



Universidad Autónoma de Querétaro
Facultad de Filosofía
Doctorado en Estudios Interdisciplinarios sobre Pensamiento, Cultura y
Sociedad

Familia, trabajo y masculinidad local: reconfiguraciones en el proceso de construcción y significación de las masculinidades ñöhños de la microrregión de Higuera, Toluca.

Tesis

Que como parte de los requisitos para obtener el grado de
Doctor en Estudios Interdisciplinarios sobre Pensamiento, Cultura y Sociedad.

Presenta:

Mtro. Gerardo Azoños Rodríguez

Dirigido por:

Dr. Eduardo Solorio Santiago

Sinodales:

Dr. Eduardo Solorio Santiago
Presidente

Dr. Pablo José Concepción Valverde
Secretario

Dra. Mónica Ribeiro Palacios
Vocal

Dra. Claudia Abigail Morales Gómez
Suplente

Dra. María Elena Meza de Luna
Suplente

Centro Universitario Querétaro, Qro. México
Septiembre 2025
México

La presente obra está bajo la licencia:
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.es>



CC BY-NC-ND 4.0 DEED

Atribución-NoComercial-SinDerivadas 4.0 Internacional

Usted es libre de:

Compartir — copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato

La licenciante no puede revocar estas libertades en tanto usted siga los términos de la licencia

Bajo los siguientes términos:



Atribución — Usted debe dar [crédito de manera adecuada](#), brindar un enlace a la licencia, e [indicar si se han realizado cambios](#). Puede hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que usted o su uso tienen el apoyo de la licenciante.



NoComercial — Usted no puede hacer uso del material con [propósitos comerciales](#).



SinDerivadas — Si [remezcla, transforma o crea a partir](#) del material, no podrá distribuir el material modificado.

No hay restricciones adicionales — No puede aplicar términos legales ni [medidas tecnológicas](#) que restrinjan legalmente a otras a hacer cualquier uso permitido por la licencia.

Avisos:

No tiene que cumplir con la licencia para elementos del material en el dominio público o cuando su uso esté permitido por una [excepción o limitación](#) aplicable.

No se dan garantías. La licencia podría no darle todos los permisos que necesita para el uso que tenga previsto. Por ejemplo, otros derechos como [publicidad, privacidad, o derechos morales](#) pueden limitar la forma en que utilice el material.

RESUMEN

Esta investigación analiza el proceso de construcción, significación y práctica de las masculinidades entre varones *ñöhño* de la microrregión de Higueras, en Tolimán. A partir del estudio de las masculinidades indígenas en instituciones sociales como la familia y el trabajo se explican las continuidades, adaptaciones y transformaciones del modelo de masculinidad dominante frente a la masculinidad hegemónica. El marco teórico se sustenta con base en el modelo analítico de las masculinidades de R.W. Connell, en articulación con los enfoques de la interseccionalidad y el pensamiento complejo, lo que permite comprender cómo los sujetos negocian, reelaboran y resisten los ordenamientos de la masculinidad dominante local y los esquemas normativos de género hegemónicos. Desde un enfoque cualitativo, se emplean etnografías para desentrañar las estructuras conceptuales, las prácticas y las experiencias que organizan estas masculinidades otomíes, contextualizadas en instituciones como la familia, el parentesco, el trabajo, la religiosidad, así como en otras dinámicas políticas y económicas de la región. Los capítulos de análisis explican que la masculinidad se configura en una tensión constante entre los mandatos locales de orden tradicional y los imperativos de la sociedad nacional globalizada. Por un lado, se examina la estructura familiar, donde los varones despliegan estrategias para negociar su rol de esposo, padre, proveedor y autoridad familiar. Por otro, se analiza la centralidad del trabajo, específicamente el oficio de la albañilería, como núcleo articulador de la identidad masculina y la proveeduría, demostrando cómo el desempleo fractura estos marcadores identitarios fundamentales. La tesis concluye proponiendo un modelo analítico que da cuenta de la producción de masculinidades indígenas situadas, caracterizadas por su dinamismo y por ser el resultado de un proceso complejo de continuidades, resistencias y adaptaciones. Asimismo, esta investigación valida el potencial de las metodologías cualitativas para abordar empíricamente la complejidad de las masculinidades indígenas contribuyendo al campo de los estudios de género de los hombres.

Palabras clave: género, masculinidades indígenas, *ñöhño*, familia, trabajo.

SUMMARY

This research analyzes the processes of construction, signification, and practice of masculinities among *ñöhño* men in the micro-region of Higueras, in Tolimán. Through the study of indigenous masculinities within social institutions such as family and work, the continuities, adaptations, and transformations of the dominant local model of masculinity in relation to the hegemonic masculinity are explained. The theoretical framework is based on R.W. Connell's analytical model of masculinities, articulated with intersectionality and complex thought approaches. This framework allows for an understanding of how individuals negotiate, rework, and resist the mandates of the local dominant masculinity and hegemonic normative gender schemes. Using a qualitative approach, ethnographies are employed to unravel the conceptual structures, practices, and experiences that organize these Otomi masculinities, contextualized within institutions such as family, kinship, work, and religiosity, as well as other political and economic dynamics of the region. The analysis chapters explain that masculinity is configured through a constant tension between local traditional mandates and the imperatives of the globalized national society. On one hand, the family structure is examined, where men deploy strategies to negotiate their roles as husband, father, provider, and family authority. On the other hand, the centrality of work, specifically the trade of bricklaying, is analyzed as a core component articulating male identity and the provider role, demonstrating how unemployment fractures these fundamental identity markers. The thesis concludes by proposing an analytical model that accounts for the production of situated indigenous masculinities, characterized by their dynamism and their nature as the result of a complex process of continuities, resistance, and adaptations. Furthermore, this research validates the potential of qualitative methodologies to empirically address the complexity of indigenous masculinities, contributing to the field of men's gender studies.

Keywords: gender, indigenous masculinities, *ñöhño*, family, work.

DEDICATORIA

A Estelita, Tere, Ximena y Jannis mujeres que, con su amor infinito, su inquebrantable confianza y su esfuerzo incansable, dan sentido y propósito a mi vida.

A Pablo por su apoyo sincero y sus valiosas enseñanzas.

Con mi amor y gratitud.

AGRADECIMIENTOS

Agradezco a la Universidad Autónoma de Querétaro y a la Facultad de Filosofía por haberme tendido la mano nuevamente y permitirme emprender esta investigación en el Doctorado en Estudios Interdisciplinarios sobre Pensamiento, Cultura y Sociedad.

Al Dr. Eduardo Solorio Santiago, le agradezco de corazón su confianza, acompañamiento y entusiasmo desde el principio de este proceso. Fue un privilegio contar con dirección, siempre dispuesta a escuchar y orientar con sabiduría.

Un agradecimiento muy especial al Dr. Pablo José Concepción Valverde, porque sus enseñanzas trascendieron lo académico para convertirse en lecciones de cómo observar el mundo. Sus consejos fueron claves para dar forma a esta investigación.

A la Dra. Mónica Ribeiro Palacios, por su tiempo a la lectura minuciosa de este proyecto. Sus comentarios fortalecieron este documento y ampliaron significativamente sus horizontes y alcances.

A la Dra. Claudia A. Morales Gómez, por su retroalimentación que mejoró cada uno de estos capítulos. En cada coloquio impulsó a investigar con mayor profundidad.

Muchas gracias Dra. María Elena Meza de Luna, quien años atrás sembró la semilla por los estudios de género. Este proyecto es el fruto de aquella inquietud que supo despertar. Le agradezco su guía continua y su inspiración.

A mis profesores/as y compañeros/as del posgrado, por hacer de estos años una experiencia muy enriquecedora. Gracias por las risas, los cafés y los debates interminables que tanto alimentaron mi aprendizaje.

Y el agradecimiento más profundo es a la familia Hernández Martínez, mi segunda familia: Doña Isabel, Don Gustavo, Rosy, Isa, Eliseo, Lalis, Isidro, Elsitita y Misael. Gracias por recibirme en su casa nuevamente. Ustedes son el corazón de este trabajo. Sin su calidez y sus historias, estas páginas no existirían.

