea y sí me apoya (María. Segunda generación, San Andrés Tzicuilan).

No obstante, las relaciones sociales entre mujeres y hombres, así como las costumbres y prácticas culturales en las comunidades se han estado transformando, según la cita:

> **[…] anteriormente él no aceptaba que las niñas fueran a la escuela más que a la primaria, pero como yo también trabajo puedo decidir que hago con mi dinero y entonces pues él me deja tomar esas decisiones, si él dice 'mis hijas no van a ir a la escuela' le digo 'nuestras hijas si van a ir a la escuela para eso trabajamos y pues yo quiero que ellas estudien y pues al menos hay que darles la oportunidad' y ya se queda y no dice nada (María. Segunda generación, San Andrés Tzicuilan).**

> Podríamos comparar hace treinta años no había organización de mujeres. No se podía platicar con un hombre allá en la calle, en donde sea, porque parece ser como que estaba prohibido, hoy en día no, hoy en día cualquier problema se puede platicar con la mujer y yo creo que eso ha dado frutos a raíz de la organización de mujeres (Rufino. Segunda generación, Cuetzalan).

El que entre hombres y mujeres platiquen en la calle depende de cada comunidad, por ejemplo, durante el trabajo de campo, en Chicueyaco se presentó un caso de violencia física que ejerció un esposo contra su pareja porque los suegros la encontraron platicando con un hombre, ya que no es común que lo hagan si no se mantiene un lazo de parentesco. Sin embargo, actualmente hay más libertad y menos prejuicios para realizarlo.

Otras transformaciones o cambios en los que a influido esta organización son: que los hombres han accedido a que las mujeres participen en las asambleas comunitarias y formen parte de los comités, o bien, representen algún cargo público, como es el caso de María que durante el periodo 2002-2005 fue Regidora de usos, tradiciones y costumbres a nivel municipal; y, también en las Mayordomías, de acuerdo al informante:

–¿Desde cuándo ya empiezan a participar? –Pos yo veo como unos seis años para acá, porque antes no participaban las señoras como Mayordomas, a veces, ahorita están participando los que ya no tienen esposo, ya están viudas, ya están participando como Mayordomos –¿Y a qué crees que se deba que empiezan ya a participar las mujeres? –Porque como hay organizaciones, entonces ahí ven que se necesita que participe aunque mujer (Margarita. Tercera generación, Xiloxochico).

Los frutos y beneficios de la organización de las mujeres son diversos, entre éstos se refieren a satisfacer sus necesidades básicas de género y mejorar su calidad de vida, el de la familia y el de su comunidad:

> […] las mujeres se organizaron, o sea para sus pláticas, hay un comité, pero en el comité, o sea, ya empiezan hablar sobre sus problemas, empiezan hablar este problema, no pues les abre el camino abre, que nos falta el agua, entonces empiezan a hacer gestiones y como son muchas, ellas siempre vienen a Cuetzalan los domingos y los jueves pero más o sea, aquí lo importante es que los jueves. Entonces empiezan hacer gestiones –¿Están beneficiando a la comunidad –A la comunidad, pero ya son las mujeres –¿Sí, pero a ver platícame en qué las ha beneficiado a ellas como mujeres? –Porque están gestionando agua potable, porque el agua tenían que acarrear, ahorita lo van a gozar porque lograron esa obra (Andrés. Tercera generación, San Miguel Tzinacapan).

[…] siempre hay, pero cuando yo entre a la organización si fue muy duro, y hubo el momento '¿dejo la organización o lo sigo, dejo la organización o le sigo?' y hasta que decidí, yo voy a seguir en la organización y no importa si me separo, me separo, no voy a soportar que siempre me "pisotien", no voy a soportar que siempre me señalen, voy a ganar de mismo, de mi mismo trabajo y va a ser de mi trabajo, no de cualquier tontera, porque yo empecé en el 80, empecé a trabajar (Isidra. Segunda generación, Xiloxochico).

Se reconocieron problemas y atributos que forman parte de la condición masculina, que intervinieron tratando de obstaculizar que las mujeres se integraran a la organización, entre éstos, los celos y el alcoholismo; por el machismo que impera en las representaciones culturales de la masculinidad náhuatl, como ya expuse:

> […] Porque a lo mejor, en el caso mío pues no había problema pero algunos esposos que son muy celosos, si a puras penas les dejan para que vayan a Cuetzalan y así que anden participando con hombres pues ahí piensan mal algunos esposos, mejor puras mujeres, sí (Sebastián. Segunda generación, Xiloxochico).

El alcoholismo de los hombres no sólo es un problema que afecta a las mujeres, sino también a ellos, repetidamente asociaron el incumplimiento o irresponsabilidad

para el desempeño de su trabajo, así como la incapacidad para organizarse por su causa:

> […] ¿Y nosotros no podemos hacer nada?, siempre nomás atenidos con ellas, nuestras esposas que trabajan, ya vamos viendo que cada día hacen más, van luchando más y nosotros no podemos hacer nada, nosotros pudiéramos hacer algo les digo, sí, nos hubiéramos de organizar entre todos y si pudiéramos hacer algo o cualquier trabajo que pudiéramos, ya se descontrola uno por el vicio, el alcohol (Pedro. Segunda generación, San Andrés Tzicuilan).

Pese a que se ha mostrado interés por parte de algunos hombres para organizarse como se muestra:

> […] porque me ha llegado a comentar que pues a él le gustaría que también los señores se organizaran como nosotras nos organizamos y pudieran hacer cosas como las que nosotras hacemos, entonces pues eso quiere decir que él esta consciente de lo que estamos haciendo esta bien porque estamos logrando cosas (María. Segunda generación, San Andrés Tzicuilan).

Estas razones fueron motivo para que las mujeres se enfrentaran al esposo y a otros/as integrantes de la familia y poder participar y asociarse a <<La Maseual>> Por ello, le dan preferencia a que la organización se encuentre constituida únicamente por mujeres:

Bueno este yo desde que entré en la organización al principio sí tuve muchos problemas, hasta de separación –¿Con su esposo actual, por qué? –Porque, este pos a él le contaban muchos chismes, porque hay veces que nosotros nos íbamos, hay veces que íbamos así hasta todo turno el maíz, para moler maíz, hay veces que salíamos hasta las ocho y hay en esos problemas, tuve muy serios problemas, hubo el momento hasta de separarnos, 'y por amor para que lo sepas no dudes de mí, porque yo, el día que yo lo quiera hacer aunque me tengas aquí encerrada lo haré' (Isidra. Segunda generación, Xiloxochico).

> –¿Por qué no por hombres? –Por lo mismo, le digo que hay unos esposos que son celosos, de preferencia serían mujeres, por ejemplo, en una comisión que se vaya algún asesor y una mujer enton's va estar pensando mal el esposo –¿Usted pensaría mal? sí (Sebastián. Segunda generación, Xiloxochico).

E incluso, los pocos hombres artesanos que han participado en <<La Maseual>> muestran inseguridad, vergüenza y miedo al compartir un espacio en el que las mujeres son mayoría, quizá muestran aquí sus fragilidades e inseguridades masculina:

> –¿Hace rato me estaba diciendo que les daba pena, por qué? –Sí les daba pena, porque como hay un mayoría de mujeres sí y los hombres son muy, ora sí

como miedosos, eso depende de ellos, de cada quien –¿A usted no le da miedo ni vergüenza estar ahí? –No, pues aunque me de pena ya también me pongo fuerte ahí, también estoy ahí platicando, también con ellas (Emiliano. Tercera generación. San Miguel Tzinacapan).

Se espera que a través de ellas se pierda el machismo, quizá por la concepción que se tiene que las mujeres son las únicas portadoras de la educación y de la cultura:

–¿Si yo le dijera quién le gusta más, estas mujeres o las otras? –Aquellos que exigen o pelean sus derechos, sí –Por qué ellas? –Porque así inculcan a las demás, inculcan a la sociedad sí, sí porque es un buen apoyo, es buen apoyo para que esto cada día pues se vaya perdiendo, lo que le decía yo el famoso machismo –¿Usted cree que se pierda algún día el machismo? –Sí, sí. (Teodoro. Segunda generación, San Miguel Tzinacapan).

Pues para mi me gusta más mujer porque en otras partes que nos vamos si nos dan el trabajo y los señores no, a veces quieren trabajar y a veces no, se andan paseando en la calle sino nomás quieren tomar por el aguardiente y nosotras mismas mujeres no, siempre luchamos con nuestros trabajos sí, queremos también que luchar y tenemos que salir en adelante sí (Lucina. Tercera generación, San Miguel Tzinacapan).

De ahí que consideren que las mujeres son más responsables, cumplidoras, etc. atributos que les permiten mantenerse organizadas, según cita:

[…] Yo creo que son las mujeres, porque de que empiezan hacer algo así hasta lo hacen, no lo dejan así a –¿Y ustedes no? –A veces no, porque por ejemplo, así les dicen algo luego ya entre ellos se agarran, toman su aguardiente ya cuando trabajan ahí lo dejan el trabajo (Eligio. Segunda generación, Chicueyaco).

Es decir, se autocritican y describen algunos atributos de su identidad que constituyen su masculinidad y que los limita para emprender acciones:

[…] los hombres somos menos responsables y menos cumplidos y la mujer lo que empieza hacer lo termina… (Pedro. Segunda generación, San Andrés Tzicuilan).

[…] pues igual las mujeres piensan más que nosotros (Rufino. Segunda generación, Cuetzalan).

[…] –¿Un ejemplo de lo que hablaban? –Que pues, que la mujer que era una quien sabe qué, que era más débil y me digo -porqué decían eso si no es cierto y es más inteligente, que según que es más mensa y no es cierto, la mujer es más inteligente que el hombre –¿Tú consideras eso? –Sí, si es cierto, digo no sé por qué dicen eso y no es cierto, la mujer es más ¡Inteligente! (Santiago. Tercera generación, Xiloxochico).

Supongo, que por estos atributos, entre otros y, por las relaciones de dominación y control que ejercen hacia las mujeres, ellas estiman que es preferible que la organización no sea mixta:

> –¿Y te gusta trabajar en una organización donde la mayoría son mujeres? –Sí, la verdad casi en todas las organizaciones hay hombres, solamente acá nosotros puras mujeres, sí –¿Y a ti te gusta que sea de puras mujeres? –Pus para mí sí –¿Sí, porque? –Que sea, más se siente uno y también hay que mandar… porque cuando están hombres nada más ellos quieren mandar y las mujeres se quedan para afuera y para mí es mejor (Ofelia. Tercera generación, Xiloxochico).

Las mujeres reiterativamente expresaron que una de las ventajas que tendrían por trabajar con los hombres, sería por su fuerza física:

> –¿A ti te gustaría que participaran hombres en esta organización? –Pues sí, yo creo que también nos apoyarían –¿Y en qué crees que necesitarían el apoyo de los hombres? –Este como orita estamos poniendo los domingos también en la plaza pues, los domingos que nos apoyarían para poner el nylon cuando este lloviendo (Maclovia. Tercera generación, Chicueyaco).

[…] y sí, le digo que tuve muchos problemas, más que nada de nosotras porque éramos varias, hablaban de nosotras que éramos de la calle. (Isidra. Segunda generación, Xiloxochico).

"La lengua no tiene hueco", es una expresión de Leoncio al referirse a los chismes o comentarios osados que se hacen en torno a las mujeres que salen a trabajar fuera de casa o de la comunidad:

> –¿A usted lo critican aquí en la comunidad porque su esposa salga a vender, se vaya a trabajar? –Luego sí, ya –¿Sí lo critican, qué le dicen? –Pues dicen muchas cosas, como dicen que la lengua no tiene hueco –¿Y usted qué hace? –Que digan lo que quieran, cada quien ve su casa de uno, que no les voy a pedir lo que como, lo que quiera yo es problema mío (Leoncio. Segunda generación, Xiloxochico).

El impacto que causó el hecho de que las mujeres se hayan organizado, no estuvo exento de constantes críticas y calificativos negativos procedentes de hombres y mujeres:

> […] he oído que algunas mujeres, yo vea, que pasa que cuando alguna mujer que es su vecina que siempre no la quiere pues la critica y critica ya todas las del grupo, que son unas mujeres coquetas, no son trabajadoras, nomás les gusta andar –¿Entonces las critican? –Sí, nos critican. […] a veces si tiene uno problema la gente siempre critica que nomás le gusta a uno subir y bajar, eso no le hace uno caso a la gente –¿Las critican que salgan? –Sí –¿Por qué? –Porque a

veces dicen somos mujeres de la calle que nos gusta nomás pasear (Magali. Segunda generación, Cuauhtamazaco).

Críticas que también las recibieron los esposos y/o compañeros de <<las Maseual>>, por otorgarles su "permiso" para trabajar:

–¿Qué te critican? –Porque critican que nuestros esposos que este, no, ya nos dejaron que vayamos a la calle pero pos, mientras sabe él donde voy pues este, pos con mucha confianza también me da permiso, le digo donde voy, siempre me ha dicho que te cuides mucho no sea que por alguna cosa, te espanta alguna cosa por allá, o no sé dice: 'te tienes que cuidar mucho de noche, no siempre, no te arriesgues salgas sola dice, porque hay mucho peligros orita no como esos tiempos, yo ya se donde estas, donde vas, tienen una comisión de verás, pero hay que tener mucho cuidado también y así (Sabina. Segunda generación, Xiloxochico).

Lo cierto es que las mujeres requirieron del permiso o la autorización de los hombres "jefes de familia", llamasen esposo, compañero, padres, hijos, etc. para poder participar en la organización:

[…] yo pienso que los hombres como…, yo creo por lo mismo de ser hombres, pues como que no son tan criticados como nosotras las mujeres, yo así lo siento (Isidra. Segunda generación, Xiloxochico).

[…] el hecho también de que yo haya empezado a salir de mi casa también es otro logro porque antes yo no lo podía hacer, yo no podía dar un paso fuera de la casa si no me daban permiso y no me lo daba porque yo lo pedía […] pero a veces a las mujeres nos resulta difícil salir de la casa […] (María. Segunda generación, San Andrés Tzicuilan).

Pocos hombres accedieron a que participaran las mujeres en los inicios de la organización, como se aprecia en la siguiente cita:

–¿A usted le gusta que participe su esposa en <<La Maseual>>? –Sí, a mí sí, por eso, no me había de gustar desde un principio no la había yo de dejar –¿Usted la deja ir? –Sí, sí así es (Sebastián. Segunda generación, Xiloxochico).

De acuerdo a la organización genérica de la cultura nahuatl y a la supremacía de los hombres sobre las mujeres, prevalece en la primera y segunda generación y en menor medida en la tercera, la creencia que las mujeres son una posesión, su propiedad y como tales dependen de su autorización, aprobación, etc. para su movilidad y desarrollo; de este modo, refrendan su poder y control hacia ellas.

Por otra lado, como parte del proceso organizativo de las mujeres, se reconocen ventajas en comparación con las que no lo están, como es el conocimiento y ejercicio de sus derechos:

> –¿Usted a notado si existe alguna diferencia de esas mujeres que participan con las otras mujeres que no están organizadas? –Uhmm sí, sí porque sobretodo ellas ya conocen sobretodo los derechos de la mujer, por ejemplo, lo que decíamos hace un ratito de las mujeres maltratadas. Aquella que no sale siempre esta o se aguanta los maltratos, pero aquella que ya sale no..., abre los ojos '¡No pues sí es cierto!', sí hay posibilidad de defenderse (Teodoro. Segunda generación, San Miguel Tzinacapan).

Lo demuestra Ofelia, estimándose como sujeto de derechos, al argumentar que sus derechos son:

> […] cuando como por ejemplo, cuando si se casa una, no como antes se maltrataba mucho a las mujeres, ahora ya, ahora ya no es igual, claro que yo sé como se siente uno, sí, ahora de verdad con la capacitación que nos dieron ya sé que hacer…, sí porque antes yo lo veía, bueno en la familia como maltrataban los hombres a las mujeres y pues sabían más los hombres y las mujeres saben, los niños aparte y ahora ya es mucho mejor, ya cambiaron (Ofelia. Tercera generación, Xiloxochico).

Pese a este reconocimiento de sus derechos, los hombres los desconocen y no los tienen muy claros, de lo contrario, contribuirían a cambiar su condición masculina:

> –¿Y su esposa le ha platicado sobre sus derechos, de mujer, ella ha ido a unos cursos de derechos humanos? –No me ha comentado, pero lo que he oído también tienen sus derechos las mujeres tanto a los hombres también, no nada más el hombre tienen que saber en el hogar sino que la mujer también –¿A qué otros derechos tienen las mujeres? –Derecho de, bueno pues hay muchos derechos –¿Dígame unos tres derechos que usted crea que son derechos de las mujeres? –Derecho que se defienda también ella misma a base de lo que sea conveniente, sí y derecho de ser libre a ir a, o a un comercio o algún viaje sea de hacer de ventas sí, o tiene ser, derechos libre de andar, de este a realizar otras cosas que sean importantes (Emiliano. Tercera generación. San Miguel Tzinacapan).

O bien, el ejercicio de sus derechos se limitan debido a la subordinación que viven al interior del grupo doméstico, por lo que Pedro opina que:

> –¿Usted piensa que la mujer tiene derecho a trabajar, a decidir ella por sí misma? –Bueno siempre y cuando este uno de acuerdo, sí, sí (Pedro. Segunda generación, San Andrés Tzicuilan).

Las mujeres y algunos hombres indígenas, sostiene Marcela Lagarde (2005)[538], están valorando positivamente su cultura, asumiendo una postura crítica frente a todos aquellos aspectos que en la práctica social imposibilitan o obstaculizan, particularmente a las mujeres indígenas, su completo desarrollo.

[538] *Ob. cit.*

Intervención local de organizaciones sociales y civiles ante la violencia de género

"El macho vive mientras que el cobarde quiere"
Proverbio

Merece una especial atención la violencia masculina que se ejerce hacia las mujeres en general y en particular a las mujeres indígenas y campesinas; claro, sin menospreciar también la violencia entre los hombres, que muchas veces pareciera que por "naturaleza" se encuentra endosada a su identidad como parte de su *"deber ser"*.

El estado de Puebla en el 2003, informa el Instituto Nacional de Salud Pública, se coloca entre los primeros lugares de violencia hacia las mujeres; se reporta que el 63.8% de las mujeres han recibido violencia de género, es decir, cualquier tipo de violencia; además, el 43.2% de las mujeres indican haber recibido violencia de parte de sus parejas y el 7.2% expresan que son maltratadas por su pareja actual (CADEM, s/a)[539].