Contenido

Introducción.....	9
Capítulo I. Estado del arte sobre las masculinidades indígenas en México: intersecciones teóricas y metodológicas para su comprensión.....	11
1.1.- Los estudios de género de los hombres en América Latina y México.	11
1.2.- Los estudios de las masculinidades en pueblos indígenas.....	17
Capítulo II. Tradición, adaptación y contradicción: la masculinidad indígena frente a las instituciones familiares y productivas.....	72
2.1.- Planteamiento del problema:	75
2.2.- Justificación:.....	80
2.3.- Preguntas de investigación:	82
2.4.- Objetivos.	83
2.4.1.- Objetivo General:	83
2.4.2.- Objetivos particulares:	83
Capítulo III. Diálogos teóricos para el abordaje de las masculinidades indígenas en la encrucijada de la masculinidad hegemónica.	85
3.1.-Orientaciones para la construcción de un modelo de análisis.	88
3.1.1.- Recuperando la masculinidad hegemónica para el análisis de la masculinidad local. ..	91
3.1.2.- Relaciones de poder, producción y cathexis: dimensiones para el estudio de las masculinidades indígenas otomíes.	97
Capítulo IV. Hacia un entramado teórico-metodológico: pensamiento complejo y etnografías para la comprensión de las masculinidades indígenas.	103
4.1.- Pensamiento complejo para el abordaje de las masculinidades indígenas: orientaciones epistemológicas en el diseño de la estrategia metodológica.	103
4.2.- Enfoque etnográfico: posibilidades para penetrar en la complejidad de la masculinidad con varones indígenas <i>ñöhño</i>	110
4.2.1.- Dimensión contextual: condiciones sociodemográficas, económicas y ambientales del entorno.....	113
4.2.2.- Dimensión relacional: dinámicas en la construcción sociocultural del género.	115
4.2.3.- Dimensión subjetiva: experiencias y significados de varones indígenas en el trabajo.	119
Capítulo V. Dimensión contextual: Tolimán y la microrregión de Higueras.	122

5.1.- El municipio de Tolimán.	122
5.1.1.- Principales características medioambientales.	122
5.1.2.- Acercamiento sociodemográfico	127
5.2.- La microrregión de Higuera, Tolimán.	143
Capítulo VI. Organización de la vida familiar y doméstica: espacio de construcción social de los modelos locales de género.	154
6.1.- La familia <i>ñöhño</i> de la microrregión de Higuera: principales rasgos socioculturales.	157
6.1.1.- Patrilocalidad: espacio de relación entre familias nucleares y extensas.	158
6.1.2.- La familia otomí: dinámica y flexible.....	161
6.1.3.- Compadrazgo: el parentesco ceremonial.	164
6.1.4.- Religiosidad <i>ñöhño</i> : la importancia de las capillas oratorio y el sistema de cargos. ...	166
6.2.- Ciclo de vida: continuidades, adaptaciones y cambios en la organización familiar/doméstica fuente de los modelos locales de género.	177
6.2.1.- Infancia.....	178
6.2.2.- Juventud.....	190
6.2.3.- Adulter.	199
6.2.3.1.- Unión y vida en pareja.	199
6.2.3.2.- Paternidad y relación con los hijos.	210
Capítulo VII: Masculinidades en la microrregión de Higuera	218
7.1.- Masculinidad hegemónica, trabajo y masculinidades entre los varones de Higuera.	218
7.2.- Relación entre masculinidad, trabajo y proveeduría.....	221
7.3.- Masculinidad y desempleo.	243
Capítulo VIII: Reflexiones finales.....	250
Referencias bibliográficas:	263

Índice de tablas

Tabla 1: Caracterización de unidades familiares/domésticas.	117
Tabla 2: Prácticas y significaciones del mundo del trabajo.....	120
Tabla 3: Distribución del uso de suelo y vegetación por hectáreas y porcentajes.....	125
Tabla 4: Producción agrícola en el municipio de Tolimán, 2010.....	126
Tabla 5: Producción pecuaria en el municipio de Tolimán, 2010.....	126
Tabla 6: Distribución de comunidades por número de habitantes en Tolimán, 2020.	128
Tabla 7: Tasa de crecimiento poblacional del municipio de Tolimán 1990-2020.....	128
Tabla 8: Distribución de la población por grupos de edad y sexo en Tolimán, 2020.	129
Tabla 9: Distribución de la marginación por grado de marginación 2010-2020 Tolimán.	130
Tabla 10: Estimadores de hogares y su distribución porcentual según limitación de acceso a la alimentación de los mayores y menores de 18 años por falta de dinero y su situación de acceso a la alimentación, Tolimán.	131
Tabla 11: Estimaciones de pobreza y marginación 2010-2020 para el municipio de Tolimán.	131
Tabla 12: Distribución de condición por discapacidad y limitación de la población en el municipio de Tolimán, 2020.....	134
Tabla 13: Distribución porcentual de la población ocupada, según división ocupacional y sexo en Tolimán, 2015.	135
Tabla 14: Distribución porcentual de la población ocupada, según ingreso por trabajo y sexo en Tolimán, 2015.	135
Tabla 15: Distribución porcentual de unidades económicas en Tolimán, 2022.	136
Tabla 16: Distribución porcentual de la población de 12 años y más por condición de trabajo no remunerado en el Municipio de Tolimán, 2015.	137
Tabla 17: Distribución porcentual de la población de 12 años y más por promedio de horas a la semana que dedica a la realización de trabajo no remunerado en el Municipio de Tolimán, 2015.	137
Tabla 18: Características por tipo de servicio básico en viviendas del municipio de Tolimán, 2020.	140
Tabla 19: Total de la población y distribución porcentual por localidad en la región de Higuera, Tolimán.	148
Tabla 20: Distribución de la población total y porcentual por grupos de edad, así como relación por sexo en la Región de Higuera, Tolimán.	149
Tabla 21: Índice y grado marginación por localidades en Higuera, 2020.	150
Tabla 22: Condición de asistencia escolar por grupo de edad y sexo en Higuera, 2020.	151
Tabla 23: Condición de escolaridad por grupo de edad y sexo en Higuera, 2020.....	152
Tabla 24: Condición de lecto-escritura y analfabetismo por sexo en Higuera, 2020.	152
Tabla 25: Derechohabencia a servicios de salud.....	153
Tabla 26: Distribución de condición por discapacidad y limitación de la población en Higuera, 2020. .	153

Índice de ilustraciones

Ilustración 1: Mapa del municipio de Tolimán, Querétaro.	123
Ilustración 2: Uso de suelo y vegetación en Tolimán, Querétaro.....	124
Ilustración 3: Ubicación geográfica de la Microrregión de Higuera	146

Introducción

La presente investigación tiene como objetivo analizar el proceso de construcción, significación y práctica de las masculinidades entre varones indígenas de la microrregión de Higuera al interior de instituciones sociales como la familia y el trabajo con el fin de explicar continuidades, adaptaciones y transformaciones en el modelo de masculinidad dominante local.

Esta investigación se estructura en ocho capítulos. El primero presenta una revisión bibliográfica organizada mediante la descripción y el análisis de estudios sobre la construcción, significación y ejercicio de la masculinidad en varones indígenas. Este apartado tiene como objetivo establecer los referentes epistémicos, teóricos y metodológicos que fundamentarán el análisis de los límites, los alcances y los resultados derivados de la aplicación de recursos conceptuales para comprender sistemas normativos de género, particularmente la masculinidad, y su impacto en la producción de masculinidades indígenas.

El segundo capítulo se centra en problematizar las masculinidades con la población *ñöhño* de Higuera en Tolimán. Desde el marco del pensamiento complejo, articula un análisis con enfoque sociocultural para comprender cómo los sujetos indígenas negocian, reelaboran, resisten y debaten sus relaciones sociales frente a los ordenamientos locales de género. Este abordaje permite establecer un objeto de estudio vinculado con la construcción, significación y ejercicio de masculinidades, proceso dinámico en donde interactúan constantemente los sujetos con el modelo de masculinidad local, así como frente a otros esquemas externos a la microrregión.

El tercer capítulo desarrolla un marco analítico basado en la teoría de R.W. Connell, centrada en las relaciones de poder, producción y cathexis, para investigar el complejo proceso de construcción, significación y práctica de las masculinidades con varones indígenas de la microrregión de Higuera.

El cuarto capítulo propone el uso de metodologías cualitativas como enfoque para desentrañar y explicar las estructuras conceptuales complejas que organizan las prácticas y los significados de las masculinidades indígenas. Estas estructuras

se entienden como un tejido interconectado con instituciones sociales como la familia y el trabajo. En este capítulo se evalúa, mediante su aplicación concreta, los alcances y las limitaciones de este enfoque dentro del marco del pensamiento complejo. Este ejercicio valida las hipótesis que reivindican el potencial de las metodologías cualitativas, particularmente en esta investigación, para abordar empíricamente la complejidad en la que están inmersos los varones indígenas.

El quinto capítulo caracteriza el contexto de la microrregión de Higuera mediante el análisis de las principales dinámicas socioculturales, políticas y económicas que configuran la vida cotidiana, las relaciones familiares-comunitarias y las estructuras de poder entre los otomíes. Esta aproximación responde a la necesidad de contextualizar las masculinidades indígenas en las múltiples dimensiones estructurales en donde se configuran.

El sexto capítulo analiza los principales procesos de cambio, resistencia y adaptación en la estructura y dinámica de la vida familiar *ñöhño* ante la presión que ejerce el modelo hegemónico occidental, con especial atención en las estrategias que los varones despliegan para negociar entre los mandatos culturales y los imperativos de la sociedad nacional.

El capítulo séptimo analiza la interrelación entre la masculinidad, el trabajo y la proveeduría entre los varones de la microrregión de Higuera, considerando la albañilería como núcleo central de esta articulación. A través del análisis de este oficio se examinan los procesos de construcción, significación y ejercicio de las distintas masculinidades en los hombres, enfatizando en cómo la desocupación y el desempleo fracturan estos marcadores identitarios fundamentales.

El capítulo final sintetiza los hallazgos para proponer un modelo analítico que posibilite el abordaje del complejo proceso de construcción, significación y ejercicio de la masculinidad para comprender la producción de masculinidades indígenas situadas entre los mandatos étnicos y los imperativos globales.

Capítulo I. Estado del arte sobre las masculinidades indígenas en México: intersecciones teóricas y metodológicas para su comprensión.

1.1.- Los estudios de género de los hombres en América Latina y México.

A mediados del siglo XX en América Latina se pueden identificar algunos trabajos pioneros en el estudio de la personalidad masculina, los cuales a partir de amplias descripciones sobre el “machismo”, “el dominio masculino” y la “virilidad” se generalizaron como atribuciones inherentes de “ser hombre”. El análisis y la difusión de estas primeras investigaciones, tuvieron como resultado la perpetuación de una imagen estereotipada del varón latinoamericano que se mantuvo hasta finales de 1980, cuando las contribuciones académicas del feminismo y la teoría de género motivaron la superación de estas concepciones esencialistas de la masculinidad, sentando las bases para la ampliación, la diversificación y, posteriormente, la apertura a la investigación interdisciplinaria de los varones como sujetos genéricos (Viveros Vigoya, 1997, 2002).

A finales del siglo pasado, ocurrieron eventos para centrar a los hombres y las masculinidades como objeto de reflexión y análisis científico, como lo fueron los estudios de la masculinidad que se realizaron simultáneamente en Chile, Perú y Colombia impulsados por el “Programa de salud sexual y reproductiva de la Fundación Ford en Santiago de Chile” entre 1992 y 1998, en el que participaron Teresa Valdés y José Olavarría, Norma Fuller y Mara Viveros Vigoya. En este período, se realizó además la conferencia regional “*Equidad de Género en América Latina y el Caribe: Desafíos desde las identidades masculinas*” realizada en Chile, evento en el que se reconoció la necesidad de construir un soporte teórico para comprender las formas en las que los varones intervienen en las desigualdades de género (Aguayo y Nascimento, 2016).

Así, desde la década de 1990 los estudios de género de los hombres en América Latina se han ido consolidando como un campo que ha logrado un amplio crecimiento, dentro del cual destacan obras de gran relevancia para la comprensión de las masculinidades en contextos latinoamericanos como la de Rafael Ramírez

(1993) “Dime capitán: reflexiones sobre la masculinidad”, considerada como una de las principales investigaciones que abordó de manera crítica la masculinidad y sentó las bases para desmitificar sus concepciones esencialistas y biologicistas, así como el uso arbitrario del término “machismo”; en este texto, se explican las ideologías masculinas como construcciones cognoscitivas y discursivas que legitiman posiciones de poder, de dominación y de hegemonía, enmarcando el proceso en el cual los varones se significan como hombres. Ramírez, califica el camino a la construcción de la masculinidad como complicado, doloroso, contradictorio pero necesario para que los hombres puedan exigir los privilegios que su género les otorga.

Otro de los trabajos fundamentales de este período es el de Norma Fuller (1997), “Identidades masculinas: varones de clase media en el Perú” obra en la cual analiza los discursos y las representaciones de la masculinidad conceptualizadas por las clases medias peruanas, dando cuenta de cómo estos varones de zonas urbanas configuran su identidad de género en los distintos momentos de sus ciclos vitales, en los espacios sociales de interacción, así como en las relaciones interpersonales en las cuales se espera que actúen como hombres. Las investigaciones sobre masculinidad de Fuller, continúan con “Masculinidades. Cambios y permanencias: varones de Cuzco, Iquitos y Lima” (2001), que constituye un vasto estudio comparativo de tres regiones culturales del Perú en el que se comprenden las formas de organización del género masculino condicionadas por la expansión económica de mercado, de los aparatos estatales, además de los medios masivos de comunicación que provocan transformaciones y continuidades en la vida social y personal de los varones.

Por su parte Mara Viveros Vigoya y William Cañón D. (1997) como resultado de una investigación de mayor amplitud, publican “Pa’Bravo... Yo soy candela, palo y piedra. Los quibdoseños” en donde muestran las expectativas que tienen los varones de este contexto social respecto a cómo ser, sentir y actuar como hombres al interior de su cultura local, destacando la seducción, el desempeño sexual y la conquista masculina de mujeres como elementos que articulan el poder y el

reconocimiento en el ámbito doméstico como en el público. Posteriormente, Viveros Vigoya (2002) en “De quebradores y cumplidores: sobre hombres, masculinidades y relaciones de género en Colombia” recupera las diferencias culturales entre dos ciudades, Quibdó y Armenia, para describir la complejidad en la construcción de las identidades masculinas, la diversidad de imágenes o figuras que los hombres utilizan para definir su género, sus valores y sus comportamientos, demostrando que los modelos de masculinidad que interactúan al interior de una sociedad, para este caso los quebradores/seductores y los cumplidores/responsables, son esquemas normativos que no se contraponen sino que se complementan.

Teresa Valdés y José Olavarría (1997) en “Masculinidad/es: Poder y crisis” articulan una serie de investigaciones que proporcionan herramientas conceptuales y metodológicas para comprender la construcción del género en los hombres, a través de estudios de caso en contextos particulares. En este libro, por ejemplo, Josep-Vincent Marqués conceptualiza de manera general el modelo-imagen del varón, así como sus efectos en la construcción social de lo masculino; Michael Kimmel analiza las distintas concepciones sociohistóricas de la virilidad como recurso para demostrar que las masculinidades y la identidad masculina se definen por relaciones de poder entre hombres, proceso en el que influyen condiciones de raza, de clase social y principalmente de preferencia sexual; en la misma obra Michael Kaufman argumenta que el género de los hombres está caracterizado por el vínculo intrínseco entre poder-dominación y dolor-alienación, correlación que le permite explicar la complejidad de los modelos dominantes de masculinidad, así como las experiencias contradictorias del poder entre los hombres; por su parte, David D. Gilmore, brinda recursos analíticos para acercarse a las concepciones culturales de la masculinidad, a través de un estudio con distintos grupos sociales de la región del mediterráneo, donde descubre el carácter multidimensional de la masculinidad a través del replanteamiento de categorías como la hombría, la virilidad y el honor, ámbitos en los cuales siempre está en juego el prestigio, por lo que los varones se encuentran cotidianamente en un esfuerzo por la validación moral de su masculinidad; así mismo, encuentra que las identidades de género en los hombres se construyen a partir de diversas conductas y relaciones sociales en

el espacio público cuando desempeñan la paternidad, el trabajo, la proveeduría y la autoridad; Ondina Fachel Leal, explica como el suicidio, el honor y libertad en la cultura gaucha son elementos culturales que constituyen un modelo de masculinidad en esta región, en donde los varones cuando se observan incapacitados para cumplir con este esquema normativo, se enfrentan a la pérdida de su masculinidad, de su identidad como gaucho por lo tanto a la muerte cultural, acontecimientos que motivan a los hombres a quitarse la vida; Matthew C. Gutmann, indaga los principales significados de ser hombre mediante un amplio trabajo etnográfico con familias en la Ciudad de México, deconstruyendo así la imagen del “macho” como eje del modelo de masculinidad mexicana, demostrando el carácter relacional de la masculinidad en el que las mujeres han sido las principales agentes de cambios y transformaciones en las formas, así como experiencias en que los hombres enfrentan la masculinidad.

Para el caso de México, además de los aportes de Matthew Gutmann, es importante señalar la publicación de Teresita de Barbieri, “Sobre géneros, prácticas y valores: notas acerca de posibles erosiones del machismo en México”, texto en el que desde la sociología profundiza en la vida cotidiana de los varones mexicanos identificando los principales valores contenidos en el “machismo”, demostrando que no sólo los hombres, sino que también las mujeres intervienen en el mantenimiento de este modelo hegemónico de masculinidad. También, demuestra que este esquema normativo de género en los hombres no es estático, por lo que describe una serie de transformaciones que pueden ser observadas, por ejemplo, en prácticas que realizan los varones al interior del hogar como trabajo doméstico y cuidado de los hijos.