Por otro lado, la Encuesta Nacional sobre la Dinámica de las Relaciones en los Hogares (ENDIREH) del año 2006 (INEGI, 2007)[540], en su apartado "Mujeres hablantes de lengua indígena violentadas", sostiene que la población femenina de lengua indígena componen un grupo de 2.3 millones de mujeres, con mayor representatividad estadística en 5 estados de la República Mexicana, entre ellos el estado de Puebla, y en el cual en función de las encuestas aplicadas a las mujeres con situación de violencia en los últimos 12 meses, se reporta que el 31% declara haber sufrido agresiones por parte de su pareja; el 42.7% de las mujeres casadas o unidas manifestó haber sufrido violencia; y en relación a su condición de violencia familia se

[539] *Ob. cit.*
[540] INEGI. Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática., (2007). Panorama de violencia contra las Mujeres. Encuesta Nacional sobre la Dinámica de las Relaciones en los Hogares (ENDIREH) 2006. Aguascalientes, Ags. p. 123.

obtuvo el 12.1%. Cifras que muestran la vulnerabilidad de las mujeres indígenas de este estado ante la violencia de género; y, para visualizar los tipos de violencia que se han ejercido anexo gráfica al final del capítulo, los porcentajes corresponden a la totalidad de los 5 estados encuestados.

Diversos estudios realizados en la región de Cuetzalan (González, 1998)[541]; (Martínez y Mejía, 1997)[542]; (Mejía, 2003)[543] reportan que de 50 mujeres entrevistadas, el 54% expresó haber sufrido violencia en distintas etapas de su vida, del cual el 59% precisó haberla padecido durante su niñez por parte de sus progenitores o padrastros; mientras que un 44% manifestó que en la niñez fueron testigos de violencia contra alguna mujer de la casa; un 68% fue agredida por su primer o segundo esposo, y el 29% por parte de sus suegros. Y, a partir de un diagnóstico que se efectuó en 1994 en 8 comunidades de Cuetzalan sobre la incidencia de la violencia doméstica en las mujeres y en el que se observó que: durante la niñez y la adolescencia un 52% fue maltratada, refiriendo, el 43% que la madre fue su principal agresora y 41% su padre; manifestada en un 34% como violencia física y un 49% como violencia emocional. Así también, en otro rubro, en relación a su pareja, de un 55% de las mujeres entrevistadas, el 66% dijo vivir en situación de violencia, de las cuáles el 22% respondió que se trataba de violencia física, el 57% de violencia emocional, el 9% de violencia sexual y 12% de violencia económica. Por lo que se inicia, a través de un taller regional sobre la violencia doméstica, una ardua labor de concientización y apoyo a los derechos humanos de las mujeres a través de diversas organizaciones, entre ellas <<La Maseual>>. (CADEM, 2005)[544]; (Martínez y Mejía, 1997)[545].

---

[541] González, Soledad., (1998). Los silencios de la salud reproductiva, violencia, sexualidad y derechos reproductivos. Asociación Mexicana de Población y la Fundación John D. y Catherine T. Mac Arthur. México. p. 393.

[542] Martínez, Beatriz y Mejía, Susana., (1997). Ideología y práctica de delitos cometidos contra mujeres. El sistema judicial y la violencia en una región indígena de Puebla, México. Colegio de Postgraduados, Campus Puebla, México. pp. 103.

[543] Mejía, Susana., (2003). "Mujer indígena y violencia. Entre esencialismos y racismos", en *Revista México Indígena. Mujeres Indígenas*. Nueva Época, Vol. 2, núm. 5, septiembre. Publicación trimestral de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas. México. Gobierno de la República, p. 41-48.

[544] *Ob. cit.*

[545] O*b. cit.*

En relación a este diagnóstico y para comprender los tipos de violencia que se mencionan, en primer lugar retomo "La Ley General de Acceso de las Mujeres a una Vida Libre de Violencia" (Diario Oficial de la Federación, 2007)[546] en la que se establece el deber del Estado mexicano en garantizar la seguridad e integridad de las víctimas, su protección e intervención; además su contenido debe ser observado en toda la República Mexicana, y en la que se define la violencia contra las mujeres como:

> Cualquier acción u omisión, basada en su género, que les cause daño o sufrimiento psicológico, físico, patrimonial, económico, sexual o la muerte tanto en el ámbito privado como en el público" (Ibíd.:2)[547].

Esta violencia se ejerce en distintas formas y manifestaciones y puede ocurrir en diferentes ámbitos.

En segundo lugar, de acuerdo al Art. 6, Apdos. I, II, III, IV, V y VI (Ibíd.:3)[548] se identifican principalmente seis tipos de violencia:

> I). La violencia psicológica.- Es cualquier acto u omisión que dañe la estabilidad psicológica, que puede consistir en: negligencia, abandono, descuido reiterado, celotipia, insultos, humillaciones, devaluación, marginación, desamor, indiferencia, infidelidad, comparaciones destructivas, rechazo, restricción a la autodeterminación y amenazas, las cuales conllevan a la víctima a la depresión, al aislamiento, a la devaluación de su autoestima e incluso al suicidio;
>
> II). La violencia física.- Es cualquier acto que inflige daño no accidental, usando la fuerza física o algún tipo de arma u objeto que pueda provocar o no lesiones ya sean internas, externas, o ambas;
>
> III). La violencia patrimonial.- Es cualquier acto u omisión que afecta la supervivencia de la víctima. Se manifiesta en: la transformación, sustracción, destrucción, retención o distracción de objetos, documentos personales, bienes y valores, derechos patrimoniales o recursos económicos destinados a satisfacer sus necesidades y puede abarcar los daños a los bienes comunes o propios de la víctima;
>
> IV). La violencia económica.- Es toda acción u omisión del Agresor que afecta la supervivencia económica de la víctima. Se manifiesta a través de limitaciones encaminadas a controlar el ingreso de sus percepciones económicas, así como la

[546] Publicada en el Diario Oficial de la Federación el 1° de febrero del 2007 en la ciudad de México por el Congreso de la Unión y por autorización del Poder Ejecutivo Federal. México. D.F.
[547] *Ibídem.*
[548] *Ibídem.*

percepción de un salario menor por igual trabajo, dentro de un mismo centro laboral;

V). La violencia sexual.- Es cualquier acto que degrada o daña el cuerpo y/o la sexualidad de la víctima y que por tanto atenta contra su libertad, dignidad e integridad física. Es una expresión de abuso de poder que implica la supremacía masculina sobre la mujer, al denigrarla y concebirla como objeto; y,

VI. Cualesquiera otras formas análogas que lesionen o sean susceptibles de dañar la dignidad, integridad o libertad de las mujeres.

No quiere decir que esta Ley por circunscribirse a la República Mexicana descarte los convenios y acuerdos internacionales para atender la violencia, como es el caso de la Convención Interamericana para Prevenir, Sancionar y Erradicar la Violencia contra la Mujer. "Convención de Belém do Pará (2008:1)[549], en cuyo instrumento se establece que la violencia contra las mujeres: *"[…] constituye una violación de los derechos humanos y las libertades fundamentales. […] es una ofensa a la dignidad humana y una manifestación de las relaciones de poder históricamente desiguales entre mujeres y hombres".*

Otros aspectos que enfatiza, es la interrelación entre discriminación y violencia de género, es decir, el derecho a una vía libre de violencia incluye el derecho de las mujeres a ser libres de toda forma de discriminación, entendiéndose ésta como *"[…] distinción, exclusión o restricción basada en el sexo, que tenga por objeto o resultado menoscabar o anular el reconocimiento, goce y ejercicio de los derechos de las mujeres"* (Ibíd.:2)[550].

De modo que estos tipos de violencia de género se evidencian con las más comunes que ejercen los hombres en este municipio, por información de AMAC (Huerta, 2007)[551] y CAMI (Mejía y Mora, 2005)[552], estas son: la psicológica, la

[549] Convención Interamericana para Prevenir, Sancionar y Erradicar la Violencia contra la Mujer. "Convención de Belém do Pará". Hecha el 9 de junio de 1994, Brasil. [Publicación Digital en]: http://www.consorcio.org.mx/instrumentos/OEA/belemdopara.pdf. p. 7. [Consulta: enero, 2008].
[550] *Ibídem.*
[551] Huerta, Fernando., (2007). "El proceso de socialización e internalización de la violencia de género entre hombres del municipio de Cuetzalan, Puebla", en Roberto Garda y Fernando Huerta (coord.), *Estudios sobre la Violencia Masculina.* 1ª. Edición. Hombres por la Equidad, A.C. e Instituto Nacional de Desarrollo Social (INDESOL). p. 145-185.

económica y la sexual. La primera, se manifiesta en las fiestas donde los hombres platican e ingieren bebidas alcohólicas ignorando a las mujeres; la segunda, no sólo se trata de violencia económica, pues a la vez genera violencia física y verbal, la realizan controlando el gasto y por ende a ellas, de esta forma no les facilitan salir de casa y si lo hacen sin autorización, reciben tanto agresiones físicas como verbales, a través de golpes, ofensas, groserías, etc. afectando considerablemente la autoestima de las mujeres; y, por último, la violencia sexual, como una constante en las relaciones de pareja, las mujeres deben responder inmediatamente a la solicitud de su pareja para tener relaciones sexuales, de lo contrario, si se niegan o resisten se ven forzadas a llevarlo a cabo, lo cual se traduce definitivamente en una violación. No en vano la violencia no solamente afecta a la salud en general sino también a la salud reproductiva de las mujeres en especial (González, 1998)[553].

Además de estos tipos de violencia, se agrega la violencia institucional ejercida por organismos públicos como los bancos, juzgados, centros de salud, etc., por parte de autoridades, servidores públicos y personal médico; al ser discriminadas por su género y por su etnia, por ejemplo, maltrato por el uso de su lengua, no tomarlas en cuenta para la decisión de su planificación familiar, entre otros.

Según (Martínez y Mejía, 1997)[554], los delitos más frecuentemente denunciados cometidos contra las mujeres son: el abandono de hogar, el abandono de personas, especialmente menores, golpes, despojos, amenazas, estupro o abuso sexual, ataques al pudor y violaciones. Siendo sus principales agresores los padres, hermanos, tíos, abuelos y la pareja, así como otros hombres y mujeres de su alrededor, como los suegros y suegras.

Respecto a la violencia entre los hombres en Cuetzalan como en el resto del país, son las principales víctimas de violencia masculina en cuanto a la gravedad de las

[552] Mejía, Susana y Aurelia Mora., (2005). Violencia de género en zonas indígenas: la experiencia de trabajo de la Casa de la Mujer Indígena de Cuetzalan, Pue. Memoria Puebla. Reunión Internacional de Atención y Prevención de la Violencia hacia las Mujeres: un enfoque interdisciplinario. Instituto Nacional de las Mujeres (INMUJERES). 1ª. Edición. México. pp. 305-314.
[553] O*b. cit.*
[554] O*b. cit.*

lesiones y al número de muertes que causa (Saucedo, et. al., 1996 en González, 1998)[555]. Usualmente esta violencia se ejerce en lugares públicos y entre hombres no emparentados; la mayoría de los sucesos violentos se vinculan con la ingesta de alcohol, probablemente también sea una razón de una buena cantidad de los accidentes que anualmente cobran la vida de muchos hombres (Ibíd.)[556].

En el municipio de Cuetzalan se reporta que el alcohol y las muertes violentas por homicidios y accidentes ocasionan serias repercusiones entre los hombres en edad productiva, por ejemplo, en 1994 no se registraron hombres muertos por cirrosis y alcohol antes de los 40 años, sin embargo, a partir de esta edad, es una de las tres primeras causas de muerte. Además, en este mismo año hubo 6 hombres asesinados y sólo 2 que murieron por edad senil (Ibíd.)[557].

Un trabajo reciente muestra que en la experiencia de vida de su niñez y adolescencia de la mayoría de los hombres entrevistados de Cuetzalan estuvo permeada la violencia de género, ejercida principalmente por el padre hacia la madre y hermanos/as; y, en la mayoría de los casos ha sido recurrente la asociación violencia-alcohol (Huerta, 2007)[558].

Asociación Masculina de Atención y Capacitación, A.C. (AMAC).

La idea de conformar este grupo surge entre los años de 1997 y 1998 por iniciativa del equipo de trabajo de las asesoras del CADEM, quienes consideran que para tratar la violencia masculina es fundamental involucrar a los hombres, por lo que propusieron a uno de los miembros actuales de esta Asociación, participará en un taller sobre violencia masculina del "Programa de Hombres Renunciando a su Violencia" (PHRV) que se llevaría a cabo en Cuernavaca, Mor., por parte del entonces existente Colectivo de Hombres por Relaciones Igualitarias; A.C. (CORIAC),

[555] *Ob. cit.*
[556] *Ibídem.*
[557] *Ibídem.*
[558] O*b. cit.*

actualmente sustituido y coordinado por la Asociación Civil de Hombres por la Igualdad de Género (AHIGE), siendo este taller un primer encuentro con el tema y germen para su organización.

Desde este taller junto con otros de sensibilización donde asistieron entre 20 y 30 participantes, personal y funcionarios de distintas instituciones dedicadas a los derechos humanos, a la atención a la salud y a la nutrición entre otros; y, en los que CADEM, el CAMI y el Ministerio Público de Cuetzalan encaminan a un equipo de trabajo de 3 integrantes que decidieron más tarde, en 2004 constituirse como AMAC, A.C. y que actualmente son socios activos.

El perfil personal de este equipo de trabajo esta conformado por hombres que tienen entre los 25 y 60 años de edad; unos viven en las comunidades y otros en Cuetzalan y cuentan con distintas formaciones y experiencias, desde estudios básicos hasta universitarios; se dedican a la enseñanza educativa de jóvenes estudiantes, al desarrollo rural comunitario y al apoyo, gestoría y defensa de mujeres maltratadas.

Equipo de facilitadores de AMAC
Cuetzalan, Pue.
Fotografía propia

Sus objetivos

Los propósitos de AMAC son: crear un espacio de aprendizaje y reflexión entre hombres en relación al "mal carácter" o violencia que ejercen los hombres, mediante técnicas especiales que les permiten reconocer la violencia; e incidir sobre la violencia familiar, atenuando sus efectos y detenerla. Considerando, en opinión de uno de los

facilitadores que es *"más fácil prevenir que atacar la violencia"* (Facilitador 1. Entrevista en campo. Cuetzalan, Pue. 2006).

Metodología de trabajo

El equipo de trabajo sesiona un día a la semana, el miércoles por la tarde, entre dos y tres horas. Cabe mencionar que se encuentran en un proceso de formación como facilitadores.

Preciso que cuando realicé el trabajo de campo también participaba y se formaba otro integrante, además de fungir como abogado defensor de las mujeres, contratado por CAMI. Él ya dejó de trabajar como abogado y de participar con AMAC, entre otras razones, porque ya no vive en la región.

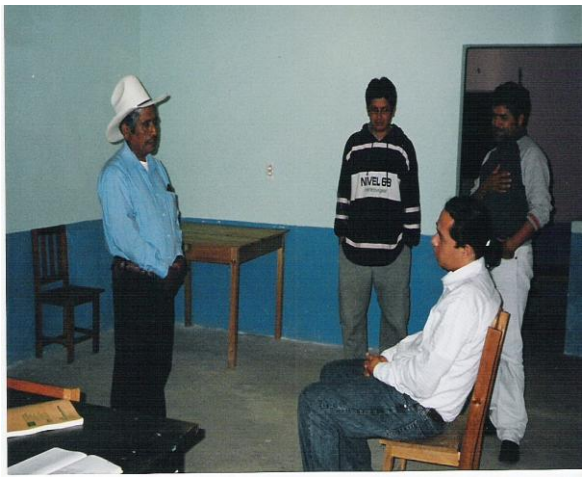
Generalmente los "usuarios" que llegan a AMAC son remitidos por el Ministerio Público y por el Sistema Estatal para el Desarrollo Integral de la Familia (DIF) municipal, a través de CAMI y CADEM por ser hombres que han ejercido la violencia y son denunciados por parte de sus compañeras o esposas, los cuales aceptan el compromiso de asistir a 8 sesiones de trabajo durante dos meses como parte de resarcir su comportamiento.

La metodología de trabajo que aplican a los "usuarios" o maltratadores, llamados así a todos los que han ejercido algún tipo de violencia o maltrato hacia las mujeres principalmente, pero también a hombres; se basa en la propuesta de trabajo del PHRV que es un modelo de intervención para detener la violencia y, en el que se concibe a la violencia como:

> A todo acto de abuso o coerción en la que una persona más fuerte o con más prestigio, es decir, autoridad, que tiene autoridad, atenta contra los bienes, la libertad, la salud y en general los derechos humanos de otras personas

amenazándolas, causándoles daño u obligándolas a realizar actividades en contra de su voluntad y sus derechos[559].

Distinguiendo en el concepto dos aspectos fundamentales: el primero, que existe una persona que tiene autoridad y que se ostenta como superior a otra/s persona/s; y, el segundo, que hay una persona a la que se le están vulnerando sus derechos, se le esta atacando su libertad personal, es decir, esta siendo agredida u obligada a realizar actividades en contra de su libertad.



Sesión de trabajo
Equipo de facilitadores de AMAC
Cuetzalan, Pue.
Fotografía propia

En teoría, el modelo se asienta en tres niveles: el primero consiste en sensibilizar al usuario de su violencia; el segundo nivel, reside en profundizar en sus sentimientos en el momento del "acto violento"; en estos dos niveles el objetivo fundamental es detener la violencia, que no se ejerza; y, por último, el tercer nivel implica que el usuario tenga un año o más participando, este sensibilizado, haya detenido su violencia y procesado sus sentimientos; es entonces que se presenta la etapa más interesante, según modelo, en la que se le enseña al usuario a conciliar y negociar por medio de distintas técnicas, ante un conflicto que potencialmente se va seguir dando. Sin embargo, el equipo admite que sólo se esta trabajando con el primer nivel ya que la propia metodología propone que se trabaje de forma progresiva, por niveles y, porque ellos, reitero, se están capacitando.

En los casos de lo que denominan "riesgo fatal", es decir, en una determinada situación de peligro, ya sea de enojo, discusiones acaloradas, golpes, etc., el usuario o agresor, a través de signos y síntomas tratará de identificar con las tres técnicas vivénciales, sus pensamientos; lo qué pasa en su cuerpo; y, lo qué siente; una vez

[559] Trabajo de campo. Asistencia al Foro "La visión masculina ante la violencia hacia la mujer", celebrado por AMAC, A.C. en el marco del Día Internacional de la Mujer en la Radiodifusora "La Voz de la Sierra Norte de Puebla". Marzo 8 del 2006, Cuetzalan, Puebla.

hecho, se propone que se tomen las debidas precauciones para no desencadenar maltrato o violencia y pueda retirarse a tiempo, o bien, conciliar o negociar. Al respecto, en una de las sesiones que presencie se practicaron éstas técnicas de "riesgo fatal" con un usuario recién llegado, acusado de haber agredido un día antes a su esposa, sus respuestas en cuanto a lo vivido fueron: que su cabeza solo pensaba en golpear; su cuerpo recordaba, daba patadas; percibía elevado calor y su corazón palpitaba aceleradamente; lo que sentía era tristeza, desesperación y coraje.

Un requisito indispensable que señalan, es que tanto los facilitadores como los usuarios que participen en las sesiones estén decididos a "renunciar a su violencia", llámese física, verbal, emocional, económica, etc.

Otro aspecto importante de la metodología y que aún esta pendiente de cómo, cuándo y quiénes lo realizarán, es el evaluar el avance de los usuarios a través de sus respectivas esposas o personas agredidas.

Respecto a sus reglas de trabajo son: 1ª) hablar en primera persona; 2ª) no dar consejos (guardarlos y no provocar); 3ª) respetar la experiencia de los compañeros; 4ª) la confidencialidad; 5ª) asistencia y puntualidad; 6ª) no consumir alcohol un día antes y un día después de la sesión y, 7ª) traer donaciones económicas, éstas básicamente para apoyo en la reproducción de material.

Problemas y obstáculos en el proceso

Uno de los problemas o limitantes es la adaptación de los manuales y/o materiales con los que se trabajan, por un lado, éstos han sido diseñados para hombres urbanos, es decir, no están adecuados según la cultura náhuatl, mucho menos la totonaca, considerando que en la región también existe este grupo étnico; por otro lado, el material no es bilingüe lo cual requiere una traducción y adaptación no sólo en el idioma sino también en aspectos culturales. No obstante, que se cuenta

con el apoyo de uno de los facilitadores de origen náhuatl y que facilita la comunicación.

Por otra parte, la falta de asistencia y constancia de los usuarios es un problema recurrente, por lo general asisten a una o dos sesiones y ya no regresan, hasta ahora no hay forma de obligarlos. Esto es debido, en opinión de AMAC, a su falta de responsabilidad, compromiso y voluntad; a las leyes, que no lo exigen, así como a la falta de coordinación con las instituciones que procuran justicia, como lo menciona uno de los integrantes:

> Y por otro lado no existe ni una ley que obligue a los que ejercen la violencia a tener un tipo de intervención específica y durante algún tiempo determinado. Probablemente se pudiera hacer a nivel institucional donde hubiese un tipo de acuerdo judicial para que los usuarios acudan a las sesiones de intervención o de manejo de violencia, en caso contrario, impedirles que se acerquen a los hijos, que fuera una pena grave o pudiese hasta encarcelarlos (Facilitador 1. Entrevista en campo. Cuetzalan, Pue. 2006).

Como es el caso de CAMI que trabaja en coordinación con el Juzgado Indígena, pero éste se desliga de su seguimiento una vez que canaliza al usuario a CAMI, es decir, no se cuenta con su apoyo o respaldo de dicho aparato de justicia. Al respecto, proponen como una solución, diseñar un convenio donde se establezca una obligatoriedad mínima de asistencia a las sesiones, definida entre las y los involucrados, junto con una buena coordinación para hacerlo realmente efectivo. Y, de no respetarlo, demandar por "incumplimiento de convenio". Puesto que lo ideal sería, según informante:

> Que nuestro producto fuera demasiado efectivo, demasiado milagroso, que ellos se dieran cuenta que desde la primera sesión ya son otros, que les esta yendo bien en su relación familiar… no sé, harían falta muchas cosas para que los usuarios que llegan a nosotros les cayera el veinte de lo útil que les es estar trabajando su violencia no? (Facilitador 1. Entrevista en campo. Cuetzalan, Pue. 2006).

Aclaran que aún, en su práctica, no tienen certeza de cuánto tiempo se requiere para que un hombre detenga la violencia, pues, el que un hombre participé durante tres meses no es garantía de que no vuelva a ejercerla; por ello estiman que por lo menos una participación de seis meses como mínimo sería lo apropiado. Sin embargo,

lo que plantean los manuales y los teóricos de los grupos de intervención, se requiere de por lo menos de un año para sensibilizar o detener el acto violento.

Así también a la falta de presupuesto, pues un impedimento para los usuarios es no contar con los recursos económicos para desplazarse de sus comunidades a las sesiones que se desarrollan en Cuetzalan. Presupuesto que también necesita la Asociación entre otras cosas, para contar con apoyo terapéutico para su crecimiento personal y para enfrentar esta problemática. Otra consecuencia derivada de la inasistencia de los usuarios, ha generado que no haya o exista poca comunicación entre CAMI y AMAC por no tener qué reportar respecto a ellos.

Se suman otras dificultades, como son la resistencia institucional a intervenir, participar y tratar el tema de la violencia y la poca respuesta de la sociedad en general para apoyar, denunciar y participar. Además, detectan como una desventaja, que en el equipo existe un médico profesionista, ya conocido en la región, lo cual ocasiona que los usuarios que llegan AMAC lo identifiquen como "el doctor", creyendo que "les curará su violencia".

Otro aspecto que refieren es el tratamiento a la violencia en el contexto en el que se desenvuelven, es muy particular, la percepción sobre la violencia desde su perspectiva se torna un tanto diferente en relación a la que tienen internalizada culturalmente los hombres indígenas. Aunado, a la falta de confianza y diferencias culturales entre mestizos e indígenas, según informante:

> […] de las diferencias culturales es que, bueno los, los hombres de comunidad, bueno por antecedente histórico nos ven a los mestizos como que vamos hacerles algo, los vamos a fregar de alguna manera. Yo creo que hombres y mujeres nos ven de esa manera, entonces en realidad no confían plenamente en nosotros (Facilitador 2. Entrevista en campo. Cuetzalan, Pue. 2006).

Contradictoriamente, uno de los facilitadores funge como abogado defensor de las mujeres maltratadas que solicitan apoyo a CAMI, además es el enlace entre CAMI y AMAC; posición difícil, que le genera conflicto, ya que por un lado confronta al usuario en cuánto a su violencia ejercida en el proceso de denuncia y por otro, se encuentra compartiendo con él un espacio de reflexión y tratamiento.

Por último, en relación a la metodología y a los espacios de capacitación propuestos por CORIAC, se comenta que es recurrente el tema de la homosexualidad, cuando en el equipo no existen homosexuales.

La experiencia de trabajo

En general el equipo manifiesta que el trabajar con el PHRV es una experiencia muy enriquecedora; les permite reconocer su práctica violenta en aspectos y situaciones cotidianas que en un momento dado consideran como naturales o normales, principalmente en las relaciones familiares y de pareja como menciona el siguiente testimonio:

> Mira es muy ambiguo porque… o muy contradictorio porque si bien, es cierto que me ha abierto mucho espacio para entender el ejercicio de la violencia […] También me doy cuenta del ejercicio de la violencia con mi pareja que no había detectado antes […]. Entonces yo digo que ese crecimiento me dolió y me hizo, me zarandeó y todavía estoy viviendo los efectos de ese despertar […]. (Facilitador 1. Entrevista en campo. Cuetzalan, Pue., 2006).

El espacio de AMAC les ha concedido el compartir y ser escuchados por otros hombres, una necesidad sentida por cada uno de ellos; también se percatan que los ejercicios del Programa han hecho que vivencien ciertos cambios en su condición masculina.

Mi masculinidad pues ahora la entiendo desde otra perspectiva, desde la perspectiva de mi desarrollo personal como parte de un grupo social, pero también desde la perspectiva de mi disfunción familiar eso es muy rico […] entender el antes y el después, el justificar muchas de mis acciones y el ahora avergonzarme de ellas, por ejemplo ahí yo si te puedo decir claramente que esa es una nueva construcción de mi forma de ser y entender ser hombre (Facilitador 1. Entrevista en campo. Cuetzalan, Pue., 2006).

A manera de ejercicio, en una de las sesiones de trabajo el equipo definió su identidad y subjetividad de "ser hombre"; se pueden apreciar las estructuras o dimensiones productivas, de poder y de cathexis que conforman, por lo general, el orden de género masculino, resumiendo:

> Me gusta que me respeten, soy fuerte, me molesto cuando no me obedecen, salgo lejos a trabajar, me gusta que me atiendan, me gustan las mujeres, dirijo a mi familia, tomo decisiones,

> llevo dinero a casa, me gustan los autos, las carreras y los deportes extremos; porque mando, grito, me gusta que me respeten, me siento importante, tengo autoridad, me sirven la comida, soy trabajador, porque tengo pene…

Y cómo los mandatos de género impuestos por la cultura y sociedad ejercen una manera para mostrar "el deber ser hombres":

> Yo como hombre siempre me sentí muy presionado porque a mí nunca me han gustado los golpes, tal vez ha sido de que siempre, las mejores cosas que me han pasado en la vida han sido, o sea, sin golpes, sin nada. Si me sentía yo por una parte, debo reconocerlo, me sentía yo agredido por mis compañeros y por mis semejantes, al igual que por mis primos porque a ellos les gustaba el moquete (Facilitador 2. Entrevista en campo. Cuetzalan, Pue., 2006).

Sin embargo, visualizaron como una desventaja de ser hombres, el sufrimiento, porque la sociedad los obliga y los presiona mucho a tener relaciones sexuales; es una forma de demostrarle a los "otros" su hombría-virilidad y "garantizar" la heterosexualidad.

Por último, advierten que el deconstruir su condición masculina y las prácticas violentas implican un proceso arduo y que conlleva tiempo, como indica este testimonio:

> […] es muy difícil que los hombres cambiemos nuestra estructura mental, sí podemos cambiar nuestra forma de reaccionar a la violencia, pero cambiarlos, cambiarlos yo creo que no, sí sería ideal, pero eso yo digo que lleva tiempo (Facilitador 1. Entrevista en campo. Cuetzalan, Pue., 2006).

Expectativas a futuro

Uno de los propósitos a corto plazo de esta Asociación es la de constituirse legalmente, lo cuál les facilitará entre otras cosas autofinanciarse mediante la gestión de recursos y la elaboración de sus propios proyectos. También pretenden depurar la metodología y actualizarla de acuerdo al contexto cultural de la región; seguir capacitándose como grupo y, a mediano plazo, capacitar y formar otros facilitadores provenientes de los mismos usuarios para trabajar a nivel comunitario, desarrollando una especie de "efecto de cascada".

Finalmente, se proponen unir esfuerzos y adquirir mayor compromiso con la Asociación, así también promoverse masivamente en distintos medios de comunicación y difusión para que la gente los conozca tanto en el municipio como en las comunidades. Estrategia ya encaminada, por ejemplo, para celebrar el "Día Internacional de la Mujer", el 8 de marzo del 2006, organizaron un foro sobre "La visión masculina ante la violencia hacia la mujer" en la Radiodifusora Cultural Indígena "La Voz de la Sierra Norte" en Cuetzalan. Además, esperan que se vayan integrando más hombres que participen y/o se asocien al trabajo de AMAC, hombres que quieran ser y pensar de forma diferente a los mandatos establecidos culturalmente por la sociedad y no necesariamente provengan de CAMI ni de CADEM.

Sugerencias y observaciones

Sin menospreciar y reconocer la valiosa labor y los buenos propósitos de este equipo de trabajo, creo pertinente, desde mi particular punto de vista y que en su momento me permitieron compartir, señalar lo siguiente:

Es muy importante que todos tengan claro el significado de los conceptos que aparecen en el manual o manuales de trabajo, sería conveniente consensuarlos antes de la exposición, pues me percaté que cada uno los interpreta de manera distinta.

Falta información y sensibilización respecto a trabajar desde una Perspectiva de Género, así como con el tema de las masculinidades, por ello es necesario que se capaciten y actualicen al respecto.

Sugerí la importancia de tener una sesión "preparatoria-especial" para los usuarios que llegan por primera vez, porque en su defecto, de seguir la sesión correspondiente a ese día de trabajo, según aprecié, el usuario muestra desconcierto, desconfianza y resistencia.

Noté que al usuario se le trata con un lenguaje paternalista y frecuentemente se le llama y habla en diminutivo, un tanto condescendiente, quizá esto se proyecta porque: *"de pronto el equipo es demasiado elástico y apapachador con el usuario".* (Facilitador 1. Entrevista en campo. Cuetzalan, Pue., 2006). Quizá se deba a las complicidades existentes entre los hombres, como parte de su identidad.

En definitiva, creo que es muy aventurado (no por falta de capacidad), el tratar a los "usuarios" cuando ellos aun están en un proceso de formación y en el que, estimo les falta el apoyo psicológico, pues como me informaron, tampoco lo tienen.

Según, en el espacio de AMAC se quitan las etiquetas de profesionistas porque el éxito de este tipo de trabajo es que se traten como iguales, evitar las jerarquías, por lo que tratan de generar un ambiente de igualdad entre los usuarios y facilitadores como al interior del propio equipo de trabajo. No obstante, durante las sesiones, al actual coordinador de la Asociación, que es médico de profesión, sólo se dirigen a él como "doctor" o bien, le llaman de "usted", independientemente de qué existen otros profesionistas en el equipo. Lo cuál, me parece que a reserva de las jerarquías establecidas y del respeto que se merecen cada uno de ellos deberían tratarse como iguales.

En cuanto al abogado defensor sería conveniente mantenerse al margen de AMAC, es decir, no debe ser "juez y parte" "castigador y mediador", una opción, en caso de que este puesto sea ocupado por un hombre, que se limitara su participación únicamente al grupo de formación de facilitadores, sin usuarios, como parte de un proceso de capacitación para la comprensión y sensibilización del tema; por las razones que ya se mencionaron anteriormente.

Iniciativas y apoyos feministas

El Centro de Asesoría y Desarrollo entre Mujeres (CADEM, A.C.) surge en 1996 y se constituye legalmente en 1998. Lo conforman un grupo de 3 profesionistas que

viven y trabajan desde hace más de 20 años en la región con organizaciones mixtas y de mujeres de comunidades pobres de la Sierra Norte de Puebla, asesorando principalmente a las mujeres de <<La Maseual>> en proyectos económicos de bienestar social para mejorar la calidad de vida tanto de la familia como de la comunidad, a partir de la Educación Popular desde una Perspectiva de Equidad de Género, desarrollo sustentable y de la interculturalidad.

La misión de CADEM es impulsar acciones que permitan mejorar las condiciones de vida de la población y la posición de las mujeres desde una Perspectiva de Género, de clase, etnia y sustentabilidad; así como contribuir a la construcción de una sociedad más justa y democrática (Pastrana, 2006)[560].

Las áreas de trabajo de CADEM son la salud y medio ambiente, los derechos humanos y violencia doméstica y empresas sociales de mujeres. Sin embargo, ante el panorama de violencia hacia las mujeres descrito anteriormente y reconociendo que ésta se reproduce entre otras causas, por el apego a una sucesión de costumbres y tradiciones, de preceptos morales y religiosos y por el desconocimiento de los derechos (Ibíd.)[561], CADEM en unión con otras organizaciones de mujeres emprendió diversas acciones y compromisos como son el diseño y desarrollo de proyectos, materiales de difusión (trípticos, manuales, folletos, programas de radio, etc.) y capacitación (talleres) para la prevención y atención de la violencia, tratando entre otros contenidos aspectos de sensibilización, prevención, autocuidado, sanación y autoestima. Y, es a partir de estas acciones que se culmina un nuevo proyecto, CAMI.

La Casa de la Mujer Indígena de Cuetzalan (CAMI), constituida a mediados del 2003 e integrada por 4 organizaciones regionales: La "Maseualsiuamej Mosenyolchicauanij" (Mujeres que trabajan juntas y se apoyan); Yankuik Siuat (Nueva Mujer); Yankuik Maseualnemilis (Nueva Vida Indígena) y Siuamej Chikauka

[560] Pastrana, Ofelia., (2006). "Centro de Asesoría y Desarrollo entre Mujeres, A.C. (CADEM)", en Dalia Barrera e Irma Aguirre (Coords.), *Encuentro Internacional de Experiencias Públicas de Atención Integral a las Mujeres. Memoria*. Fondo de Desarrollo de las Naciones Unidas para la Mujer (UNIFEM), Grupo Interdisciplinario sobre Mujer, Trabajo y Pobreza, A.C. (GIMTRAP), Instituto Nacional de las Mujeres-DF (INMUJERES) y Universidad Autónoma Metropolitana (UAM). México, D.F. pp. 128-137.
[561] *Ob. cit.*

Tejkitini (Mujeres fuertes tejedoras) que trabajan conjuntamente (CADEM, s/a)[562]. Su propósito principal es apoyar de forma integral a mujeres que sufren violencia o maltrato y que desconocen sus derechos.

El que las mujeres que coordinan y apoyan esta Casa sean todas indígenas, hablen su lengua materna y tengan conocimientos y experiencias de los problemas cotidianos que viven las mujeres en las familias y comunidades, facilita una mayor comprensión y confianza para las mujeres que recurren a CAMI para su apoyo.

A finales del mismo año y como respuesta a su propósito se crea el Albergue para mujeres indígenas "Griselda T. Tirado Evangelio", en el que se les da hospedaje de modo temporal, máximo tres meses, a mujeres indígenas jóvenes y adultas con hijos e hijas que viven en situación de violencia, asistiéndolas con la satisfacción de sus necesidades básicas y donde se les da protección, atención psicológica y a su salud, y orientación legal (Pastrana, 2006)[563].

Su equipo de trabajo esta conformado por trabajadoras sociales, promotoras, curanderas, una psicóloga, la coordinadora, un/a abogado/a y una investigadora. Respecto a la atención psicológica o emocional se otorga tratamiento individual o colectivo a través de grupos de reflexión, a la vez capacitando y formando promotoras para reproducir y adaptar el modelo de acuerdo a la cultura en las distintas comunidades. Referente a la salud, recurren a la atención de personal médico de clínicas y hospitales así como con las curanderas; mientras que para el apoyo legal, de defensa y gestión disponen de los servicios de un abogado y de un equipo de promotoras que no sólo las defienden ante la Agencia del Ministerio, Juzgado Indígena o Juzgado de Paz, sino también apoyan en asuntos y trámites como el reconocimiento de los/las menores, pensiones alimenticias, herencias de las mujeres, maltratos, separaciones, obtención de actas de nacimiento, ayuda alimentaria y todos aquellos que involucren la violación a los derechos de las mujeres indígenas.