Por lo anterior se puede decir que, en los estudios de finales del siglo XX se estableció el enfoque constructivista en articulación con los feminismos y la teoría de género como las formas que organizaron epistémica y teóricamente la producción de modelos, así como categorías de análisis desde disciplinas como la sociología, la antropología y la psicología social, para comprender el género de los hombres latinoamericanos. Así mismo, se destaca el diseño de estrategias

metodológicas, principalmente desde la perspectiva de los métodos cualitativos, con el fin de comprender a las masculinidades siempre en relación con otras temáticas como: la identidad masculina, la violencia, la sexualidad, el trabajo, la paternidad, la muerte, la vida conyugal, entre otras.

También se hace evidente, que el análisis de la masculinidad/es incorporado como campo de investigación en los estudios de género, integró rápidamente una perspectiva interseccional, la cual promovió el estudio de los procesos de construcción y significación de la masculinidad en articulación con otros marcadores sociales, principalmente la clase social, la generación y la etnia, relaciones que se desarrollan en el marco de los contextos histórico, político, económico y sociocultural. Por lo anterior, se considera el enfoque de los feminismos, la teoría de género y la interseccionalidad posibilitan comprender las formas y mecanismos de configuración de las distintas y complejas formas en las que los hombres experimentan la masculinidad, reconociendo en todo momento la existencia de diversas masculinidades en interacción al interior de la sociedad (Kimmel, 1998; Hernández, 2008; Olavarria, 2009).

En cuanto al establecimiento y desarrollo de los estudios sobre la masculinidad/es en México es obligatorio referir el trabajo de Núñez Noriega (2017) quien realiza un extraordinario análisis sobre la producción científica de los estudios de género de los hombres publicados en México desde los orígenes de este campo de investigación en la década de 1990 del siglo pasado, hasta el 2014 del siglo XXI. En esta obra el autor analiza más de 577 documentos y descubre que este campo de estudio se ha consolidado principalmente desde la mirada disciplinar de las ciencias sociales y las humanidades, en específico desde la sociología, la psicología y la antropología, además de puntualizar que los aportes de esta última ciencia han sido fundamentales en el proceso de consolidación de este campo de investigación.

Continuando con los enfoques epistémicos, teóricos y metodológicos, Núñez Noriega (2017) señala que en la mayoría de los casos las perspectivas constructivistas y posestructuralistas han orientado epistémicamente estas

producciones, aunque también comienzan a ser relevantes los usos de modelos estructural-funcionalistas. En cuanto a los enfoques teóricos, el autor muestra que los planteamientos de Pierre Bourdieu, Michael Foucault, Judith Butler, Gayle Rubín, Joan Scott, Víctor Seidler y R.W. Connell son los más empleados en las investigaciones. Así mismo, las metodologías cualitativas, la aplicación del método etnográfico, así como de entrevistas e historias de vida fueron las principales estrategias implementadas para acercarse a la comprensión de las masculinidades en estudios realizados principalmente entre varones jóvenes y/o adultos tanto de espacios urbanos como rurales, pero que pertenecen a clases populares y medias.

En este sentido, una de las conclusiones de Núñez Noriega (2017) refiere a la necesidad que existe en el campo de los estudios de género de los hombres respecto a la importancia de la comprensión de los varones indígenas y otros grupos sociales como afrodescendientes, menonitas, migrantes, refugiados, hombres de clases altas, así como con niños y adultos mayores.

Retomando los hallazgos del autor, a partir de las similitudes en los enfoques teóricos utilizados en la investigación de la/s masculinidad/es, Núñez Noriega (2017) clasifica las investigaciones analizadas en trece campos temáticos, los cuales son:

“1) Reproducción, salud reproductiva y derechos reproductivos, 2) Paternidad, familia y pareja, 3) Violencia contra las mujeres, violencia sexual e intrafamiliar, crímenes, 4) Salud emocional, riesgo, mortalidad y adicciones, 5) Sexualidad, erotismo, diversidad sexual y VIH-Sida, 6) Cuerpo, deporte, 7) Identidad, subjetividad y machismo, 8) Migración, 9) Trabajo, empleo, desempleo y clase, 10) Estudios históricos, generacionales y regionales, 11) Epistemología, teoría y metodología, 12) Estado, cultura política, políticas públicas y desarrollo, así como 13) Producción cultural, folklore y costumbres” (Núñez, 2017, p.103).

A partir de la cita anterior, se hace evidente que no existe un ámbito dedicado al tema de la masculinidad/es indígena/s. Aunque Núñez Noriega (2017) muestra una serie de 19 trabajos de investigación relacionados con estos grupos, señala que la producción de estudios relativos al género de los hombres en grupos étnicos no ha logrado consolidarse como un campo temático ya que, “no hay un planteo teórico o una discusión académica que organice preguntas centrales o debates” (2017, p.218).

En contraste con esta afirmación, se considera que actualmente existen suficientes reflexiones teórico-metodológicas e hipótesis sólidas que pueden apuntar al establecimiento y desarrollo de un campo de investigación relativo a describir, explicar, así como comprender los procesos de construcción y significación del género en los varones de grupos étnicos, es decir, masculinidades indígenas. Por lo tanto, en la siguiente sección se intenta contribuir a esta labor de identificación y análisis de investigaciones con el fin de aportar al debate relacionado con la masculinidad/des en sociedades indígenas.

1.2.- Los estudios de las masculinidades en pueblos indígenas.

El objetivo de esta revisión bibliográfica, organizada a través de la descripción y análisis de estudios relativos al proceso de construcción, significación y ejercicio de la masculinidad en varones indígenas, está centrada en establecer puntos de referencia epistémicos, teóricos, así como metodológicos que posibiliten la reflexión sobre los límites, los alcances y los resultados de la aplicación de recursos analíticos para la comprensión de los sistemas normativos de género y el impacto que tienen estos modelos en la producción de masculinidades indígenas.

Antes de comenzar con este examen, es importante explicar los parámetros conceptuales, temporales y espaciales que orientaron la selección de investigaciones relativas al estudio del género en varones indígenas:

Primero, se incluyeron trabajos que desarrollan un planteamiento desde los enfoques del feminismo, los estudios y/o la teoría de género, perspectivas que establecen que la construcción de la masculinidad y la feminidad pertenecen en gran medida a procesos, así como a dimensiones socioculturales, históricas, políticas y de lenguaje. Por lo tanto, se excluyeron investigaciones que emplean marcos biologicistas con categorías analíticas propias de la anatomía, la fisiología y la medicina, así como desde líneas de análisis correspondientes a la teoría psicodinámica, que afirman la existencia de arquetipos establecidos en la profundidad de la psique humana para explicar las diferencias cognitivas, afectivas y conductuales entre hombres y mujeres.

Segundo, se priorizaron trabajos que incorporan conceptos, categorías e indicadores propios de los estudios de género de los hombres o masculinidad/es, para explicar aspectos que influyen en la vida de los hombres como: la paternidad, la sexualidad, la vida conyugal, el trabajo, el desempleo, la proveeduría, la violencia, la autoridad, el poder, la dominación, entre otros, por lo que se descartaron interpretaciones antifeministas o en oposición a las perspectivas de la teoría de género.

Tercero, se incorporaron análisis de la masculinidad/es en el que la investigación define o los sujetos se auto adscriben como integrantes de un grupo étnico. Sin embargo, aunque existe un campo amplio de estudios sobre mujeres indígenas, sólo se incluyeron aquellos que describen los procesos de construcción y significación del género en los hombres.

Cuarto, se incluyeron estudios de masculinidades indígenas realizados con grupos étnicos en México, dando preferencia a los realizados desde la segunda mitad del siglo XX hasta la actualidad. Este criterio de delimitación espacial y temporal, procura recuperar las investigaciones que surgen a partir de la superación de las perspectivas esencialistas de la masculinidad.

Quinto, se integraron estudios científicos que se estructuran en formato de libro, capítulo incluido en obras más amplias, tesis para la obtención de grados académicos, artículos de investigación en revistas arbitradas (indexadas), por lo que se discriminaron documentos como: recursos didácticos para la intervención psicosocial con hombres indígenas, notas periodísticas, memorias de congresos, reseñas de investigaciones y discusiones o debates en redes socio-digitales.

Con estos parámetros se realizó una búsqueda y se localizaron 36 trabajos los cuales fueron clasificados en 5 grupos atendiendo a la relación de las masculinidades indígenas con otras temáticas, por ejemplo: 1) propuestas y reflexiones epistémicas, teóricas y metodológicas para la investigación de las masculinidades con grupos étnicos, 2) modelos de masculinidad local e identidades masculinas, 3) migración interna/externa y experiencias migratorias en hombres, 4)

varones indígenas, diversidad sexual y salud reproductiva, 5) transformaciones en la masculinidad dominante a partir del empoderamiento femenino. Así mismo, se presentan otras investigaciones, que si bien no indican el establecimiento de un campo temático, son relevantes para los análisis del género con varones indígenas¹.

1) Propuestas y reflexiones epistémicas, teóricas y metodológicas para la investigación de las masculinidades con grupos étnicos.