[562] Centro de Asesoría y Desarrollo entre Mujeres (CADEM) e Instituto Nacional de Desarrollo Social (INDESOL)., s/a. grupos de reflexión sobre la violencia doméstica en comunidades Indígenas, Un camino para el autocuidado y la sanación. p. 38.
[563] *Ob. cit.*

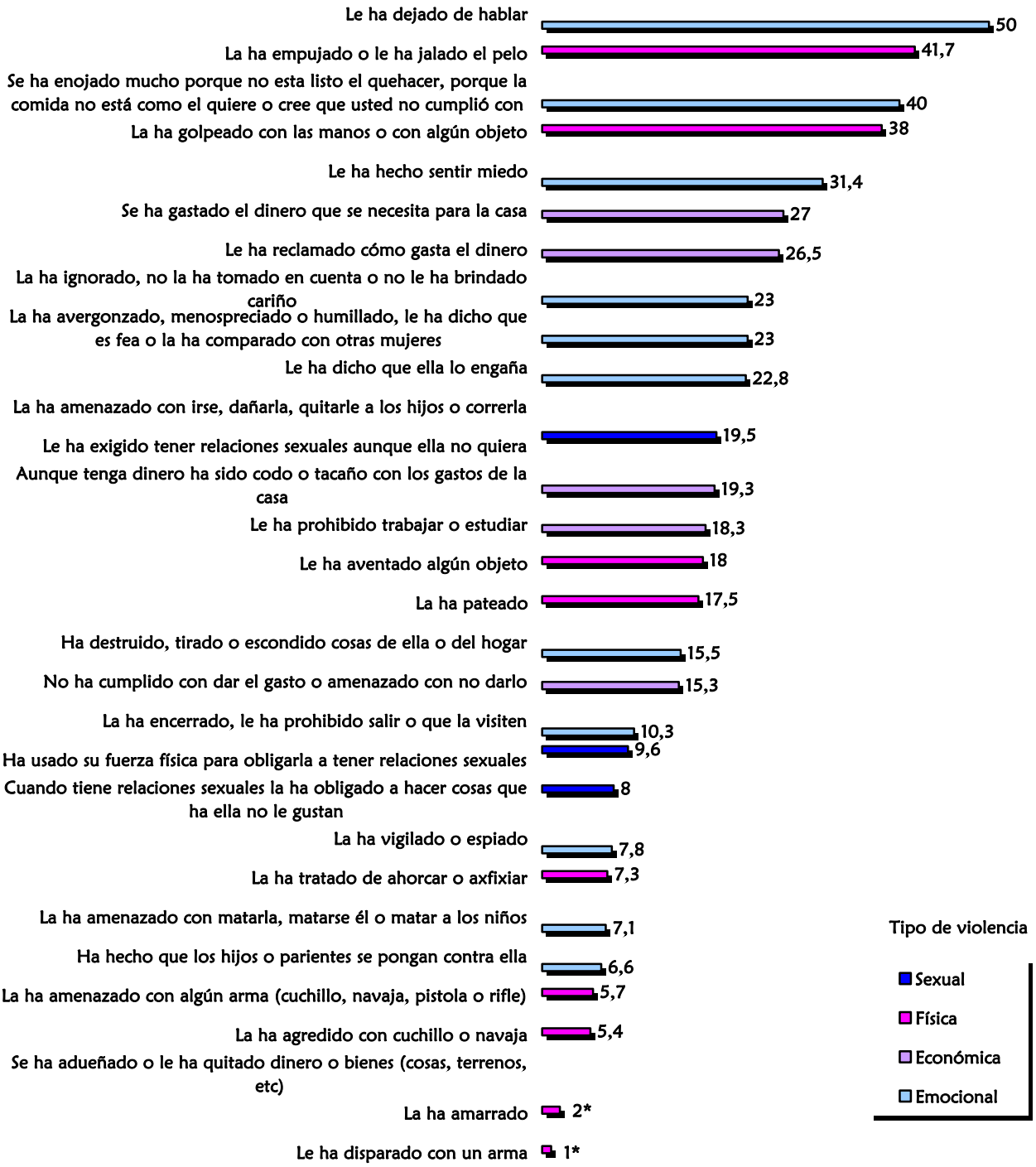
El albergue se sostiene con financiamiento de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI) y de la Secretaría de Salud a nivel federal; además de contar con la asesoría y capacitación de CADEM.

Una organización más en la región es la Comisión Takachiualis A.C., no se circunscribe feminista, sin embargo, también ha apoyado los asuntos relacionados con este tema. Su objetivo principal es la defensa de los derechos humanos. Dicha Comisión se gesta en la comunidad de San Miguel Tzinacapan a mediados de los años ochentas; más tarde, en 1989 en un primer curso de Defensores Populares surgen muchas inquietudes por la constante violación a los derechos humanos en la región, lo cual se da un vertiginoso proceso organizativo culminando en la constitución del Comité de Derechos Humanos de San Miguel Tzinacapan, legalizándose en mayo de 1992; sus funciones están orientadas a la formación, asesoría y gestoría jurídica. Lo conforman personas de la misma comunidad interesadas en vigilar los derechos humanos, en activar y fortalecer las costumbres y normas tradicionales con el fin de desarrollar el derecho indígena y, defender y asesorar en las denuncias y procedimientos judiciales o en la resolución de conflictos conforme al derecho tradicional (Martínez y Mejía, 1995)[564], (INAFED, 2005)[565].

Los esfuerzos de todos estos actores sociales y sus experiencias muestran la importancia y el interés de cambiar y concientizar para erradicar y desnaturalizar la violencia hacia las mujeres indígenas.

[564] *Ob. cit.*
[565] *Ob. cit.*

MUJERES HABLANTES DE LENGUA INDÍGENA VIOLENTADAS
Porcentaje de mujeres casadas o unidas hablantes de lengua indígena violentadas a lo largo de su relación según tipo y clase de violencia



*La captación de estos casos fue escasa por lo que su valor muestral no es representativo.

Fuente: Adaptación propia, tomada de la Encuesta Nacional sobre la Dinámica de las Relaciones en los Hogares. ENDIREH-INEGI., (2007), p. 75.

Conclusiones

La importancia de plasmar las "*huellas*" antropológicas de los estudios relacionados con los hombres, estribó en que éstos, precisamente condujeron, más tarde, junto con otras disciplinas y con las contribuciones feministas a lo que ahora llamamos estudio/s sobre la masculinidad/es. No obstante, –Cazés– (1998 en Amuchástegui, 2006)[564] afirma que trabajos de innumerables investigadores/as del pasado evidencian a los hombres, a la virilidad y a la masculinidad, e incluso estima que muchas de las obras feministas también los tratan, desde el siglo XII y fundamentalmente a partir del siglo XVII. Sin embargo, otra estudiosa, considera –me sumo a su opinión– que ha sido reciente que *"la masculinidad como un objeto de estudio discreto y válido por sí mismo"* ha generado conocimiento (en Amuchástegui, 2006:164); existiendo un registro cuantioso al respecto. No así, los trabajos acerca de las masculinidades indígenas en México y en particular los que se refieren a la etnia náhuatl.

Cabe resaltar que la antropología ha hecho una contribución importante e interesante sobre la masculinidad, indagando las percepciones subjetivas de los hombres en relación a ser hombres y sus manifestaciones de distintas formas de poder sobre otros hombres y sobre las mujeres. Sin embargo, los estudios de las masculinidades en diversos contextos culturales, están aún muy rezagados; en cuanto a las etnografías existentes sobre los hombres, recomienda Gutmann (1998)[565], no deben ser comprendidas o utilizadas como un complemento a los estudios de las mujeres, sino más bien desarrollarlas de forma integral para entender tanto de las imprecisas relaciones entre diferencias y semejanzas como entre las igualdades y desigualdades de múltiples géneros.

[564] *Ob. cit.*
[565] *Ob. cit.*

En relación a la violencia de género como el maltrato y violación hacia las mujeres no han sido argumentos muy recurrentes por parte de los antropólogos y especialmente por lo varones. A juicio de Gutmann (1998.)[566], las fuentes de la violencia cuando no sus consecuencias frecuentemente se observan sobre determinadas y subteorizadas, excepto por los que promueven la importancia de los factores biológico-hormonales en el comportamiento humano.

Una crítica que hace el feminismo a la antropología académica, entre otras, es que ésta ha sido desarrollada fundamentalmente por los varones blancos occidentales en un determinado periodo de la historia, por lo que no se duda que esta disciplina tuvo un camino sesgado; a la vez juzga la fuerte orientación machista tanto en las preguntas formuladas como en las interpretaciones dadas (Linton, 1979)[567]. También, se considera que la correlación entre la investigación y la enseñanza desde una perspectiva feminista y la antropología sigue siendo embarazosa y cargada de reticencia y discrepancias (Strathem, 1997 en Stolcke, 2006:11)[568]; de manera, que no se ha logrado una transformación de la mirada antropológica en general. Tal y como señala Celia Amorós (1997)[569], que el feminismo le apuesta a una sociedad de sujetos "verosímiles", idóneos y no "iniciáticos", comúnmente ubicados en las sociedades etnológicas, lo cual implica redefinir y reinterpretar la identidad de género, para dar cuenta de la práctica feminista como práctica emancipatoria.

Conforme a los hallazgos, los testimonios evidencian cómo se han configurado sus identidades masculinas en las distintas generaciones y de acuerdo a sus ciclos vitales, las cuales están en un proceso continuo de transformación y cambio. En las que existe indudablemente una íntima relación entre su cultura, su identidad y su género, según su contexto, sus subjetividades y sus experiencias.

---

[566] *Ob. cit.*
[567] Linton, Sally., (1979). "La mujer recolectora: sesgos machistas en la antropología", en Olivia Harris y Kate Young, *Antropología y feminismo.*. Ed. Anagrama. pp. 35-46.
[568] *Ob. cit.* La autora cita a "Strathem" textualmente, en lugar de Strathern, Marilyn.
[569] Amorós, Celia., (1997). "Por un sujeto verosímil", en *Tiempo de feminismo. Sobre feminismo, proyecto ilustrado y postmodernidad.* Madrid, Cátedra, Madrid, España. pp. 2-56.

El significado de masculinidad que prevalece y domina entre los nahuas, corresponde al modelo hegemónico del sistema patriarcal, definido fundamentalmente a través de la estructura del trabajo o de sus relaciones de producción por una parte; y por otra, a sus relaciones o al conjunto de atributos de poder. Así, la mayoría de los hombres adultos de la primera y segunda generación explicaron su condición masculina respecto a las relaciones de producción, las cuales están definidas –según Connell– por las divisiones genéricas del trabajo y la asignación de las funciones de género, así como por la ubicación material de los hombres y las mujeres en la sociedad global y el lugar que ocupan en la producción; en las que las masculinidades se expresan de distintas formas, a partir de los mandatos que predominan en la sociedad en general, algunos subjetivizados e interiorizados, de tal modo que encarnan en su identidad: la de ser proveedores y responsables "jefes de familia". Y, por sus relaciones de poder, en las que su identidad se constituye básicamente por una triada de atributos: alcohólicos-violentos-machistas; además de ser trabajadores, fuertes, valientes, duros y aguantadores, es decir, características y cualidades de tipo machista y paternalista; en los que su hombría y su machismo están íntimamente relacionados demostrando su violencia, consumiendo alcohol y dominando en el ámbito familiar, y especialmente a las mujeres.

En concreto, ser hombre es uno de los principales desiderátum que encauza la vida de los hombres y el ser proveedor es sin duda, lo que afirma su masculinidad, función o mandato que tanto los hombres como las mujeres de la cultura náhuatl han asumido históricamente, pese que cada día las mujeres se incorporan al mercado laboral y a procesos organizativos con el fin de obtener beneficios económicos y mejorar su calidad de vida, entre otros. El ser hombres responsables y proveedores son mandatos transmitidos desde la infancia por parte de los padres y de las madres a los hijos.

Mientras que, la masculinidad de los varones de la tercera generación y de los adultos jóvenes de la segunda generación evidencian estar en un proceso de resignificación o de deconstrucción, es decir, asumiendo una actitud crítica tanto a su masculinidad como a las costumbres, comportamientos y prácticas sociales de su

cultura que reproducen relaciones de desigualdad entre hombres y mujeres, mostrando cierta conciencia de género. No obstante, que parte de su ideal de ser hombres, corresponde a los mandatos y funciones que su cultura asocia a la vida adulta. Aún así, puede afirmarse que se están vislumbrando constructos de la llamada preemergencia activa al plantearse nuevas relaciones o ser receptores de elementos alternativos u opuestos al modelo hegemónico de la masculinidad, entre otros; a reserva de las consideraciones que se hacen respecto a este fenómeno por Williams (1997:149 en Del Valle, *et. al.*, 2002:13)[570]. Retomando esta propuesta, creo que no se tratan, hasta ahora, de "nuevas masculinidades" como suele decirse, o como la plantea esta corriente, es prematuro y atrevido aseverarlo, lo cierto es que son nuevas formas de resignificarse y de socializar como hombres que están en proceso de emerger. En sí, las nuevas socializaciones son esenciales para introducir cambios en el sistema de género. Como respuesta a estos planteamientos, en el ejercicio de la paternidad de los hombres nahuas, se vislumbran algunos cambios, distintos al desiderátum hegemónico, los hombres empiezan a reflexionar sobre su manera de ser padres y relacionarse con sus hijos e hijas e incluso algunos ya empiezan a experimentarlos; así también las mujeres están interesadas en reflexionar y comprender sobre las masculinidades de los hombres que las rodean y acerca de su educación como madres en la formación de sus hijos.

Unos de los elementos asociados a su identidad de género es definitivamente la sexualidad, es un referente de la organización genérica de la sociedad, predetermina las posibilidades de vida de los y las individuos/as (Cazés, 1994)[571]. Se considera como un eje central en la definición de la condición masculina. De ahí que el proceso de identidad de los hombres según Badinter (1993)[572], es mucho más dramático que el de las mujeres, y es adquirido a un alto precio, como son los ritos iniciáticos o de confrontación, por ejemplo, a través del excesivo consumo de alcohol.

[570] *Ob. cit.*
[571] *Ob. cit.*
[572] *Ob. cit.*

Tanto la escuela como la familia son dos instituciones de socialización que son determinantes en la configuración de las identidades masculinas y femeninas nahuas. Ambas transmiten valores, maneras de actuar, pensar y hasta de sentir a hombres y mujeres; desde estos espacios se "envían mensajes" para la conformación de los estereotipos, se reproducen desigualdades de género y de clase, y configuran y refuerzan identidades.

En efecto, de acuerdo a Rodríguez y Keijzer (2002)[573] existen espacios que se encuentran de forma exclusiva o dominantes relacionados a las funciones diferenciadas entre hombres y mujeres, en el cual en cada uno se reconoce el poder de decisión para unas y para otros, por ejemplo, la cocina para las mujeres es uno de los espacios privilegiados, según este caso, y el campo y los espacios públicos para los hombres son básicos. Además, sostienen que en el significado de ser madres y padres se confirma la división terminante de las responsabilidades familiares, favoreciendo una cercanía de las madres con los hijos e hijas y una distancia hacia los padres; misma que se muestra en los hallazgos de este trabajo. Por otra parte, en relación a la división sexual del trabajo y a sus funciones de género, se observa claramente que existen resistencias y conflictos por parte de los hombres para participar y asumir actividades estimadas tradicionalmente femeninas, imperando las actitudes y creencias que las mujeres y los hombres tienen espacios y actividades diferenciadas, en los que se desvaloriza de *facto* el espacio privado, dándole mayor valor a las actividades de los hombres, haciendo evidente que el trabajo de las mujeres sea secundario, una actividad sólo complementaria a la de los hombres.

No obstante, se observa una mayor disposición de las nuevas generaciones y de los adultos jóvenes relacionados con las mujeres <<Maseuas>> en participar en actividades que son consideradas como femeninas. En sí, de acuerdo a los testimonios, el que los hombres participen en estas actividades, no ha trastocado a su masculinidad tradicional, lo cual interpreto que colaborar e involucrarse más en el ámbito doméstico, no sólo disminuiría las cargas de trabajo de las mujeres y sus

[573] *Ob. cit.*

responsabilidades, sino también permitirían a los hombres apoyar en el cuidado y convivencia de los hijos e hijas, disminuir la tensión de la responsabilidad en la manutención de la familia, entre otros; así como eliminar las inequidades sociales que existen entre hombres y mujeres.

La escuela es un espacio que en lugar de reforzar la cultura ha contribuido para que tienda a desdibujarse en el contexto nacional y particularmente en el regional, influye y determina la manera de vestir, de hablar, etc., sin respetar las identidades culturales étnicas, como ha sido hasta hace poco tiempo su influencia en la pérdida de su lengua materna, los/las maestros/as no enseñaban en náhuatl, no eran bilingües por lo que sólo se hablaba en castellano, esto como producto de las políticas integracionistas o de asimilación, que pretendían que las culturas indígenas se modernizaran y fusionaran a la sociedad nacional, obligándolos a abandonar o perder rasgos identitarios del grupo, subestimando o menospreciando su cultura, desindianizarlos, o bien liquidándolas. Políticas que al excluir sus configuraciones sociales, culturales, económicas, etc., han generado conflictos étnicos, culturales, etc., y han afectado y/o destruido identidades. Pero, por otro lado, esta discriminación tiende a reforzar el sentido de pertenencia y solidaridad entre los y las indígenas.

Uno de los agentes informales en los procesos de socialización que interviene en la definición de las identidades genéricas es la radio, como un medio masivo de comunicación de fuerte influencia y trascendencia para el caso de las comunidades indígenas de esta región. Que en principio se dedica a transmitir información dirigida especialmente hacia las mujeres, sobre los derechos humanos, la violencia de género, la cultura y sus tradiciones y costumbres, etc.; posteriormente, se han introducido otros temas que aquejan a la sociedad indígena y específicamente a los hombres, como es el alcoholismo, el machismo, el desempleo, entre otros, generando según testimonios, mayor conciencia y cambios principalmente en las mujeres, niños y niñas y, a su vez en las relaciones de género.

Un aspecto más, es el que se refiere a las manifestaciones de sus emociones, afectos y sentimientos, pareciera que no son constitutivos de su identidad de género y

de su etnia, porque en general la cultura no las acostumbra o por lo menos no se hacen públicas, mucho menos en las parejas, pero, también están supeditadas a los mandatos sociales y estereotipos tradicionales que conforman a la masculinidad, de ahí que manifestarlos son un signo de debilidad y de fragilidad, es exhibir "su lado femenino", es una de las reglas o imperativos de la condición masculina hegemónica y machista.

El mandato social que se hace sobre la masculinidad en la cultura nahuatl, no esta exento de otras culturas occidentales, pues se trata de que los hombres reproduzcan en sus relaciones inter e intragenéricas los mecanismos de una violencia institucionalizada procedente de una sociedad patriarcal, heterosexual, clasista, racista, sexista y xenófoba. De ahí que los conflictos, resistencias. dilemas y atributos masculinos como los celos, la irresponsabilidad, la falta de confianza, la violencia, el alcoholismo, el poco interés de comprender y apoyar los procesos de desarrollo personal y colectivo de las mujeres, el que ya no sean los únicos proveedores, entre otros, etc., muestran no sólo que su condición masculina no corresponden a las demandas actuales del contexto social, y tampoco a los cambios de las mujeres; sino más bien, a cambios en la subjetividad masculina o una crisis de sus identidades como producto del desmoronamiento del patriarcado; frecuentemente reflejada en una incongruencia entre el discurso y los comportamientos y las prácticas de los hombres.

Empero, los celos son también sinónimo de enojo, están ligados a la competencia entre los hombres y suelen amenazar su virilidad y acompañarse de temor o prestigio; colocan al sujeto en una posición muy vulnerable. En el fondo es una estrategia de control sobre el cuerpo y los movimientos de las mujeres. Del mismo modo, el alcohol es una prueba de masculinidad (Rodríguez y Keijzer, 2000)[574].

La violencia es concebida como parte de los patrones culturales, valores, cosmovisiones, tradiciones y costumbres, por las asignaciones de género del "deber

[574] *Ob. cit.*

ser" de los hombres y mujeres, entre otras. A pesar de que la violencia forma parte de la identidad y subjetividad de los hombres, entramada en sus relaciones sociales y de poder, practicada de forma sistemática e introyectada por una cultura de la supremacía patriarcal; los hombres no están exentos de sus efectos y consecuencias, generándoles tensiones y conflictos en su "deber ser".

En cuanto a las construcciones o representaciones de los modelos culturales de género, un conflicto identificado por algunos hombres de la segunda generación y que muestran una conciencia de género, es enfrentarse con mujeres que piensan y asumen los mandatos tradicionales de su género, especialmente en la esfera doméstica, reforzando las funciones o roles femenino y masculino que el patriarcado ha impuesto y reproducido. Lo cual, puede ser un indicador de que se están gestando nuevas socializaciones y condiciones masculinas, distintas al modelo de la masculinidad hegemónica.

Con respecto a la identidad étnica, es evidente que ésta no ha sido estática y permanente, de hecho ninguna identidad colectiva lo es; pues las culturas del "México Profundo" no son fijas, suelen acompañarse de una tensión permanente, transformándose y adaptándose a circunstancias cambiantes, perdiendo y ganando terreno propio (Bonfil, 1990)[575]. También, se observa que en la relación entre el género y la etnia existen procesos paralelos de tradición y cambio, por ejemplo, en las danzas.

Pese que se ha señalado la pérdida de elementos o rasgos culturales, uno de éstos que prevalece y que se sigue transmitiendo de generación en generación, como un marcador identitario de su etnia y de su clase, es el uso de su lengua vernácula, fundamentalmente en el espacio doméstico. Se reconoce que los varones jóvenes de la tercera generación y los niños y las niñas ya casi no la hablan; sin embargo, se plantea en recuperarla. Considero que es un elemento trascendental para la conservación y reproducción de su cultura.

[575] *Ob. cit.*

El contenido de la identidad colectiva ha cambiado, mientras que su sentido de pertenencia no, es decir, ha habido cambios en los elementos culturales de la colectividad, no por ello han dejado de definirse como nahuas.

En general, ni hombres adolescentes ni adultos de estas generaciones han vestido el traje tradicional náhuatl, actualmente los niños y las niñas de las nuevas generaciones casi no lo usan. El traje es un rasgo identitario de género y de etnia, pues el uso de la falda o enagua típica de la etnia distinguía a las niñas de los niños, quienes usaban el pantalón o calzón de manta. Sin embargo, recurrentemente expresaron que una de las causas que influyeron para dejar de usar el vestido tradicional, es su alto costo, sobretodo la vestimenta de las mujeres. Con razón se dice que la identidad no se pierde o disminuye por causas culturales, sino más bien, se pierde o se minimiza en términos de la capacidad de acceso a los recursos económicos, culturales y políticos (Del Val, 2004)[576].

Según Bonfil (1990)[577] existen tres procesos que han hecho posible la permanencia de las culturas indias o mesoamericanas, estos son: el de resistencia, de innovación y el de apropiación. No siempre hay apertura por parte de la cultura para aceptar las innovaciones o prácticas distintas a las suyas, existen resistencias, sin embargo, estos procesos de cambios, de aculturación se están dando en el seno de las familias como en las comunidades. Como se aprecia, se registran elementos y procesos de cambio y transformación tanto al interior como fuera del grupo étnico, los cuales son más evidentes en la tercera generación de jóvenes, quienes los han asimilando poco a poco. Mientras que, es una clara preocupación por parte de los hombres en general, la recuperación de su cultura, manifestada más por ellos que por las mujeres. Así también, los hombres adultos y adultos mayores muestran más arraigo a sus costumbres por lo que no se percatan de la necesidad de cambiar sus prácticas y comportamientos respecto a las relaciones de género.

[576] *Ob. cit.*
[577] *Ob. cit.*

Por otro lado, se observa que la cercanía de las comunidades al municipio de Cuetzalan ha influido en los cambios y transiciones de los hombres y de las comunidades, notándose que a mayor distancia, menos o lentos son los cambios, por ejemplo, las costumbres y tradiciones son más arraigadas.

En cuanto a la organización de las mujeres, el que los hombres adultos acepten y sean accesibles a que las mujeres trabajen es más aparente que real, pues, las mujeres siguen dependiendo de la "autorización y/o permiso" por parte de su pareja, primero para poder integrarse o contratarse; segundo, para desempeñarlo, como el salir fuera de la casa, de la comunidad o de la región; tampoco se ha traducido en la disminución de las cargas del trabajo reproductivo sino todo lo contrario; los hombres no se han involucrado de manera cotidiana a las actividades reproductivas del hogar; se subestima el apoyo y el trabajo de las mujeres, al concebirlo sólo como un complemento; y por último, éstos cambios son producto más por la crisis agrícola y económica que ha afectado la capacidad de sobrevivencia de las familias campesinas e indígenas, que por una conciencia de equidad de género y por el reconocimiento de las mujeres como sujetos sociales. Pese a ello, las mujeres han favorecido e impulsado cambios en las relaciones al interior de sus grupos domésticos, como respuesta de su capacitación y participación en la organización y a su fortalecimiento. Lo cual se puede apreciar principalmente en las familias "Un nuevo modelo", "De la igualdad" y la de "Mujeres Proveedoras".

En sí, los procesos organizativos, de formación y acción política de las mujeres han incidido no sólo en su desarrollo, fortaleciéndolas, explotándoles capacidades, aumentándoles su autoestima sino también han contribuido concientizándolas de su identidad de género, de clase y de etnia; y de sus derechos, de tal modo que están construyendo nuevas identidades colectivas, producto de sus cambios en los sistemas de género. Razones por lo que ellas prefieren trabajar como colectivo, sin hombres, asociando fundamentalmente a las relaciones de poder que ejercen sobre ellas.

Respecto a la organización de las mujeres, los cambios en su condición femenina son reconocidos de manera favorable por los hombres, principalmente los

que forman parte de sus relaciones cercanas, las admiran, las señalan como inteligentes, responsables, trabajadoras y fuertes; lo cual han logrado que ellos asuman una posición más comprensible y accesible, de mayor confianza y menos crítica. No ha así, con las mujeres que no son de la organización o sobretodo por las mujeres adultas de la primera generación, como las suegras, pues son quienes más las critican. Sin embargo, aún el estereotipo de las mujeres en la cultura nahuatl corresponde a un modelo tradicional, que poco a poco se esta transformado y aceptando.

Así también, la función tradicional o mandato social de los hombres como únicos proveedores de las familias se ha modificado por la organización de las mujeres y como uno de los efectos de la globalización, la transformación de la familia, entre otras causas, por las necesidades de sobrevivencia.

En definitiva, las mujeres han asumido una actitud crítica desarrollada gracias a su experiencia, capacitación y participación en la organización; además, por su influencia se puede afirmar que los hombres han estado cediendo, cambiando a otras formas de socialización y, en menor medida cuestionando su masculinidad. Precisamente, uno de los ejes de la democracia de género está en modificar las relaciones entre los hombres y las mujeres en la vida cotidiana, en los ámbitos públicos y privados, desde la pareja y la familia hasta el régimen político (Lagarde, 1997)[578].

De acuerdo a los hallazgos se confirma la hipótesis de que las identidades masculinas nahuas se están redefiniendo como respuesta primero, por los cambios sociales y económicos que prevalecen no sólo en la región de Cuetzalan, sino a escala nacional, por los efectos del proceso de la globalización y parte por la migración. De manera que las generaciones adultas están cediendo y las jóvenes compartiendo y adaptándose, ambas cambiando algunos de sus roles tradicionales, formas de relacionarse, espacios asignados solo para los hombres, etc.; segundo, que

[578] *Ob. cit.*

efectivamente la influencia de las mujeres en sus relaciones cercanas ha trascendido en una nueva mirada de ser hombres y por lo tanto, también de ser mujeres. Esto no esta exento de conflictos y resistencias principalmente por las generaciones adultas como se pudo apreciar en los hallazgos. Los indicios de estos cambios en las identidades, seguro, así como se ha observado con la organización de las mujeres un avance en su desarrollo personal y colectivo, por supuesto que beneficiaran no sólo el proceso de desarrollo de los hombres sino también el de sus comunidades y el de la región.

Respecto a la metodología requerida por CAMI y CADEM, si bien no la propongo como tal, sí los hallazgos dan luz para plantearla y retomarlos para un nuevo proyecto como producto de esta investigación. De hecho, en este año se realizó un primer taller sobre formación y sensibilización para facilitadores en relación a la masculinidad y en cual participé como coordinadora y facilitadora. La metodología de principio pretende generar un espacio de reflexión colectiva con investigación acción-participativa, con fundamentos de la Educación Popular y desde una Perspectiva de Equidad de Género sobre las masculinidades existentes, que favorezca principalmente la comunicación y participación de los hombres, ya que son ellos los que muestran más resistencias a cuestionar su masculinidad; contar con el apoyo de dinámicas acordes a su cultura e identidad, de ahí la importancia por un lado, de conocer la cultura náhuatl de la sierra norte de Puebla y, por otro lado, formar un equipo de facilitadores del propio grupo indígena para superar los obstáculos culturales y el idioma, además, de generar un ambiente de mayor confianza.

Sí prevale en la sociedad náhuatl la creencia tradicional que las mujeres son las únicas responsables de portar y transmitir la cultura, entre otras razones, es relevante involucrar a las mujeres en el análisis y reflexión de las identidades masculinas, de manera paralela y separada de los grupos de los hombres.

Es importante subrayar que a pesar de la diversidad de las condiciones masculinas, existen al mismo tiempo semejanzas entre los hombres que comparten

ciertas experiencias socioculturales e históricas, por ello realizamos "generalizaciones sociológicas", es decir, prevalecen muchas variaciones, que no sólo demuestran que son solamente individuos, por eso, la construcción de la masculinidad varía (Gutmann, 1998 en Pérez, 2004)[579].

Enfatizo que para el estudio y análisis de la deconstrucción de las identidades masculinas es importante situarlas en cada época histórica y en cada uno de sus contextos, como en este caso, el mexicano, muy peculiar por su gran diversidad cultural y étnica.

Para finalizar, subrayo algunos puntos que estimo convenientes retomarlos en este apartado: primero, indicar que por suerte y gracias al apoyo de CADEM y a los estudios precedentes que he realizado en el municipio, la investigación la desarrollé sin problemas, como se dice en la jerga académica, no tuve "porteros"; segundo, que como investigadora del género femenino, me sentí limitada para tratar ciertos temas que no los acostumbran hablar en esta cultura, uno de ellos fue la sexualidad, sí con mayor apertura por parte de los jóvenes y las mujeres, lo real es que mi propio sexo marcó una diferencia para que se contestara o no y generara miradas intimidatorias y suspicaces, como mencionan Vázquez y Zapata (2000)[580], que el sexo y la apariencia de la persona que hace la entrevista marca una diferencia, es decir, tanto hombres como mujeres reaccionan o responden de manera distinta de acuerdo al aspecto de la investigadora o investigador; tercero, un obstáculo fue el idioma, pese que me proporcionaron apoyo para su traducción, las entrevistas, en algunos casos no fueron muy fluidas y comprendidas. Por cierto, respecto al idioma o lengua, observé durante el trabajo de campo que los y las nahuas suelen hablar en plural, por ejemplo, "estamos", "somos", difícilmente hablan en primera persona, esto quizá por su identificación a su colectivo, a su cosmovisión y a su subjetividad; cuarto, respecto a

[579] Pérez, Elia., (2004). "Hacia una construcción teórica de la identidad masculina". Ensayo presentado para el curso *Valores, símbolos y representaciones de género. Una perspectiva desde la antropología social y la teoría feminista.* Dpto. de Antropología Social. Facultad de Ciencias Políticas y Sociales. Universidad Complutense de Madrid. Madrid, España. [Sin publicar].

[580] *Ob. cit.*

los testimonios femeninos, estimo contestaron con cierta tendencia y sesgo, por la experiencia y demanda que han tenido para ser entrevistadas; y, quinta: una preocupación durante el análisis e interpretación de los hallazgos fue tratar de no caer en tipologías o en la descripción de una lista establecida de características y atributos de los hombres o de su definición en grupos específicos, como lo señala y crítica Ana Amuchástegui; sin embargo, creo que según los resultados la tendencia fue precisamente ésta, no tengo la lucidez para analizarlo en este momento y tampoco supe y tuve la claridad para hacerlo diferente; lo cierto es que configuran el modelo dominante de la masculinidad.

Acrónimos

AA	Alcohólicos Anónimos
AHIGE	Asociación de Hombres por la Igualdad de Género
AIPIN	Agencia Internacional de Prensa Indígena
AMAC	Asociación Masculina de Atención y Capacitación. A.C.
BAC	Biblioteca de Autores del Centro de Investigación de la Revista Nuevos Mundo Mundos Nuevos
CADEM	Centro de Asesoría y Desarrollo entre Mujeres, A.C.
CAMI	Casa de la Mujer Indígena de Cuetzalan
CARTT	Cooperativa Agropecuaria Regional "Tosepan Titataniske"
CDH	Comisión de Derechos Humanos
CDI	Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas
CEICADAR	Centro de Enseñanza, Investigación y Capacitación para el Desarrollo Agrícola Regional
CEIICH	Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades
CIPAF	Centro de Investigación para la Acción Femenina
CLALI	Consejo Latinoamericano de Apoyo a las Luchas Indígenas
CNC	Confederación Nacional Campesina
CONACYT	Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología
CONACULTA	Consejo Nacional para la Cultura y las Artes
CONAPO	Consejo Nacional de Población
CORIAC	Colectivo de Hombres por Relaciones Igualitarias
DEA	Diplomado de Estudios Avanzados

D.F.	Distrito Federal
DIF	Sistema Estatal para el Desarrollo Integral de la Familia
ENAH	Escuela Nacional de Antropología e Historia
ENDIREH	Encuesta Nacional sobre la Dinámica de las Relaciones en los Hogares
FAAEE	Federación de Asociaciones de Antropología del Estado Español
FLACSO	Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales
GED	Género en el Desarrollo
GIM	Grupo Iniciativa Mujer
GIMTRAP	Grupo Interdisciplinario sobre Mujer, Trabajo y Pobreza, A.C.
ICFES	Instituto Colombiano para el Fomento de la Educación Superior
INAH	Instituto Nacional de Antropología e Historia
INAFED	Instituto Nacional para el Federalismo y el Desarrollo Municipal
INDESOL	Instituto Nacional de Desarrollo Social
INEA	Instituto Nacional para la Educación de los Adultos
INEGI	Instituto Nacional de Información, Estadística y Geografía
INI	Instituto Nacional Indigenista
INMUJERES	Instituto Nacional de las Mujeres
IPM	Instituto Poblano de la Mujer
MIMEO	Copia
OMS	Organización Mundial de la Salud
OPS	Organización Panamericana de la Salud
PHRV	Programa de Hombres Renunciando a su Violencia
PND	Plan Nacional de Desarrollo

PNUD	Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo
PRI	Partido Revolucionario Institucional
PUEG	Programa Universitario de Estudios de Género
SRE	Secretaría de Relaciones
SEDESOL	Secretaria de Desarrollo Social
SEP	Secretaría de Educación Pública
SIZA	Sistema Regional de Investigación Ignacio Zaragoza
SSS	Sociedad de Solidaridad Social
UACH	Universidad Autónoma de Chapingo
UAM	Universidad Autónoma Metropolitana
UCM	Universidad Complutense de Madrid
UNAM	Universidad Nacional Autónoma de México
UNESCO	Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization)
UNFPA	Fondo de Población de las Naciones Unidas (United Nations Population Fund)
UNIFEM	Fondo de Desarrollo de las Naciones Unidas para la Mujer

Bibliografía General

ACEVES, Jorge E., (1998).
"La historia oral y de vida: del recurso técnico a la experiencia de investigación", en Jesús Galindo Cáceres (coord.), *Técnicas de investigación en sociedad, cultura y comunicación*. Ed. Pearson. México. pp. 207-276.

AGUILERA, Adriana., (2007).
El duelo en la tercera edad. Sociedad psicoanalítica de México, A.C. Parque México, Sociedad Componente de la IPA [En línea: 2007-07-17] http://www.spm.org.mx/index.php?mod=spot&id=19 [Consulta: enero, 2008].

ALBERTI, Pilar, 1997.
"La identidad de género y etnia como base de las estrategias de adaptación de las mujeres indígenas". en: Alberti, Pilar y Emma Zapata (coords.), *Desarrollo Rural y Género. Estrategias de sobrevivencia de mujeres campesinas e indígenas ante la crisis económica.* Colección Desarrollo Rural y Género. Colegio de Postgraduados en Ciencias Agrícolas, México.

_____., (1994).
La Identidad de Género en Tres Generaciones de Mujeres Indígenas. Tesis. Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH) División de Postgrado. Maestría en Antropología Social. México, D.F.

ALSINA, Cristina y Laura Borrás., (2000).
"Masculinidad y violencia", en Marta Segarra y Ángeles Carabí (eds.), *Nuevas Masculinidades.* 1ª. Edición. Icaria Editorial, S.A. Barcelona, España. pp. 83-101.