Se considera que la literatura que debate epistémica, teórica y metodológicamente las masculinidades con varones indígenas es hasta el momento limitada. En este ámbito de propuestas y reflexiones destaca la producción científica de Rufino Díaz Cervantes (2014; 2015 y 2022) quien es pionero en el establecimiento de la discusión sobre las masculinidades indígenas en México, así como los análisis de Ma. Alejandra Salguero Velázquez (2015), Jonathan Ojeda y José Cruz Jorge Cortés (2022) quienes han contribuido significativamente al fortalecimiento de este debate.

Díaz Cervantes (2014) en su artículo “La perspectiva de género en la comprensión de la masculinidad y la sobrevivencia indígena” plantea que, para profundizar el análisis sobre los procesos de construcción, significación y práctica del género en los varones indígenas, es imprescindible posicionarse epistémica, teórica y metodológicamente siempre desde las perspectivas de los feminismos y la teoría género en articulación con los enfoques descoloniales, ya que únicamente desde estas ópticas, es posible penetrar en el “carácter relacional, diverso y complejo del sujeto indígena [al situarlo] como parte y resultado de un proceso constante y conflictivo de la socialización de sistemas simbólicos occidentales y las resistencias colectivas de la identidad indígena” (2014, p.361).

Este autor propone un encuadre interseccional entre el género y la etnia, porque a diferencia de los estudios de género de los hombres no indígenas, las masculinidades con varones de grupos étnicos siempre “se construyen bajo una

¹ a) significación del trabajo y consecuencias del empleo/desempleo; b) educación escolar e intervenciones psicosociales con jóvenes indígenas; c) paternidades, vida conyugal y familiar.

etnicidad constreñida por los procesos de colonización, las resiliencias y las resignificaciones de la ancestralidad originaria” (2014, p.362). Por lo anterior, él hace indispensable incorporar las categorías “etnicización y generización” para dar cuenta de los mecanismos, así como los efectos de la internalización de los contenidos simbólicos occidentales y las estrategias de supervivencia, adaptación y reproducción de los significados de ser hombre y ser indígena (Díaz Cervantes, 2014).

Díaz Cervantes (2014), propone el uso de la “historización genealógica”² para el análisis de las masculinidades indígenas al señalar que, con base en este modelo teórico-metodológico, se posibilita la comprensión de los grupos étnicos, sus integrantes, así como de los conflictos y las negociaciones entre su cultura frente a la conformación del Estado Nacional, institución social que ha consolidado el pensamiento moderno de carácter capitalista, patriarcal y heterosexista como eje de la cultura nacional.

En este sentido, para Díaz Cervantes las masculinidades indígenas tienen como objetivo comprender de manera crítica la “vigencia del patriarcado y el heterosexismo, dado que son sistemas simbólicos que convencionalmente organizan, reproducen y refuerzan modelos de masculinidad y feminidad y que, además, promueven su hegemonía y los consolidan como esencias, limitando su comprensión y transformación” (2014, p.360).

Una de las principales conclusiones del autor en este artículo, es la explicación de la necesidad que existe en el campo de los estudios de género de los hombres, para superar las afirmaciones respecto a los beneficios universales que varones consiguen del orden patriarcal y heterosexista. Estas ideas de carácter esencialista han dificultado la aprehensión de la diversidad y la complejidad del sujeto masculinizado, principalmente para aquellos varones que pertenecen a un grupo étnico.

² A partir de los enfoques teóricos-metodológicos de Michael Foucault.

Retomando estas ideas, se puede afirmar que el estudio de las masculinidades indígenas necesita forzosamente incorporar a sus marcos analíticos, la descripción, así como la explicación de las condiciones de vulnerabilidad, empobrecimiento, discriminación y racialización; problemáticas que han enfrentado históricamente los hombres y las mujeres indígenas. Así mismo, las sugerencias del autor apuntan al desarrollo de estrategias metodológicas que posibiliten superar los dualismos de género y los órdenes heterosexistas, con el objetivo de mostrar las diversidades sexuales y sus expresiones en el marco de la homofobia.

Un años más tarde, Díaz Cervantes (2015) publica su trabajo “Los estudios de las masculinidades indígenas en México y Latinoamérica, contribuciones del colegio de Postgraduados” texto en el cual buscó identificar y analizar los estudios de las masculinidades en contextos indígenas, priorizando en aquellas investigaciones que penetran en la complejidad del género de los hombres a través del uso de categorías analíticas como la etnia y la interculturalidad en articulación con la teoría feminista y la perspectiva descolonial.

En este ejercicio de revisión bibliográfica que realiza Díaz Cervantes (2015), descubre que, hasta ese momento, los estudios relativos a las masculinidades indígenas fueron incursiones analíticas que los situaron en el territorio de las investigaciones de frontera. En estas primeras investigaciones, el autor identificó un amplio interés por describir los procesos de identidad y ritualidad indígena, así como a las intersecciones entre la masculinidad con diversos tópicos como: la violencia, la migración, el trabajo, las paternidades, la sexualidad, la salud reproductiva, las disidencias sexuales y la prostitución.

Sin embargo, aclara Díaz Cervantes (2015), muchos de estos trabajos no pueden contemplarse dentro del ámbito de las masculinidades indígenas, ya que sólo se desarrollaron en espacios rurales con poblaciones campesinas, en donde se dejó entrever que los estudios con poblaciones étnicas hasta la fecha son escasas en comparación con otros campos de investigación.

Es así que, Díaz Cervantes (2015) enfatiza la necesidad de profundizar en los estudios de género de los hombres indígenas en relación con otros fenómenos como: la intensificación de la migración internacional, el incremento de la escolaridad, el crecimiento de los medios de comunicación y las redes sociodigitales, así como las transformaciones en la masculinidad hegemónica como consecuencia del empoderamiento de las mujeres indígenas.

En esta investigación, además de retomar las ideas de su artículo anterior (Díaz, 2014) respecto a la importancia del feminismo, la teoría de género y la perspectiva descolonial como orientaciones obligatorias para el estudio de las masculinidades; también puntualiza la importancia de la investigación del género en los hombres indígenas como estrategia para la comprensión de las realidades rurales contemporáneas. En este sentido, los estudios de las masculinidades indígenas pueden apreciarse como una estrategia analítica valiosa, ya que establece una vía innovadora que permite comprender al varón indígena en su contexto, desde su subjetividad como sujeto hombre inmerso en una compleja dimensión individual y colectiva (Díaz, 2015).

Por lo tanto, en este documento Díaz Cervantes (2015) amplía su propuesta para el análisis de las masculinidades indígenas, al señalar la necesidad de integrar forzosamente intersecciones con la etnia, la clase social, el grupo etario o el generacional en el marco de los procesos de la globalización, la economía neoliberal y la movilidad migratoria. Desde este enfoque analítico, también es posible ampliar el diseño de políticas públicas para promover el desarrollo rural, y por lo tanto impulsar el reconocimiento de los derechos culturales, las gestiones de autonomía de las comunidades indígenas, la igualdad, así como la equidad entre los hombres y las mujeres.

Este horizonte académico y político en los estudios de las masculinidades indígenas, señala Díaz Cervantes (2015), sólo puede ser alcanzado al descolonizar los feminismos y la teoría de género, así como alejándose y cuestionar las:

“posiciones que consideran a los pueblos indígenas como sociedades conservadoras, armónicas o fagocitadas por la cultura occidental dominante, situaciones que las

distancian de lo que son: sociedades dinámicas, activas y que continúan fraguándose en torno a conflictos y negociaciones con el orden occidental. Por ello se advierte de los yerros del folclorismo, el esencialismo o conservadurismo” (2015, p.136).

Continuando con esta revisión documental, se describe el trabajo “Es difícil ser hombre, pero más ser hombre indígena: identidades masculinas in/existentes” de Ma. Alejandra Salguero Velázquez (2018) artículo en el cual reflexiona teórica y metodológicamente sobre los complejos procesos en los cuales se construyen las identidades de los hombres indígenas. Al igual que Díaz Cervantes (2014; 2015 y 2022), la autora coincide en que el diseño teórico-metodológico, desde los enfoques del feminismo, la teoría de género y los postulados descoloniales posibilita la comprensión de estas identidades, ya que siempre se caracterizan por sus procesos de resistencia, adaptación y supervivencia de los varones indígenas frente a la imposición de la cultura nacional y occidental.

En este sentido, el análisis de las identidades masculinas indígenas requiere profundizar siempre en los significados y las prácticas socioculturales, en instituciones de reproducción social como la familia y el trabajo, en la vida cotidiana, en las condiciones de precariedad, empobrecimiento, marginalización, discriminación e inequidad que enfrentan, pero principalmente, en el “reconocimiento o sanción y cuestionamiento constante de su actuar como hombres indígenas, donde la fragilidad o vulnerabilidad indígena hace referencia a la posición [...] socioeconómica, política y cultural, otorgada de forma histórica, coyuntural y estructuralmente a los pueblos indígenas” (2018, p.12).