AMORÓS, Celia., (1997).
"Por un sujeto verosímil", en *Tiempo de feminismo. Sobre feminismo, proyecto ilustrado y postmodernidad*. Madrid, Cátedra, Madrid, España. pp. 2-56.

AMUCHÁSTEGUI, Ana., (2006).
"¿Masculinidad(es)?: los riesgos de una categoría en construcción, en Gloria Careaga y Salvador Cruz (coords.), *Debates sobre masculinidades. Poder, desarrollo, políticas públicas y ciudadanía.* PUEG/ UNAM. 1ª. Edición. México, D.F. pp. 159-181.

ARIEL DE VIDAS, Anath., (2007).
<<La identidad étnica no corresponde necesariamente a la reivindicación indígena. Expresiones identitarias de los teenek y nahuas en la Huasteca veracruzana>>, *Nuevo Mundo Mundos Nuevos,* BAC, mis en ligne le 1 février 2007, référence du 17 août 2007, disponible sur: [En línea]: http://nuevomundo.revues.org/document3344.html. [Consulta: agosto 17, 2007].

ARIZPE, Lourdes., (1973).
Parentesco y economía en una sociedad nahua. Instituto Nacional Indigenista (INI). Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (CONACULTA). 1a. Edición. México.

ASOCIACIÓN MUNDIAL DE MUJERES PERIODISTAS Y ESCRITORAS., (2002).
Mitos, leyendas y tradición de Puebla. Capítulo Puebla. Universidad Madero. Puebla, Pue. 1ª. Edición. pp. 76-88.

ASTURIAS, Laura., (1997).
Construcción de la masculinidad y relaciones de género. (1ª. Parte). Foro "Mujeres en Lucha por la Igualdad de Derechos y la Justicia Social" Celebrado en

Guatemala,. Marzo p. 10, en *Asociación de Hombres por la Igualdad de Género* (AHIGE). http://www.ahige.org/lista_arti.php [Consultado: 2007].

ÁVILA, Alejandro y García de la Hoz, Antonio., (1995).
De las concepciones del grupo terapéutico a sus aplicaciones psicosociales, en Juan Manuel y Juan Gutiérrez (coords.), *Métodos y técnicas cualitativas de Investigación en Ciencias Sociales,* Delgado, 1ª. Reimpresión. Editorial Síntesis, S.A. Madrid, España. pp. 317-357.

BADINTER, Elisabeth., (1993).
XY. La Identidad Masculina. Editorial Alianza. Madrid, España. p.

BÁEZ, Lourdes., (2006).
Regiones Indias. AIPIN Seminario. Consulta web: [En línea]: http://www.aipin_seminario@yahoo.es. Marzo 27 [Consulta, 2008].

_____., (2004).
Nahuas de la Sierra Norte de Puebla. Pueblos indígenas del México contemporáneo. Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CNDI) y Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD). 1ª. Edición. México, pp. 5- 40.

BONFIL, Guillermo., (1991).
"Las culturas Indias como proyecto civilizatorio", en Arturo Warman y Arturo Argueta (coords), *Nuevos enfoques para el estudio de las etnias indígenas en México.* 1ª. Edición. CEIICH. UNAM y Miguel Ángel Porrúa Grupo Editorial. México, D.F. pp. 121-192.

BONFIL, Guillermo., (1990) [1987].
México Profundo. Una civilización negada. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Editorial Grijalbo, S.A. México, D.F. p. 250.

BONINO, Luis., (2000).
"Varones, género y salud mental: deconstruyendo la <<normalidad>> masculina", en Marta Segarra y Ángeles Carabí (eds.), *Nuevas Masculinidades*, 1ª. Edición. Icaria Editorial, S.A. Barcelona, España. pp. 41-64.

BOURDIEU, Pierre., (2000).
La dominación masculina. (Traducción de Joaquín Jordá). 2ª. Edición. Ed. Anagrama, S.A. Barcelona, España. p. 159.

BOURGOIS, Philippe., (1995).
In Search of Respect: Selling Crack, in El Barrio, Cambridge University Press, Cambridge.

BRAMBILA, Alfredo., (2005).
Curso Taller "Métodos cualitativos de Investigación", Área Innovación e Investigación Educativa. Universidad Autónoma de Tlaxcala. p. 32.

BRANCATO, Sabrina., (2000).
"Masculinidad y etnicidad: las representaciones racistas y el mito del violador negro", en Marta Segarra y Ángeles Carabí (eds.), *Nuevas Masculinidades*, 1ª. Edición. Icaria Editorial, S.A. Barcelona, España. pp. 103-120.

BRANDES, Stanley., (1991) [1980].
Metáforas de la masculinidad: sexo y estatus en el folklore andaluz [Versión castellano de Antonio J. Desmonts] Ed. Taurus Madrid, España.

BRODA, Johanna y Jorge Félix B. (coords.)., (2001).

Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes y Fondo de Cultura Económica. 1ª. Edición. México. pp. 335-389.

BURIN, Mabel., (2003).
"La construcción de la subjetividad masculina", en Carlos Lomas (comp.), *¿Todos los hombres son iguales? Identidades masculinas y cambios sociales.* 1ª. Edición. Ediciones Paidós Ibérica, S.A. Barcelona, España. pp. 83-104.

CADEM (Centro de Asesoría y Desarrollo entre Mujeres) e Instituto Nacional de Desarrollo Social (INDESOL)., (s/a).
Grupos de reflexión sobre la violencia doméstica en comunidades Indígenas, Un camino para el autocuidado y la sanación. p. 38.

CADEM (Centro de Asesoría y Desarrollo entre Mujeres) e Instituto Nacional de Desarrollo Social (INDESOL)., (2005).
Las mujeres indígenas de Cuetzalan, Puebla. Caracterización general de violencia contra las mujeres del Albergue. Albergue para Mujeres Indígenas Griselda T. Tirado Evangelio. p.42.

CALLIRGOS, Juan C., (2003).
"Sobre héroes y batallas. Los caminos de la identidad masculina", en Carlos Lomas (comp.), *¿Todos los hombres son iguales? Identidades masculinas y cambios sociales.* Ed. Paidós Ibérica, S.A. Barcelona, España. pp. 55-82.

CALLIRGOS, Juan C., (2003b).
"El otoño del patriarca", en Carlos Lomas (comp.), *¿Todos los hombres son iguales? Identidades masculinas y cambios sociales.* Ed. Paidós Ibérica, S.A. Barcelona, España. pp. 213-220.

CANCLINI, Nestór., (2004)
Diferentes, desiguales y desconectados. Mapas de la interculturalidad. 1ª. Edición. Editorial Gedisa, S.A. Barcelona, España. p. 223.

CARABÍ, Ángeles., (2000).
"Construyendo nuevas masculinidades: una introducción", en Marta Segarra y Ángeles Carabí (eds.), *Nuevas Masculinidades*. 1ª. Edición. Icaria Editorial, S.A. Barcelona, España. pp. 15-27.

CARRIER, Joseph., (1995).
De los Otros: Intimacy and Homosexuality Among Mexican Men, Nueva York: Columbia University Press.

CASTAÑEDA, Marina., (2002).
El machismo invisible, 1ª. Edición. Ed. Grijalbo, S.A. de C.V. México, D.F. p. 318.

CAZÉS, Daniel., (2007).
Obras Feministas de Francois Poulain de la Barre (1647-1723). Tomo I. Estudio Preliminar. Con la colaboración de Ma. Haydeé García Bravo, Universidad Nacional Autónoma de México. CEIICH. Iª. Edición. México, D.F. pp. 9-50.

_____., (2000).
La perspectiva de género. Guía pata diseñar, poner en marcha, dar seguimiento y evaluar proyectos de investigación y acciones públicas y civiles. Consejo Nacional de Población (CONAPO). 1ª. Reimpresión . México, D.F. p. 205.

_____., (1996).
"Reflexiones para el desarrollo de una metodología de género en los estudios de hombres". p. 11.

_____., (1994).

"La dimensión social del género: posibilidades de vida para mujeres y hombres en el patriarcado", en *Antología de la Sexualidad Humana*. Tomo I. 1ª. Edición. Ed. Miguel Ángel Porrúa y Consejo Nacional de Población. México, D.F. pp. 335-387.

_____., (s/a).

¿Y los hombres qué? [En línea]: http://www.edhdf.or.mx/index.php?id=-dfefeb03hom, p.16. [Consulta abril, 2009].

CDH-PUEBLA. Comisión de Derechos Humanos del Estado de Puebla., (2004).

Manual "Derechos de los pueblos y comunidades indígenas del Estado de Puebla". X Aniversario 1993-2003. 1ª. Edición. p. 68.

CHODOROW, Nancy., (1984).

El Ejercicio de la maternidad. Gedisa. Barcelona, España.

COHEN, Lawrence., (1995).

"Holi in Banaras and the Mahaland of Modernity", in *Gay Lesbian* Q., 2:399-424.

CONFERENCIA Mundial sobre las Políticas Culturales (MUNDIA CULT, México. 1982);

De la Comisión Mundial de la Cultura y Desarrollo (Nuestra Diversidad Creativa, 1995) y de la Conferencia Intergubernamental sobre Políticas Culturales para el Desarrollo (Estocolmo, 1998). p. 4.

CONNELL, Robert., (2006).

"Desarrollo, globalización y masculinidades", en Gloria Careaga y Salvador Cruz (coords.), *Debates sobre masculinidades. Poder, desarrollo, políticas públicas y ciudadanía.* PUEG/ UNAM. 1ª. Edición. México, D.F. 185-210.

_____., (2003).

"La organización social de la masculinidad", en Carlos Lomas (comp.), *¿Todos los hombres son iguales? Identidades masculinas y cambios sociales*, Barcelona, España/Ediciones Paidós Ibérica, S.A. pp. 31-53.

_____., (2003b).

Masculinidades. Universidad Nacional Autónoma de México. Programa Universitario de Estudios de Género. 1ª. Edición en español. México, D.F. p. 355.

_____., (1998).

"El imperialismo y el cuerpo de los hombres", en Teresa Valdés y José Olavarría (eds.), *Masculinidades y equidad de género en América Latina*. FLACSO-Chile y UNFPA (Fondo de Población de Naciones Unidas). pp. 76-89.

_____., (1997).

"La organización social de la masculinidad", en Teresa Valdés y José Olavarría (eds.), *Masculinidad/es. Poder y Crisis.* Ediciones de las Mujeres, Núm. 24. Isis Internacional. FLACSO, Chile. Santiago de Chile. pp. 31-48.

CONVENCIÓN Interamericana para Prevenir, Sancionar y Erradicar la Violencia contra la Mujer., (1994).

"Convención de Belém do Pará". Hecha el 9 de junio de 1994, Brasil. [Publicación Digital en]: http://www.consorcio.org.mx/instrumentos/OEA/belemdopara.pdf. p. 7. [Consulta: enero, 2008].

CUETZALAN.

Sitio oficial del H. Ayuntamiento de Cuetzalan, Puebla 2008-2011. [En línea]: http://www.cuetzalan.gob.mx/cuetzalan/ [Consulta: septiembre, 2008].

DÁVILA, Oscar., (2004).

Adolescencia y Juventud: de las nociones a los abordajes. *Ultima década.* [online]. dic. 2004, Vol.12, no.21 [citado 24 Enero 2008], p.83-104. [En línea, disponible en

la World Wide Web[: <http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=-S0718-22362004000200004&lng=es&nrm-=iso>. ISSN 0718-2236 [Consulta: enero, 2008].

DECLARACIÓN sobre la eliminación de la violencia contra la mujer.
[En línea]: http://gmexico.colmex.mx/textos/10_declaracion_elim_vio_muj.pdf [Consulta: diciembre, 2007].

DE KEIJZER, Benno., (2006).
"Hasta donde el cuerpo aguante: Género, Cuerpo y Salud Masculina", en *La Manzana. Revista internacional de estudios sobre masculinidades*. Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Vol. 1, Num. 1. Enero-mayo. Puebla, Pue., México. pp. 59-89.

DE LA FUENTE, Nuria., (2005).
Estudio crítico de las masculinidades desde la perspectiva feminista: aproximación al movimiento de hombres en el estado español. La experiencia en Guatemala. Universidad Complutense de Madrid. Facultad de Ciencias Políticas y Sociología. Diplomado de Estudios Avanzados (DEA). p. 89.

DELANEY, Carol., (1991).
The Seed and the Soil: Gender and Cosmology in Turkish Village Society, University of California Press. Berkeley, California. p. 343.

DE LAURETIS, Teresa., (1991) [1986].
"La tecnología del género" en Carmen Ramos (comp.), *El Género en Perspectiva. De la dominación universal a la representación múltiple. UAM,* Unidad Iztapalapa. México, D.F. pp. 231-278.

DEL VAL, José (coord.)., (2004).
México. Identidad y Nación. Colección la Pluralidad Cultural en México, núm. 6. UNAM, México, D.F. p. 310.

DEL VALLE, Teresa (coord.) *et. al.*, (2002).
Modelos Emergentes en los sistemas y las relaciones de género. Editorial Narcea, S.A. de Ediciones. Madrid, España. p. 239.

_____., (2002b).
Ponencia inédita presentada al IX Congrés d' Antropología FAAEE: Barcelona, España. p. 20

DÍAZ, Héctor., (1991).
Autonomía Regional. La autodeterminación de los pueblos Indios. 1ª. Edición. Siglo veintiuno editores, S. A. en coedición con el Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Humanidades. UNAM. México, D.F. p. 248.

DÍAZ, Paola., (1995).
Antropología y los estudios de la mujer. Fundación de Vida Rural. Dolores Valdés de Covarrubias de la Universidad Católica de Chile. p. 31. El Universal. 2006. Nota periodística del periódico El Universal. En: AIPIN Seminario. [En línea]: http://www.aipin_seminario@yahoo.es [Consulta: mayo, 2006].

DÍAZ-ROMERO., Pamela., (2004).
"Modernidad, modernización y modernismo", en: *Seminario El nuevo contrato social para las mujeres en Chile: balance y perspectivas*. Grupo Iniciativa Mujer (GIM) y UNFPA. Chile. pp. 33-51.

DÍAZ, Rufino., (2003).
"Identidades de género y crisis de masculinidades en comunidades rurales de Michoacán, Puebla y Tlaxcala", en Beatriz Martínez C. y Rufino Díaz C. (coords.),

Mujeres rurales, género, trabajo y transformaciones sociales. Colegio de Postgraduados. Campus Puebla, (SIZA-CONACYT) e Instituto Poblano de la Mujer (IPM). 1ª. Edición, pp. 117-158.

DÍEZ, Carmen., (1996)
"Deporte y construcción de las relaciones de género", en Gazeta de Antropología, No. 12, pp. 91-100.

DIO BLEICHMAR, Emilce., (1990).
"Psicoanalisis y feminismo: aportes para una comprensión de la feminidad", en Ma. Jiménez, *Revista Tramas, subjetividad y procesos sociales*. Entrevista a la Dra. Emilce Dio Bleicmar realizada en Madrid. Núm. 2, Universidad Autonoma Metropolitana-Xochimilco, México. 103-115.

_____., (1989).
"Género y sexo: su diferenciación y lugar en el complejo de Edipo", en *Feminismo espontáneo de la histeria. Estudios de los trastornos de la feminidad.* 1ª. Edición Mexicana. Distribuciones Fontamara, S.A. México. pp. 37-59.

DUNDES, Allan., (1976).
"A Psychoanalytic Study of the Bullroarer", in *Man* (NS), 11: 220-238.

DURAND, Carlos., (1994).
Derechos indios en México… derechos pendientes. UACh, Texcoco, Edo. De México . 1ª. Edición. México. p. 355.

EL UNIVERSAL. 2006.
Nota periodística del periódico El Universal. En: AIPIN Seminario. [En línea]: http://www.aipin_seminario@yahoo.es [Consulta: 2006].

ENCINAS, Jaime E., (1997).
El anciano y la familia. Depto. de Salud Pública. Fac. de Medicina. UNAM. [En línea]: http://www.facmed.unam.mx/deptos/salud/familia.htm. [Consulta: enero. 2008].

ESPINOZA, Ma. Gisela., (2006).
Cuatro vertientes del feminismo en México. Diversidad de rutas y cruce de caminos. Tesis de grado de Doctora en Antropología. ENAH y SEP. México, D.F. p. 387.

ESTEBAN, Mari Luz., (2000).
"Promoción social y exhibición del cuerpo", en Teresa del Valle (edt.), *Perspectivas feministas desde la antropología social*. Ariel Antropología. pp. 205-241.

FERNÁNDEZ, Anna., (1998).
Estudios sobre las mujeres, el género y el feminismo. Nueva Antropología, Vol. XVI, núm. 54. Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), El Colegio de México, A.C. Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, Plaza & Valdés Editores. pp. 79-95.

FLORESCANO, Enrique., (1999) [1997].
Etnia, Estado y Nación. Ensayo sobre las identidades colectivas en México. 1ª. Edición Nuevo Siglo Aguilar. México, D.F. p. 512

FRÍAS, Héctor., (2006).
Taller de sensibilización en torno a la masculinidad y acciones afirmativas. Instituto Nacional de las Mujeres. México, D.F. pp. 26.

FULLER, Norma., (1998).

"La constitución social de la identidad de género entre varones urbanos del Perú", en Teresa Valdés y José Olivarria (eds.), *Masculinidades y equidad de género en América Latina*. FLACSO-Chile y UNFPA. pp. 56-68.

_____., (1997).
"La identidad de género", en *Identidades Masculinas*. Pontificia Universidad Católica del Perú. Lima, Perú. p. 17.

GARAIZABAL, Cristina., (2003).
"Masculinidades y feminismos", *en* José Ma. Valcuende del Río y Juan Blanco López (edits.), *Hombres. La construcción cultural de las masculinidades*.. Serie Arcoiris, Talasa Ediciones, S.C. Madrid, España. pp. 187-203.

GALL, Olivia., (2003).
"Racismo y sexismo en la historia y el presente de México", en *Revista México Indígena*. Nueva Época, Vol. 2, núm. 5, septiembre. Publicación trimestral de la Comisión Nacional para el desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI). México. Gobierno de la República, p. 15-22.

_____., (2004)
Identidad, exclusión y racismo: reflexiones teóricas y sobre México. Instituto de Investigaciones Sociales. Revista Mexicana de Sociología, Año 66, No. 2, Abril-Junio. México, D.F. pp. 221-259.

GARCÍA, Carmen., (2002).
La crisis de identidad de los géneros. p. 12. Conferencia electrónica MODEMMUJER-Mex. Mayo. [En línea]: http://www.modemmujer.com [Consulta: 2005].

GARCÍA, Fabián., (2004).
Ser hombre. Construcción de identidades masculinas en hombres jóvenes que desempeñan roles sociales en el centro de Medellín. Tesis de grado para optar al título de Trabajador Social. Universidad de Antioquia. Facultad de Ciencias Sociales y Humanas, Departamento de Trabajo Social. Medellín, Colombia. p. 135.

GARCÍA, Fernando., (1995).
"Análisis del sentido de la acción: el trasfondo de la intencionalidad", en Juan Manuel Delgado y Juan Gutiérrez, *Métodos y técnicas cualitativas de investigación en ciencias sociales*. 1ª. Reimpresión. Editorial Síntesis, S.A, Madrid, España. pp. 493-527.

GARCÍA, José L., (2000).
"Informar y narrar: el análisis de los discursos en las investigaciones de campo", en *Revista de Antropología Social*, Madrid, España. No. 9, 75-104.

GARCÍA, Néstór., (2004).
Diferentes, desiguales y desconectados. Mapas de la interculturalidad. Ed. Gedisa, S.A., Barcelona, España. p. 223.

GIDDENS, Anthony et al., (2001).
La teoría social, hoy. 1ª. Edición. Alianza Editorial, S.A. Madrid, España. p. 544.

GILMORE, David., (1994) [1982].
Hacerse hombre. Concepciones culturales de la masculinidad. 1ª. Edición. Ediciones Piadós Ibérica, S.A. Barcelona, España, p. 249.

GLEIZER, Marcela., (1997).
Identidad, subjetividad y sentido en las sociedades complejas. Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales y Juan Pablos Editor, S.A. p.186.

GODELIER, Maurice., (1986).

La producción de los grandes hombres. Poder y dominación masculina entre los Baruya de Nueva Guinea. Ediciones Akal, S.A. Madrid, España. p. 288.

GOMÁRIZ, Enrique., (2003).
"Los hombres: ¿dispuestos a cambiar? ¿No tienen más remedio? ¿Podrán frenar el cambio?", en Ángela Meentzen y Enrique Gomáriz (comps.), *Democracia en género, una respuesta inclusiva,* Fundación Heinrich B. Contribuciones desde América Latina y Europa, No. 18. El Salvados, Centro América. pp. 116-121.

GONZÁLEZ, Soledad., (1998).
Los silencios de la salud reproductiva, violencia, sexualidad y derechos reproductivos. Asociación Mexicana de Población y la Fundación John D. y Catherine T. Mac Arthur. México. p. 393.

GONZÁLEZ, Joaquín., (1997).
Contenidos sociológicos y política indigenista en México. (1920-1980). Cuadernos de Trabajo. Instituto de Investigaciones Histórico-Sociales. Universidad Veracruzana. Jalapa, Ver. p. 45.

GREGOR, Thomas., (1985).
Anxious Pleasures: The Sexual Life of an Amazonian People, University of Chicago. Press. p. 217.

GUASCH, Óscar., (2003).
"Ancianos, guerreros, efebos y afeminados: tipos ideales de masculinidad", en José Ma. Valcuende del Río y Juan Blanco López (edits.), *Hombres. La construcción cultural de las masculinidades*, Serie Arcoiris, Tacasa Ediciones, S.C. Madrid, España. pp. 113-124.

GREENWOOD, Davydd., (2000).
"De la observación a la investigación-acción de las prácticas antropológicas", en *Revista de Antropología Social*, Madrid, España. No. 9, 27-49.

GUTMANN, Matthew., (1998).
"Traficando con hombres: la antropología de la masculinidad", en *La Ventana, Revista de Estudios de Género*, No. 8. Universidad de Guadalajara, México. pp. 47-85.

_____., (1997).
"Machos que no tienen ni madre: la paternidad y la masculinidad en la ciudad de México". [Versión española de Pastora Rodríguez A], en *La ventana, Revista de Estudios de Género*, No. 6, pp. 118-163.

_____., (1996).
The Meanings of Macho: Being a Man in Mexico City, University of California Press, Berkeley.

HAMMERSLEY, Martyn y Atkinson, Paul., (1994) [1983].
Etnografía. Métodos de investigación. 2ª. Edición, Paidós Ibérica, S.A. Barcelona, España. p. 344.

HARTOG, Guitté., (2006).
"De las ciencias del hombre a los estudios sobre masculinidades, un camino sinuoso", en *La Manzana. Revista Internacional de Estudios sobre Masculinidades.* Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Vol. 1, núm. 1, Enero-mayo. Puebla, México. pp. 11-19.

HARRIS, Marvin., (1990).
Antropología cultural. 1ª. Edición en <El Libro de Bolsillo>. Ed. Alianza Editorial, S.A. Madrid, España. pp. 410-450.

HERDT, Gilbert., (1994) [1981].
"Preface to the 1994 Edition", en *Guardians of the Flutes: Idioms of Masculinity*, Chicago, University of Chicago Press, pp. xi-xvi.

HERNÁNDEZ, Aída., (2001)
Entre el etnocentrismo feminista y el esencialismo étnico. Las mujeres indígenas y sus demandas de género. Publicado en *Debate Feminista* Año 12, Vol. 24 Octubre, p. 28 [En línea]: http://www.ciesas.edu.mx/proyectos/pagina/t/aida-/aidapublicaciones2.pdf [Consulta: septiembre, 2008].

HERNÁNDEZ, Isabel., (1998).
"Identidades Étnicas Subordinadas e Identidades Masculinas Hegemónicas". Ponencia presentada en la *Conferencia Regional La Equidad de Género en América Latina y el Caribe: desafíos desde las identidades masculinas*, Santiago de Chile, 8 - 10 de junio.

HERZFELD, Michael., (1987).
"As in Your Own House: Hospitality, Ethnography, and the Stereotype of Mediterranean Society", In David D. Gilmore (ed.), *Honor and Shame and the Unity of the Mediterranean*. Washington, D.C.: American Anthropological Society. pp. 75-89.

HERZFELD, Michael., (1985).
The Poetics of Manhood: Contest and Identity in a Cretan Mountain Village, Princeton University, Press. Princeton, New Jersey. p. 301.

HEWLETT, Barry., (1991).
Intimate Fathers: The Nature and Context of Aka Pygmy Paternal Infant Care, University of Michigan Press, Ann Arbor.

HOSPITALES INTEGRALES CON MEDICINA TRADICIONAL., (s/a).
Curanderos. Plan Puebla-Panamá Coordinación de Hospitales Integrales con Medicina Tradicional. Secretaría de Salud y Gobierno del estado de Puebla, México (Folleto).

HOSPITALES INTEGRALES CON MEDICINA TRADICIONAL., (S/A).
Parteras. Plan Puebla-Panamá. Coordinación de Hospitales Integrales con Medicina Tradicional. Secretaría de Salud y Gobierno del estado de Puebla, México (Folleto).

HUERTA, Fernando., (2007).
"El proceso de socialización e internalización de la violencia de género entre hombres del municipio de Cuetzalan, Puebla", en Roberto Garda y Fernando Huerta (coords.), *Estudios sobre la Violencia Masculina.* 1ª. Edición. Hombres por la Equidad, A.C. e Instituto Nacional de Desarrollo Social (INDESOL). pp. 145-185.

_____., (1999).
El juego del hombre, deporte y masculinidad entre obreros. Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Plaza & Valdés Editores, 1ª. Edición. México.

INAFED, 2005.
Enciclopedia de los Municipios de México Puebla. Cuetzalan del Progreso, Gobierno del Estado de Puebla [En línea]: http://www.elocal.gob.mx-/work/templates/enciclo/puebla/Mpios/21043a.htm [Consulta: septiembre, 2008].

INEGI. Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática., (2007).
Panorama de violencia contra las Mujeres. Encuesta Nacional sobre la Dinámica de las Relaciones en los Hogares (ENDIREH) 2006. Aguascalientes, Ags. p. 123.

INI. Instituto Nacional Indigenista y Secretaría de Desarrollo Social (SEDESOL)., (1994).

Nahuas de la Sierra Norte de Puebla. Pueblos Indígenas de México p. 24.

INI. Instituto Nacional Indigenista., (s/f).
Las danzas de la Sierra Norte de Puebla. Monografía. Centro Coordinador Indigenista Nahua-Totonaco. p. 22.

JOCILES, Ma. Isabel., (2002).
Contexto etnográfico y uso de las técnicas de investigación de antropología social, en Isabel de la Cruz (coord.), *Introducción a la antropología para la intervención social*. Edita Tirant lo Blanch. Valencia, España. pp. 86-120.

JOCILES, Ma. Isabel., (2001).
El estudio sobre las masculinidades. Panorámica general. Gazeta de Antropología. No. 17. Universidad Complutense de Madrid, Madrid, España. pp. 17-27.

JUAN, Verónica., (2004).
Etnoalimentación. En cinco Hospitales Integrales con Medicina Tradicional del estado de Puebla. Plan Puebla-Panamá. Gobierno del Estado de Puebla y Secretaría de Salud. 1a. Edición. Puebla, México. pp. 23-24.

KAUFMAN, Michael., (1997).
"Las Experiencias contradictorias del poder entre los hombres", en Teresa Valdés y José Olavarría (eds.), *Masculinidades. Poder y crisis*, Ediciones de las Mujeres, N°. 24. ISIS Internacional. FLACSO, Chile. Santiago de Chile. pp. 63-81.

_____., (1989).
Hombres. Placer, poder y cambio. (Centro de Investigación para la Acción Femenina (CIPAF). Santo Domingo, Republica Dominicana.

KELLOGG, Susan., (2006).
"Las mujeres nahuas a través del tiempo: leyes, política y activismo", en *Expresión antropológica, Revista, 29*, 7-21.

KIMMEL, Michael., (1998).
"The (Gender) Development of (Gender) Undervelopment: the simultaneous production of hegemonic and subaltern masculinities in Europe and the United States". Ponencia presentada en la Conferencia Regional "La Equidad de Género en América Latina y el Caribe: desafíos desde las identidades masculinas". Junio 8-10, Santiago de Chile (Mimeo).

_____., (1997).
"Homofobia, temor, vergüenza y silencio en la identidad masculina", en Teresa Valdés y José Olavarría (eds.), *Masculinidades. Poder y crisis*, Ediciones de las Mujeres No. 24. ISIS Internacional. FLACSO, Chile. Santiago de Chile. pp. 49-61.

LAGARDE, Marcela., (2005).
Para mis socias de la vida. Cuadernos Inacabados. 1ª. Edición. Ed. Horas y horas. Madrid, España. p. 489.

_____., (2005b).
"Aculturación feminista", en *Género en el Estado. Estado en el género Ediciones de las mujeres* No 27, Isis Internacional. Artículo proporcionado por Modemmujer (México): modemmujer@laneta.apc.org [En linea]: http://www.telefonica.-net/web2/webbrujas/Documents/Aculturacion%20feminista%2-0por%20Marcela%20Lagarde.doc [Consulta: mayo del 2008].

_____., (2001).
Claves feministas para la autoestima de las mujeres. Cuadernos Inacabados No. 39, 2ª. Edición, Editorial Horas y horas. Madrid, España. p. 61.

_____., (1997).

Género y feminismo. Desarrollo Humano y democracia. Cuadernos Inacabados. 2ª. Edición, horas y HORAS la editorial. Madrid, España. pp. 13-38.

_____., (1994).
"La regulación social del género: el género como filtro de poder, en *Antología de la Sexualidad Humana*. Tomo I. 1ª. Edición. Ed. Miguel Ángel Porrúa y Consejo Nacional de Población. México, D.F. pp. 389-425.

_____., (1993).
Los cautiverios de las mujeres: madresposas, monjas, putas presas y locas. Coordinación Gral. de Estudios de Posgrado. Facultad de Filosofía y Letras. UNAM. 2da. Edición. pp. 302-303.

_____ y Daniel Cazés., (1981).
Proletarización de un grupo étnico mexicano: notas metodológicas. Investigación, Segunda parte, Puebla, México. pp. 161-177. [En línea]: http://148.206.53.230/revistasuam/dialectica/include/getdoc.php?id=293&article=312&mode=pdf [Consulta: mayo 18, 2009].

LAMAS, Martha., (2002).
Diferencias de sexo, género y diferencia sexual [En línea]: http://www.modemmujer.com.mx Conferencia electrónica en Modemmujer. [Consulta: 2004].

_____., (1996).
"Usos, dificultades y posibilidades de la categoría 'género'", en Martha Lamas (comp.), *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual.* Programa Universitario de Estudios de Género (PUEG)-UNAM. 1a. Edición. Ed. Miguel Ángel Porrúa. México. pp. 327-366.

_____., (1996).
"La antropología feminista y la categoría género", en Martha Lamas (comp.), *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual.* Programa Universitario de Estudios de Género (PUEG)-UNAM. 1a. Edición. Ed. Miguel Ángel Porrúa. México. pp. 97-126.

LAMPHERE, Louise., (1991) [1987].
"Feminismo y antropología", en Carmen Ramos (comp.), *El Género en Perspectiva. De la dominación universal a la representación múltiple. UAM*, Unidad Iztapalapa. México, D.F. pp. 279-314.

LEE, Richard., (1968).
"What Hunters Do for a Living, or How to Make Out on Scarce Resources", en Richard B. Lee e Irven DeVore (eds.), *Man the Hunter*, Chicago, pp. 30-48.

LEÓN, Magdalena., (1997).
"Empoderamiento en la teoría y práctica del feminismo", en Magdalena León (compiladora) *Poder y Empoderamiento de las Mujeres.* Facultad de Ciencias Humanas, TM Editores. Tercer Mundo, S.A. Santafé de Bogotá, Colombia. pp. 1-26.

LÉVI-STRAUSS, Claude., (1981) [1977].
"Prologo", en *La identidad.* Seminario Interdisciplinario. [Trad. Beatriz Dorriots]. Ediciones Petrel, S.A. Barcelona, España. p. 7.

LÉVI-STRAUSS. Claude., (1969) [1949].
Las estructuras elementales del parentesco, [Trad. de Marie Therése Cevasco], Paidós, Ibérica, S.A. Barcelona, España, p. 575.

LIENDRO, Eduardo., (2003).

"El proceso de incluir a los hombres: notas para un debate.", en *Democracia en género, una respuesta inclusiva*, Angela Meentzen y Enrique Gomáriz (comp.), Fundación Heinrich B. Contribuciones desde América Latina y Europa, No. 18. El Salvados, Centro América, pp. 129-143.

LIBRO DE ESTUDIOS SOCIALES., (s/a).
8º. Grado. Editorial Santillana, pp. 65, San Salvador, El Salvador.

LINTON, Sally., (1979).
"La mujer recolectora: sesgos machistas en la antropología", en Olivia Harris y Kate (edits.), *Antropología y feminismo.*. Ed. Anagrama. pp. 35-46.

LOMAS, Carlos y Miguel Angel Arconada., (2003).
"La construcción de la masculinidad en el lenguaje y en la publicidad", en Lomas Carlos (compilador), *¿Todos los hombres son iguales? Identidades masculinas y cambios sociales*, 1ª. Edición. Ediciones Paidós Ibérica, S.A. Barcelona, España. pp. 145-201.

LOMAS, Carlos., (2003).
"Masculino, femenino y plural", en Lomas Carlos (compilador), *¿Todos los hombres son iguales? Identidades masculinas y cambios sociales*, 1ª. Edición. Ediciones Paidós Ibérica, S.A. Barcelona, España. pp. 11-27.

LOMNITZ, Larissa y Marisol Pérez Lizaur**.,** (1993).
Una familia de la élite mexicana. Parentesco, clase y cultura 1820-1980.Alianza Editorial, México. p. 313.

LÓPEZ-AUSTIN, Alfredo., (1994).
Tamoanchan y Tlalocan. Fondo de Cultura Económica. 1ª. Edición. México, D.F. p. 125.

LOZOYA, José Ángel., (1999).
¿Qué es eso de la identidad masculina? Comunicación presentada en las Jornadas sobre MUJER Y SALUD, Jerez de la Frontera [En línea]: http://edualter.org/material/masculinitat/quees.htm [Consulta: mayo 24, 2009].

LOVERA, Sara y Nellys Palomo (Coords.)., (1997).
Chiapas: La ley revolucionaria de las mujeres del EZLN. Fragmento tomado del prólogo al libro *Las Alzadas*, publicado por Comunicación e Información de la Mujer y Convergencia Socialista, en México, D.F. MIMEO, p. 2.

LUNDGREN, Rebecka., (2000).
Protocolos de investigación para el estudio de la salud sexual y reproductiva de los adolescentes varones y hombres jóvenes de América Latina. División de Promoción y Protección de la Salud Programa de Familia y Población. Organización Panamericana de la Salud (OPS). Washington. p. 38. [En línea]: http://www.paho.org/Spanish/HPP/HPF/ADOL/protocol.pdf [Consulta: marzo, 2008].

LUPO, Alessandro., (2001).
"La Cosmovisión de los nahuas de la Sierra de Puebla", en Johanna Broda y Jorge Félix B (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México.* CONACULTA. Fondo de Cultura Económica. 1ª. Edición. México. pp. 335-389.

MALINOWSKI, Bronislaw., 1975 [1929].
La vida sexual de los salvajes del noroeste de la Melanesia [versión castellano]. Ed. Morata, Madrid, España p.396.

MARQUÉS, Josep-Vicent., (1997).

"Varón y patriarcado", en Teresa Valdés y José Olavarría (eds.), *Masculinidad/es. Poder y Crisis*. Ediciones de las Mujeres N°. 24. ISIS Internacional. FLACSO, Chile. Santiago de Chile. 17-30.

MARTÍNEZ, Beatriz., (1995).
"Algunos efectos del acompañamiento a tres organizaciones de mujeres rurales en Puebla, Mex.", en Arcelia González, Cecilia Fernández y Miriam A. Nuñez (Editoras), *Estudios de género en Michoacán lo femenino y lo masculino en perspectiva.* Universidad Autónoma de Chapingo y Centro Regional Universitario Centro Occidente. 1a. Edición. Ediciones Michoacana, p. 373-383.

MARTÍNEZ, Beatriz y Mejía, Susana. 1994.
"Programa de la mujer y familia campesina (CEICADAR). Investigación social con y para las organizaciones de mujeres rurales indígenas", en: *Psicología Social Comunitaria. Revista del Área de Psicología Social Comunitaria.* Facultad de Psicología de la B. Universidad Autónoma de Puebla. Año 3, No. 3. pp. 17-34.