Es así que para Salguero (2018), resulta imprescindible integrar las categorías analíticas de etnicidad y de género para identificar la penetración de los modelos hegemónicos de masculinidad y de feminidad, así como su impacto en la construcción, significación y prácticas que configuran una forma particular de ser y de estar en el mundo como hombres, así como indígenas.

Ojeda y Cortés (2022) en su artículo “Sujeto indígena y masculinidad: un diálogo sobre las intersecciones entre género y etnia”, desde un enfoque hermenéutico, discuten las masculinidades indígenas más allá de las diferencias y/o

particularidades culturales que intervienen en la construcción de las identidades masculinas. Los autores señalan que el género de los hombres en grupos étnicos es un fenómeno social complejo, por lo que es necesario penetrar en los elementos discursivos y profundizar en los componentes del contexto, ya que “la construcción genérica del sujeto indígena está inmersa en una relación dialéctica contextual” (2022, p.3). En este sentido, puntualizan la necesidad de emplear la genealogía, la interseccionalidad y el feminismo decolonial, enfoques epistémicos que se caracterizan por situar históricamente y estructuralmente los sujetos indígenas, que en articulación con las categorías de género y etnia brindan la posibilidad para la comprensión de las masculinidades indígenas como una construcción social, relacional, histórica, diversa y compleja.

Esta propuesta de Ojeda y Cortés (2022) es un esfuerzo para interpretar el proceso de construcción y de significación del género en hombres indígenas. Desde su perspectiva, la utilización del planteamiento genealógico³ permite el análisis de los varones indígenas estableciendo que están inmersos en el interior de procesos de etnización, así como de enfrentamientos entre su cosmogonía y/o los sistemas simbólicos particulares que les dotan de identidad étnica en disputa, apropiación o resistencia a los efectos de la implantación de los modelos de la sociedad nacional, a globalización económica y cultural, así como la dinámica neoliberal. El uso de este marco analítico entonces, posibilita dar cuenta de cómo “emerge la constitución del sujeto indígena y señalar que se trata de un fenómeno complejo” (2022, p.7).

Aunado a esta perspectiva, los autores señalan la necesidad de integrar la interseccionalidad como enfoque, ya que permite analizar el componente étnico en el proceso de generización del sujeto, la explicación de las diversas formas de poder, dominación y exclusión que regularmente son consecuencias de la relación entre lo hegemónico y lo marginado, así como la comprensión de las prácticas individuales que los varones indígenas experimentan producto de la confrontación

³ A partir de los enfoques teóricos-metodológicos de Michael Foucault.

de las normas socioculturales y/o sistemas simbólicos de cara al plano subjetivo del sujeto.

Además, el feminismo descolonial según Ojeda y Cortés (2022), permite establecer que los sistemas de género se estructuran por una matriz de dominación con base en la clase social, el género y la raza que se articula con otras variables como el patriarcado, la heterosexualidad, el colonialismo y el capitalismo neoliberal. Para el caso del género de los hombres indígenas, este abordaje epistémico posibilita organizar las categorías de etnia y género de forma compleja para reinterpretar las historias de los pueblos y situar a sus habitantes atravesados por estas variables, así como para “profundizar en las reflexiones sobre la masculinización del sujeto al pensar en contextos particulares, como los pueblos originarios, donde el sujeto expresa sus demandas ante situaciones concretas, desde sus sentires y saberes” (2022, p.14).

En este marco, la articulación de etnia y género como categorías analíticas entonces brinda la posibilidad de interpretar las distintas formas, así como las dinámicas de la vida sociocultural en la cual los grupos indígenas construyen y significan los modelos locales de género, sin olvidar que se encuentran inmersos en diversos procesos de globalización. Para Ojeda y Cortés (2022) comprender a los varones indígenas desde esta perspectiva dialéctica requiere “colocar las cosmovisiones, las prácticas sociales, la migración, la aculturación, la discriminación, la división de trabajo, la educación, la colonización, el capitalismo y el patriarcado como elementos fundamentales que posibilitan ampliar las interpretaciones de masculinidad” (2022, p.9).

Los autores concluyen que, el objetivo de esta propuesta epistémica, así como teórica es reconocer las voces, las historias y las experiencias de varones indígenas respecto a la construcción del género entre los componentes propios de su cultura frente al ejercicio del colonialismo, el capitalismo y el patriarcado.

Continuando con esta revisión, se recuperan los aportes de Díaz Cervantes quien en su artículo de investigación “Aproximaciones teóricas para la comprensión

de las masculinidades indígenas en México” (2022) retoma el debate de sus artículos anteriores (2014; 2015) al reiterar la importancia de incluir la perspectiva de género, la historización y la descolonización como enfoques elementales en el diseño de estrategias teórico-metodológicas para el análisis de los modelos normativos de género, la masculinidad y la producción de masculinidades en varones indígenas en compleja articulación con la reproducción y la sobrevivencia indígena contemporánea en México.

En este sentido, el autor señala la necesidad por construir marcos analíticos y recuperar ejercicios teórico-metodológicos que han evidenciado las manifestaciones del patriarcado, la heteronorma y el colonialismo en la construcción de género en hombres y mujeres indígenas. Así mismo, subraya la urgencia por mitigar los análisis homogeneizantes de los grupos étnicos, para el caso de las masculinidades indígenas contemporáneas, sugiere fortalecer las propuestas discursivas de “la dominación masculina, la masculinidad hegemónica y el de las masculinidades diversas” (2022, p.157) a través de la articulación con enfoques epistémicos descolonizadores.

Para Díaz Cervantes (2022) el análisis desde estos marcos interpretativos posibilita la comprensión de la construcción, significación y práctica cotidiana de las identidades de género en mujeres y hombres indígenas en intersección con las asimetrías étnicas que configuran posiciones de poder-dominación, así como el entendimiento de las continuidades, adaptaciones y/o transformaciones de los ordenamientos de género locales. Al respecto de los varones indígenas, el uso de estas estrategias propicia la revisión de la complejidad de las masculinidades, de las resignificaciones de los modelos en la masculinidad dominante local, de las configuraciones en el ejercicio de poder de los hombres hacia las mujeres y entre los propios varones, así como para describir y explicar la vigencia de los órdenes patriarcales en relación con las identidades masculinas emergentes que demuestran sus adaptaciones y sus rupturas.

Para el autor, estos enfoques epistémicos permiten dar cuenta, con base en el análisis de los procesos de generización de los varones indígenas, que estos

hombres son sujetos, así como objetos de los órdenes patriarcales hegemónicos y locales, los cuales tienen efectos multidimensionales. Por lo anterior, Díaz Cervantes (2022) puntualiza que el análisis de las masculinidades indígenas tendrá como objetivo descubrir las resignificaciones de:

“la dominación masculina contemporánea, que expresa resabios de la colonización en fenómenos concretos como: la tipificación de la violencia doméstica, violencia contra las mujeres, matrimonios pactados, feminicidios, tráfico humano, que incluye la mercantilización y prostitución de mujeres y varones menores de edad, el embarazo en edades tempranas, homofobia y alterofobia, empobrecimiento, entre otras expresiones ligadas a procesos de transformación, reproducción y sobrevivencia contemporánea” (2002, p.160).

De manera general, la propuesta de Díaz Cervantes (2022) plantea la importancia del análisis de las posiciones de poder y dominación en los ordenamientos de género en los grupos étnicos, y para el caso de las masculinidades indígenas, el reto se encuentra en la comprensión de la “resiliencia indígena ante la intensificación de las relaciones entre lo local y lo global” (2022, p.160), así como frente al patriarcado, el colonialismo, el capitalismo y otras manifestaciones del mundo contemporáneo.

2) Modelos de masculinidad local e identidades masculinas.

En este campo temático, es importante comenzar por la descripción del artículo: “Procesos rituales contradictorios: Asumiendo un cargo en Santa Teresa (Nayarit)” escrito por Philip E. Coyle (2005), quien puede considerarse como uno de los precursores de los estudios de género de los hombres en poblaciones indígenas. En su trabajo, el autor muestra como la “Fiesta de los Bancos” es un espacio metafórico de guerra cultural entre poblaciones de “rancheros” y de “indígenas” del pueblo de Santa Teresa, quienes utilizan esta celebración ritual como la arena de disputa para enfrentar sus identidades.

A partir del estudio de los discursos masculinos, Philip E. Coyle (2005) enfatizando en las formas simbólicas de desigualdad social y de opresión por clase y etnia, explica que asumir la responsabilidad o cargo de la Fiesta de Santa Teresa es un elemento fundamental para la construcción de las complejas identidades de

género entre los varones, ya que este proceso de demostración de la masculinidad está íntimamente relacionado con la competencia por el poder social. En este sentido, los rancheros y los indígenas desarrollan “procesos rituales simultáneos pero opuestos y contradictorios, cada uno de los cuales recurre al vino para atraer reclutas a su particular visión de masculinidad” (2005, p.128), así para el autor, las fiestas religiosas pueden representarse como el espacio de lucha cultural que es utilizado por los intereses políticos antagónicos para mantener o contrarrestar el sistema de desigualdad social.