MARTÍNEZ, José., (s/a).
Adolescencia y sexualidad. s/a. [En línea] http://www.consultasexual.com.mx/-Documentos /adolescencia_y_sexualidad.htm. [Consulta: enero, 2008].

MEAD, Margared., (1982) [1963] [1935].
Sexo y temperamento en tres sociedades primitivas. 1ª. Edición, Ediciones Paidós Ibérica, S. A., Barcelona, España. p. 100.

MEJÍA, Susana., (2003).
"Mujer indígena y violencia. Entre esencialismos y racismos", en *Mujeres* Indígenas. *Revista México Indígena.* Nueva Época, Vol. 2, núm. 5, septiembre. Publicación trimestral de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas. México. Gobierno de la República, p. 41-48.

_____ y Aurelia Mora., (2005).
Violencia de género en zonas indígenas: la experiencia de trabajo de la Casa de la Mujer Indígena de Cuetzalan, Pue. Memoria Puebla. Reunión Internacional de Atención y Prevención de la Violencia hacia las Mujeres: un enfoque interdisciplinario. Instituto Nacional de las Mujeres (INMUJERES). 1ª. Edición. México. pp. 305-314.

MONTECINOS, Rafael., (2005).
"La masculinidad en ciernes: resistencias y conflictos en la construcción social de una presencia urgente", en Rafael Montecinos, (coord.), *Masculinidades emergentes,* Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa y Miguel Ángel Porrúa. pp. 13-47.

MOSSE, George., (1996).
The Image of Man: The Creation of Modern Masculinity, Oxford University Press, Nueva York. p. 219.

MOUNSEY, James., (1975).
Estructura de los grupos domésticos de una comunidad de habla náhuatl de Puebla. 1ª. Edición. Instituto Nacional Indigenista. México, D.F. p. 219.

MORGEN, Sandra., (1993).
"Gender and Anthropology: Introductory Essay". In: Morgen, Sandra (Edit), *Gender and Anthropology. Critical Reviews for Research and Teaching*. American Anthropological Association, Washington, D.C. pp. 1-20.

NASH, Mary., (2004).

"Transgresoras, visionarias y luchadoras. Movimientos de mujeres y propuestas feministas". Cap. 2, en *Mujeres en el Mundo. Historia, retos y movimiento*. 1ª Edición, Alianza Editorial, S.A., Madrid, España. pp. 63-109.

NAVARRETE, Federico., (2004).
Las relaciones inter-étnicas en México. Nueva Época, Vol. Núm. 5. Universidad Nacional Autónoma de México p. 113.

NEWTON, Esther., (1979) [1972].
Mother Camp: Female Impersonators in America, 1ª. Edition, The University of Chicago Press, Chicago. Printed in the United States of America. p. 158.

OLIART, Patricia., (2000).
"Cuestionando certidumbres: antropología y estudios de género en el Perú", en Carlos I. Degregori (ed.), *No hay país más diverso. Compendio de antropología peruana*, Pontificia Universidad Católica del Perú, Universidad del Pacífico e Instituto de Estudios Peruanos, 1ª. Edición, Lima, Perú, pp. 330-353.

OLAVARRÍA, José., (2006).
"Hombres e identidad de géneros: algunos elementos sobre los recursos de poder y violencia masculina", en Gloria Careaga y Salvador Cruz (coords.), *Debates sobre masculinidades. Poder, desarrollo, políticas públicas y ciudadanía.* PUEG/ UNAM. 1ª. Edición. México, D.F.

ORTNER, Sherry., (2006) [1972].
Entonces, ¿Es la mujer al hombre lo que la naturaleza a la cultura?, en *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana, Ed. Electrónica*, Volumen 1, Número 1. Enero-Febrero. Madrid: Antropólogos Iberoamericanos en Red. ISSN: 1578-9705. pp. 12-21. [En línea]: www.aibr.org. [Consulta: agosto, 2008].

_____ y Harriet Whitehead., (1991) [1981].
"Indagaciones acerca de los significados sexuales", en Carmen Ramos (comp.), *El Género en Perspectiva. De la dominación universal a la representación múltiple.* Universidad Autónoma Metropolitana. Unidad Iztapalapa. México, D.F. pp. 61-112.

PÁRAMO, Teresa., (2005).
"Cultura machista e identidad sexual", en Rafael Montecinos (coord.), *Masculinidades emergentes*, 1ª. Edición. UAM-Iztapalapa y Miguel Ángel Porrúa. México, D.F. pp. 219-255.

PARKER, Richard., (1991).
Bodies, Pleasures, and Passions: Sexual Culture in Contemporary Brazil. Boston: Beacon, Press.

PARRINI, Rodrigo., (2000).
Apuntes acerca de los estudios de la masculinidad. De la hegemonía a la pluralidad. p. 6. [En línea]: web en la Red de Masculinidad. FLACSO-Chile: htpp://www.eurosur.org/FLACSO/masculinidad.html [Consulta: junio, 2004].

PARSONS, Talcott y Robert Bales., 1960 [1955].
Family, Socialization and Interaction Process, London: Routledge and Kegan Paul. London: Routledge and Kegan Paul. p. 413.

PASTRANA, Ofelia., (2006).
"Centro de Asesoría y Desarrollo entre Mujeres, A.C. (CADEM)", en Dalia Barrera e Irma Aguirre (coords.), *Encuentro Internacional de Experiencias Públicas de Atención Integral a las Mujeres*. Memoria. Fondo de Desarrollo de las Naciones Unidas para la Mujer (UNIFEM), Grupo Interdisciplinario sobre Mujer, Trabajo y

Pobreza, A.C. (GIMTRAP), Instituto Nacional de las Mujeres-DF (INMUJERES) y Universidad Autónoma Metropolitana (UAM). México, D.F. pp. 128-137.

PÉREZ, Elia., (2004).
"Hacia una construcción teórica de la identidad masculina". Ensayo presentado para el curso "Valores, símbolos y representaciones de género. Una perspectiva desde la antropología social y la teoría feminista". Dpto. de Antropología Social. Facultad de Ciencias Políticas y Sociales. Universidad Complutense de Madrid. Madrid, España, MIMEO. Sin publicar. 13.

_____., (1999).
El proceso de empoderamiento de mujeres indígenas organizadas desde una Perspectiva de Género. Tesis de Maestría en Desarrollo Rural. Universidad Autónoma Metropolitana. Unidad Xochimilco. Reséndiz Impresores. México, D.F. p. 173.

PÉREZ, Lorena., (1991).
"Reflexiones sobre el estudio de la identidad étnica y la identidad nacional", en Arturo Warman y Arturo Argueta (coords), *Nuevos enfoques para el estudio de las etnias indígenas en México*. 1ª. Edición. Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Humanidades. UNAM y Miguel Ángel Porrúa Grupo Editorial. México, D.F. pp. 317-367.

PIQUERAS, Andrés., (2002).
"La identidad", en Isabel de la Cruz (coord.), *Introducción a la antropología para la intervención social*. Edita Tirant lo Blanch. Valencia, España. pp. 37-83.

PLAN NACIONAL DE DESARROLLO (PND)., (2002).
Programa Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas 2001-2006. Hacia una Nueva Relación. Oficina de Representación para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas e Instituto Nacional Indigenista, 2ª. Edición. p. 145.

PUJADAS, Joan., (2000).
"El método biográfico y los géneros de la memoria", en *Revista de Antropología Social*, Madrid, España. No.9, 127-158.

PULEO, Alicia., (2000).
¿Relativismo postmoderno? Filosofía, género y pensamiento crítico. Secretariado de Publicaciones e Intercambio editorial. Universidad de Valladolid, España. pp. 27-39.

REVUELTA, Francisco I. y Sánchez Mª. Cruz., (2003).
Programa de análisis cualitativo para la investigación en espacios virtuales de formación. En: teoría de la Educación: Educación y Cultura en la Sociedad de la Información. Vol. 4. Universidad de Salamanca. Proveedores de contenidos de proyecto ODISEAME. Ediciones Universidad de Salamanca [en línea: Página modificada en Marzo, 2006] http://www.usal.es/~teoriaeducacion/rev_-numero_04/n4_art_revuelta_sanchez.htm [Consulta: agosto 2007].

RIMARACHIN, Isidro., (1997).
La masculinidad: una posición social en las relaciones de género. Documento de Estudio. Universidad Nacional de Cajamarca y Colegio de Postgraduados, Montecillo-México. Servicio Editorial Martínez Compañon, Cajamarca, Perú. p. 26.

RÍOS, Guillermo., (2001).
Del cielo a la tierra, cosmovisión indígena, un punto de vista contemporáneo_archivos. La Cultura. Sala de Prensa. CONACULTA. Nota 18 de enero. [En línea]: www.conaculta.gob.mx/memorias/ [Consulta: octubre, 2005].

RODRÍGUEZ, Gabriela y Benno de Keijzer., (2002).
La noche se hizo para los hombres. Sexualidad en los procesos de cortejo entre jóvenes campesinos y campesinas. 1ª. Edición. Ed. Libros para todos, S.A. de C.V. y Population Council, Inc. p. 252.

RODRÍGUEZ, Ma. Del Carmen., (2003).
La configuración del género en los procesos de socialización. Colección Alternativas, 14. Ediciones KRK. Universidad de Oviedo. España. p. 347.

ROSCOE, Will., (1991).
The Zuñi Man-Woman, University of New Mexico Press, Albuquerque.

RESOLUCIÓN aprobada por la asamblea general., (s/a).
[*sobre la base del informe de la Tercera Comisión (A/54/598 y Corr.1 y 2)*] 54/134. Día Internacional de la Eliminación de la Violencia contra la Mujer: http://gmexico.colmex.mx/textos/Res54_134onu.pdf [Consulta: diciembre, 2007].

ROVIRA, Martha., (2006).
"Los códigos de género en la adolescencia", en Amparo Tomé y Xavier Rambla, *Contra el sexismo. Coeducación y democracia en la escuela.* Universidad Autónoma de Barcelona, No. 5, Ed. Síntesis, S.A. Madrid, España pp. 39-56.

_____., (2006b).
"Los géneros y la imagen del futuro personal". en Amparo Tomé y Xavier Rambla, *Contra el sexismo. Coeducación y democracia en la escuela.* Universidad Autónoma de Barcelona, No. 5, Ed. Síntesis, S.A. Madrid, España pp. 39-56.

RUBIN, Gayle., (1996).
"El Tráfico de Mujeres. Notas sobre la 'economía política' del sexo", en Martha Lamas (comp.), *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*. PUEG y UNAM. 1a. Edición. Ed. Miguel Ángel Porrúa. México, pp. 35-96.

SALCEDO DEL MORAL, Víctor., (2008).
"Lenguas maternas en Puebla", en *Revista Momento en el vértice de Puebla*, año XXII, núm 1151, Ed. Alatriste S.A. de C.V., Puebla, Pue. pp. 42-43.

SÁNCHEZ, Martha y Mary Goldsmith., (2000) [1994].
"Reflexiones en torno a la identidad étnica y genérica. Estudios sobre las mujeres en México", en Revista *Política y Cultura, núm.* 14, pp. 61-88. [En línea]: http://www.xoc.uam.mx/~polcul/pyc14/61-88.pdf [Consulta: abril,2008].

SANDOVAL, Carlos A., (1996).
Investigación cualitativa. Programa de Especialización en Teoría, Métodos y Técnicas de Investigación Social. Módulo 4. Instituto Colombiano para el Fomento de la Educación Superior (ICFES). 1ª. Edición. ICFES, Bogotá, Colombia. p. 311.

SAU, Victoria., (2000) [1981].
Diccionario ideológico feminista. Volumen I. 3ª Edición, Icaria Editorial, S.A., Barcelona, España. p. 318.

SCHEPER-HUGHES, Nancy., (1979).
Saints, Scholars, and Schizophrenics: Mental Illness in Rural Ireland, University of California Press, Berkeley.

SCOTT, Joan., (1996).
"El género: una categoría útil para el análisis histórico", en Martha Lamas (comp.), *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual.* Programa Universitario de Estudios de Género. Universidad Nacional Autónoma de México. 1a. Edición. Ed. Miguel Ángel Porrúa. México. pp. 265-302.

SECRETARÍA DE RELACIONES EXTERIORES (SRE)., 2005.
Informe de México al Comité sobre los Derecho de los Niños. Medidas adoptadas en el periodo 1998-2004. Subsecretaría para Asuntos Multilaterales y Derechos Humanos. Dirección General de Derechos Humanos y Democracia. 1ª. Edición. p. 62.

SEQUEIRA, Jairo., (1998).
"El grupo de hombres contra la violencia de Nicaragua", en Teresa Valdés y José Olivarría (eds.), *Masculinidades y equidad de género en América Latina*. FLACSO-Chile y UNFPA (Fondo de Población de Naciones Unidas). Santiago, Chile. pp. 137-143.

SIERRA, Teresa., (2002).
"La Antropología sociocultural en el México del Milenio. Búsquedas, encuentros y transiciones", en Guillermo de la Peña y Luis Vázquez León (coords.), *Biblioteca Mexicana*. Instituto Nacional Indigenista. Consejo Nacional para las Cultura y las Artes. Fondo de Cultura Económica. 1ª. Edición. México. pp. 247-294.

SMITH, Raymond., (1956).
Guiana: Family Structure and Social Status in the Villages, Routledge & Kegan Paul, Londres.

STACK, Carol., (1974).
All Our Kin: Strategies for Survival in a Black Community, Ed. 1st Harper pbk. Nueva York. p. 167.

STAVENHAGEN, Rodolfo., (2000).
Conflictos étnicos y estado nacional. Universidad Nacional Autonoma de México y Ed. Siglo XXI Editores. 1ª. Edición. México, D.F. p. 408.

_____., (1979) [1990].
Problemas étnicos y campesinos. 1ª. Edición. Instituto Nacional Indigenista. México, D.F. p. 198.

STOLCKE, Verena., (1996).
Antropología del género. El cómo y el por qué de las mujeres, en J. Prat & A. Martínez (eds), *Ensayos de Antropología Cultural. Homenaje a Claudio Esteva-Fabregat*. Editorial Ariel, S.A. Barcelona, España. pp. 335-344. [En línea]: www.cholonautas.edu.pe. Biblioteca Virtual de Ciencias Sociales [Consulta: septiembre, 2008]. p. 11.

STOLER, Ann.. (1991).
"Carnal Knowledge and Imperial Power. Gender, Race, and Morality in Colonial Asia", in Micaela Di Leonardo (ed.), *Gender at the Crossroads of Knowledge: Feminist Anthropology in the Postmodern Era*, Berkeley, University of California Press, pp. 51-101.

STRATHERN, Marilyn., (1988).
The Gender of the Gift: Problems with Women and Problems with Society in Melanesia, University of California Press, Berkeley, California.

SUBIRATS, Marina., (2006).
"¿Qué es educar? De la necesidad de reproducción a la necesidad de cambio", en Amparo Tomé y Xavier Rambla, *Contra el sexismo. Coeducación y democracia en la escuela.* Universidad Autónoma de Barcelona, No. 5, Ed. Síntesis, S.A. Madrid, España. pp. 17-25.

TAGGART, James., (1992).

"Gender Segregation and Cultural Constructions of Sexuality in Two Hispanic Societies", *American Ethnologist* 19.1 (1992): 75-96.

_____., (1975).
Estructura de los grupos domésticos de una comunidad náhuatl de Puebla, México [Trad. Antonieta S. M. de Hope] INI/SEP, p. 219.

TAYLOR, S. J. y R. Bogdan., (1990)
"La observación participante. Preparación del trabajo de campo". Introducción a los métodos cualitativos de investigación. Editorial Paidós. Buenos Aires, Argentina. pp. 22-99.

THURÉN, Britt-Marie., (1993).
"Desarrollos conceptuales". En: El poder generalizado. El desarrollo de la antropología. pp. 93-106.

TIGER, Lionel., (1984) [1969]
Men in Groups, Marion Boyars Publishers, Ltd., Nueva York.

VALDÉS, Teresa y José Olivarría., (1998).
"Ser hombre en Santiago de Chile: a pesar de todo un mismo modelo", en Teresa Valdés y José Olivarria (eds.), *Masculinidades y equidad de género en América Latina*. FLACSO-Chile y UNFPA. pp. 12-35.

VÁZQUEZ, Verónica y Emma Zapata., (2000).
"¿Existe una metodología feminista?", en Roberto Diego Quintana (coord.), *Investigación social rural. Buscando huellas en la arena*. Universidad Autónoma Metropolitana. Unidad Xochimilco y Plaza y Valdés, S.A. de C.V. México, D.F. pp. 122-139.

VELÁSQUEZ, Elisa y Ethelh Correa., (2004).
Presentación. [En línea]: http://www.antropologia.inah.gob.mx/pdf/pdf_diario/-oct_04/unesco.pdf. [Consulta: abril, 2007].

VILLA, Aurelio y Manuel Álvarez (coords.)., (2003).
Técnicas de triangulación y control de calidad en la investigación socioeducativa. Ediciones Mensajero, S.A. y Fundación Horréum Fundazioa. Bilbao, España. pp. 13-46.

VILLA, Manuel., (1976).
La obra de Manuel Gamio en la historia de la investigación social en México. En: La investigación social de campo en México. Martínez, Jorge (comp.) Instituto de Investigaciones Sociales. Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). 1ª. Edición. México. pp. 189- 207.

VIVEROS, Mara., (1998).
"Quebradores y cumplidores: biografías diversas de la masculinidad", en Teresa Valdés y José Olavarría (eds.), *Masculinidades y equidad de género en América Latina*. FLACSO-Chile y UNFPA. pp. 36-55.

_____., (s/a).
"Perspectivas latinoamericanas actuales sobre la masculinidad", en Patricia Tovar (edit.), *Familia, género y antropología. Desafíos y transformaciones*, Instituto Colombiano de Antropología e Historia. Universidad Nacional de Colombia. pp. 83-129.

WACQUANT, Loïc., (1995).
"The Pugilistic Point of View: How Boxers Think and Feel About Their Trade", en Theory Soc., 24 (4): 489-535.

WESTON Kath., (1993).

Lesbian/gay studies in the house of anthropology. *Annu. Rev. Anthropol*. 22:339–367.

YANAGISAKO, Sylvia. y Jane Collier., (1987).
"Toward to Unified Analysis of Gender and Kinship", en Collier, J. F. y S.J. Yanagisako (comp) *Changing Perspectives in the History of Science*: Kluwe, Boston.

ZÁRATE, Margarita., (2005).
"Cuerpos, masculinidades y antropología, a propósito de la construcción de la(s) masculinidad(es)", en Montecinos, Rafael (coord.), *Masculinidades emergentes,* Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa y Miguel Ángel Porrúa. pp. 79-106.