Philip E. Coyle (2005) además de evidenciar el despojo de tierras, la exclusión y la desigualdad a la que se enfrentan las comunidades *coras* en la región, demuestra los aspectos relacionales de la masculinidad como consecuencia de sus entrecruces con la clase social y la etnia, posibilitando resaltar otras funciones de las fiestas religiosas en referencia a los procesos de desgaste o fortalecimiento del sistema de distribución desigual de la riqueza, así como del prestigio social.

En la categorización de la masculinidad ranchera, así como la indígena, el alcohol ocupa un lugar central en los discursos y rituales de estas masculinidades, y el autor señala que: “cuando un hombre en Santa Teresa bebe durante la “Fiesta de los Bancos”, entra en un tipo de liminalidad que es incierta no sólo porque está entre y en medio de (...) diferentes estatus sociales, sino también porque está entre diferentes procesos sociales” (2005, p.140).

Otro de los principales investigadores que dan apertura al campo temático de las masculinidades indígenas es, Martín de la Cruz López Moya, quien en su obra “Hacerse hombres cabales, Masculinidad entre tojolabales” (2010) identifica, analiza y comprende las representaciones de la masculinidad, así como las prácticas que los varones indígenas realizan para ser reconocidos como hombres entre los tojolabales *K'ax U'k'um* del estado de Chiapas, México.

Desde un enfoque antropológico López Moya (2010), además de analizar el ámbito familiar, como el matrimonio y la procreación, estudia otros aspectos clave de la interacción social en articulación con las representaciones locales de la

masculinidad como: la organización social y política, la religiosidad, el trabajo agrícola, la migración interna y externa, la reproducción y la sexualidad. El autor profundiza en estos ámbitos mediante el trabajo etnográfico para develar las formas de producción social de la masculinidad, es decir, examina en la vida cotidiana de varones y mujeres tojolabales las prácticas, las interacciones y los significados que los sujetos atribuyen a la construcción de la hombría, demostrando que el modelo dominante local de masculinidad alude a probar socialmente ser “un hombre cabal”.

López Moya (2010) señala que la apropiación de la cabalidad como recurso analítico, fue recuperado del propio discurso de la cultura *K'ax U'k'um*, ya que para este grupo étnico “ser cabal es una noción que los tojolabales utilizan con regularidad para calificar positivamente una conducta, una actitud, un pensamiento, un cuerpo o estado de cosas como algo completo, correcto, adecuado o acabado” (p.28-29). Por lo tanto, la conceptualización de la representación social de la masculinidad que construye el autor, a través de la imagen o arquetipo local del “hombre cabal”, posibilita reflexionar el carácter multidimensional de la masculinidad al considerar “aspectos relativos a la sexualidad, la corporeidad, la procreación, el matrimonio, la vida conyugal, la paternidad, la autoridad, el honor, el trabajo, así como la organización familiar y comunitaria” (2010, p.114) serie de aspectos que contienen expectativas socioculturales que los varones indígenas tojolabales necesitan cumplir para ostentarse como sujetos masculinos.

Por lo anterior, López Moya (2010) explica que interpretar las prácticas y los significados que los varones tojolabales despliegan para construirse como hombres cabales, implica necesariamente profundizar en los procesos de reproducción de las formas dominantes de interpretación que circulan sobre las identidades de género y las relaciones de poder que producen. Para conseguir esta empresa, el autor recurre a los enfoques teóricos y reflexiones de Pierre Bourdieu, R. W. Connell, Stanley Brandes, Michael Foucault, Elizabeth Badinter, David, D. Gilmore y Chandra Talpade Mohanty, con los cuales construye un marco para afirmar que “ser hombre cabal”, como modelo de masculinidad local, tiene una relación intrínseca con las estrategias de reproducción social del grupo étnico, en el que las

identidades de género, así como sus interacciones provocan profundas inequidades y posibilidades de desarrollo desiguales entre hombres y mujeres *K'ax U'k'um*.

En este sentido, para López Moya (2010) las formas materiales y simbólicas de diferenciación entre lo masculino y lo femenino, además de ser un organizador primario de los componentes afectivos, cognitivos y conductuales en la subjetividad de los sujetos, también articula la identidad de género con la étnica. El autor aclara que, estos esquemas normativos mientras se construyen y se reproducen en las trayectorias de vida de los varones, también se cuestionan y se transforman, afirmación que le permite demostrar que al interior de estas formas tradicionales locales de ser hombre, existen tensiones que ponen en juego los usos y las costumbres provocando la construcción de diversas masculinidades, así como cambios en la vida social de este grupo étnico.

Entre los principales hallazgos de López Moya (2010) se puede referir la reflexión respecto a que, los procesos de producción para las representaciones sociales de la masculinidad en pueblos originarios no sólo implican a los varones indígenas, ya que siempre es el resultado de prácticas e interacciones sociales entre hombres y mujeres en el marco de su cultura. Así mismo, afirma que este modelo de masculinidad local trasciende el flujo de la vida comunitaria, al vincularse con otros procesos socioculturales como los levantamientos y luchas indígenas por sus derechos, la intervención militar, así como las consecuencias del fenómeno migratorio hacia los EE.UU.

En la obra de López Moya (2010) se describen ampliamente los principales ámbitos para el desempeño de la masculinidad como fuente de prestigio social entre los tojolabales, en los que se pueden referir pruebas como: el “aprendizaje del idioma castellano, heredar las parcelas, salir a ganar dinero, fungir como autoridad, participar en la asamblea, lograr que la esposa adopte la religión y el partido político al que pertenece el marido y el consumo de alcohol” (2010, p.115), estas son sólo algunas prácticas que dan sentido y contenido a la construcción local del “hombre cabal”, promoviendo así reconocer los esfuerzos cotidianos que deben realizar los varones tojolabales al interior de la organización familiar, así como en la vida

comunitaria para demostrar hombría a cabalidad, por lo tanto, mantener los privilegios del poder y la dominación.

López Moya (2010) propone mirar los modelos de masculinidad dominante en grupos étnicos como un “proceso complejo de prácticas que son incorporadas por los agentes y objetivadas tanto en instituciones sociales como en rituales de interacción cotidiana” (p.115), desde este enfoque demostró que el matrimonio, la procreación, la proveeduría, el trabajo y el ejercicio de la autoridad, son para los *K'ax U'k'um*, las principales instituciones en las cuales los varones tojolabales encuentran recursos materiales y simbólicos para alcanzar el desempeño de la masculinidad, y por lo tanto demostrar públicamente, que son “hombres cabales”.

En este sentido, recuperar la estrategia de análisis multidimensional de las prácticas, los discursos y las interacciones en la vida cotidiana de los varones indígenas, posibilita identificar las formas, los mecanismos, así como las manifestaciones de la imposición de los modelos dominantes de masculinidad local, las cuáles pueden ser investigadas: por un lado, en las estrategias que despliegan los hombres para obtener virilidad y hombría en el marco de las instituciones socioculturales, que para el caso de los varones tojolabales trasciende el simple cumplimiento de la procreación, la heterosexualidad, el trabajo y la proveeduría, extendiéndose a la demostración del pensamiento y la conducta cabal a través del ejercicio de la autoridad, la custodia del prestigio social, así como la defensa del honor en su familia. Por otro lado, como este esquema normativo de género local se impone en los cuerpos de los varones indígenas, determinando modos de hablar, de vestir, de caminar, de castigar, de consumir alcohol, de trabajar, ya que, si la actuación no es cumplida, su masculinidad quedará bajo sospecha de hombres y mujeres (López Moya, 2010).

Otra de las investigaciones de gran relevancia para acercarse al estudio de las masculinidades indígenas es el trabajo de Elia Pérez Nasser (2010) tesis doctoral titulada “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” que tuvo como objetivo conocer, analizar y reflexionar

sobre los procesos de construcción y deconstrucción de las identidades masculinas, a través del análisis de tres generaciones de hombres del municipio de Cuetzalan en Sierra Norte de Puebla, con el fin de comprender las dificultades y las contradicciones presentes en esta configuración de género.

Desde la perspectiva de los estudios de género, Pérez Nasser (2010) busca reconocer en este grupo étnico, las diversas formas de significación de las diferencias sexuales que se manifiestan en las prácticas, los discursos, las representaciones culturales, así como las relaciones sociales entre hombres y mujeres nahuas. Así mismo, incorpora la interseccionalidad como enfoque analítico para identificar los procesos de diferenciación, dominación y subordinación que surgen en la articulación del género con la etnia, la generación y la edad.

Pérez Nasser (2010) justifica que, dado que la investigación hace uso del género como categoría analítica, fue necesaria la implementación de una estrategia metodológica con enfoque cualitativo. Así, mediante la utilización de etnografías, historias de vida y entrevistas a profundidad, orientadas para la comprensión de los ciclos vitales en hombres y en mujeres nahuas, le posibilitaron identificar en la infancia, la adolescencia, la adultez y la vejez, periodos de vida en los cuáles los sujetos se integran a un orden social, las prácticas y los significados determinados por la relación entre el género y la edad.

En este sentido, el análisis de las identidades generacionales en el marco de las características socioculturales, políticas e históricas de este grupo étnico, le permitió a Pérez Nasser (2010) explicar: primero, los procesos de configuración de la masculinidad, así como de las continuidades, adaptaciones y transformaciones de las identidades masculinas nahuas; segundo, las contradicciones y dificultades que enfrentan estos varones indígenas en la constitución de su identidad de género; y tercero, las posibilidades de impulsar masculinidades distintas a las tradicionales con el fin de promover identidades masculinas que favorezcan el desarrollo personal y comunitario de hombres y mujeres.

Es importante destacar, el esfuerzo que Pérez Nasser (2010) realiza para describir diversas investigaciones que, desde la antropología, contribuyeron al debate y consolidación de los estudios de género de los hombres en este campo disciplinar. Así mismo, es relevante señalar su amplio recorrido por los principales enfoques conceptuales de las masculinidades, los cuáles están ordenados a partir de la propuesta teórica de R. W Connell, quien plantea que la organización social de la masculinidad se estructura a partir de tres componentes: relaciones de poder, relaciones de producción y *cathexis*.

A través de este marco de interpretación, Pérez Nasser (2010) descubre que la configuración de las identidades masculinas es un proceso complejo de permanencias y transformaciones, vinculado en todo momento, a los distintos períodos que experimentan los varones en el curso del ciclo de vida. En este sentido, la continuidad del sistema patriarcal y su correspondiente modelo hegemónico de masculinidad, prolongan las relaciones de producción a través de la división sexual del trabajo, en el que los varones interiorizan el mandato de la proveeduría y la responsabilidad expresada en la jefatura del hogar; al mismo tiempo que legitiman relaciones de poder y dominación mediante el ejercicio de la violencia, “el machismo” y el abuso en el consumo de alcohol, más allá de la demostración de atributos como la valentía, la fuerza, la dureza y ser trabajador (Pérez Nasser, 2010). Para la autora, los varones nahuas necesitan exhibir estas cualidades al interior del espacio doméstico, así como en los comunitarios como fundamento para la constitución de su identidad de género.

Por medio de su análisis generacional, Pérez Nasser (2010) señala que, aunque la representación de ser hombre responsable y proveedor persiste en el desarrollo de la socialización primaria, existen indicios que apuntan a procesos de resignificación o deconstrucción del modelo de masculinidad hegemónica en las generaciones más jóvenes, manifestándose en críticas hacia prácticas socioculturales que preservan desigualdades entre hombres y mujeres. En este sentido, sobresalen prácticas de paternidad que comienzan a configurarse como distintas a las tradicionales, en donde principalmente las familias jóvenes

reflexionan sobre las actividades relacionadas con la convivencia y crianza de los hijos de manera más equitativa, aunque se siguen percibiendo estas tareas como femeninas en las cuales la mujer debe ser la responsable.

Respecto a la dimensión relativa a las emociones, los deseos y la sexualidad de los varones nahuas, Pérez Nasser (2010) retoma la propuesta de R. W. Connell respecto al ámbito de la *cathexis*. Desde este marco interpretativo, la autora da cuenta de los mecanismos para ocultar sentimientos como: la tristeza, el miedo, la angustia y la frustración, bajo la máscara de la valentía, el coraje, la rudeza, la fortaleza y el orgullo, atributos que los hombres de este grupo étnico identifican como componentes de la hombría.

Es importante destacar los vínculos que Pérez Nasser (2010) encuentra entre el plano de la *cathexis* y el consumo de alcohol, ya que los varones en la mayoría de los casos, al experimentar niveles de embriaguez sienten libertad para expresar emociones como la felicidad, el amor, la ternura y el cariño a su familia o amistades. De lo contrario, tendrán que enfrentarse a la censura de poseer cualidades que están atribuidas a la condición de feminidad.

Continuando con este ámbito, Pérez Nasser (2010) afirma que, en las generaciones antecesoras de varones nahuas, la norma indica que los hombres no hablan sobre la sexualidad, y mucho menos sobre preferencias homosexuales, conversaciones que evidentemente pondrán en cuestionamiento su condición de virilidad. Por lo tanto, el modelo de masculinidad en la cultura nahua de la región es de carácter hetero-patriarcal al definir obligatoriamente el ejercicio de la heterosexualidad, en el que los varones demostraran socialmente este deseo a través del cumplimiento del matrimonio y la procreación de descendencia.

Pérez Nasser (2010) concluye que las identidades masculinas se encuentran en un proceso de redefinición por consecuencia de fenómenos sociales, políticos y económicos que tienen efectos en los elementos culturales en este grupo étnico. En este sentido, afirma que la migración de varones para trabajar en los EEUU, el fortalecimiento de la cobertura escolar en las localidades, la integración de las

mujeres al campo laboral, así como a organizaciones para la promoción del desarrollo personal y colectivo han sido algunos eventos que han trastocado el modelo hegemónico de masculinidad y por lo tanto también de feminidad.

Rufino Díaz Cervantes con base en su tesis doctoral publica en 2013 el artículo “Genealogía de la masculinidad indígena *xi’oi-pame* de San Luis Potosí, México”, trabajo en el que muestra los procesos que han moldeado las subjetividades de género en varones indígenas, especialmente los que refieren a la construcción, significación y ejercitamiento de las masculinidades del grupo étnico *xi’oi-pame* a través de la supervivencia en el curso de la occidentalización en el país.

Con base en la perspectiva de la teoría feminista del género, Díaz Cervantes (2013) implementa una estrategia teórica-metodológica desde los planteamientos del discurso foucaultiano de la genealogía, la cual posibilita analizar los fenómenos sociales como el resultado de los enfrentamientos entre fuerzas y poderes. A partir de este encuadre analítico, el autor comprende genealógicamente los contenidos simbólicos más importantes en la construcción histórica de las masculinidades en los sujetos indígenas *xi’oi* contemporáneos inmersos en procesos de colonización, globalización y conformación del estado-nación.

La utilización de este modelo de análisis, señala Díaz Cervantes (2013), posibilita la comprensión de los mecanismos de reproducción, fortalecimiento y/o transformación de los sistemas simbólicos de género y etnia que sustentan la continuidad de “instituciones genéricas legitimadas como indígenas, tales como la familia patriarcal, la comunidad, la comunalidad, las redes de parentesco y compadrazgo, entre otros escenarios de los procesos de construcción, significación y práctica de las masculinidades” (2013, p.156).

A partir de la descripción, de los principales elementos que componen históricamente la cosmogonía del pueblo *xi’oi* en torno a la ritualidad de la diosa *Cachum*, y el estudio de sus reajustes en el curso de la colonización y la evangelización, el autor da cuenta de las transformaciones en los ordenamientos del sistema de género indígena, de sus mandatos y de sus requerimientos para este

grupo étnico. En este sentido, Díaz Cervantes (2013) señala el establecimiento del modelo patriarcal occidental el cual reconceptualizó las instituciones originarias e impuso otras que reorganizaron las relaciones de poder, privilegiando la dominación de las mujeres por los hombres.

Díaz Cervantes (2013) profundiza en la configuración de la masculinidad *xí'oi* en el contexto de la consolidación del proyecto de Estado-nación y los efectos de la globalización, demostrando que en el México contemporáneo impera un modelo de masculinidad, en el cual los varones indígenas se enfrentan a fuertes limitaciones y problemáticas que dificultan el cumplimiento de las asignaciones de género como el de la “proveeduría y la representación doméstica y comunitaria” (20123, p.168).

En esta obra de Díaz Cervantes (2013), se puede recuperar el uso de la genealogía foucaultiana desde la perspectiva del feminismo como herramienta para identificar en los procesos históricos y contemporáneos, marcados por las fuerzas hegemónicas occidentales, las continuidades, adaptaciones o transformaciones de los universos simbólicos relativos al género y la etnia. La utilización de esta propuesta analítica, permite tanto, comprender los complejos mecanismos de construcción, significación y ejercicio de la masculinidad además de su trascendencia en la subjetividad del sujeto indígena.

Ramón Ortiz García (2017) en su trabajo de tesis “Aproximaciones de la construcción, significación y ejercitamiento de las masculinidades del sujeto indígena Pame, en comunidades de San Luis Potosí” desde un enfoque de investigación acción-participativa busca descubrir los ordenamientos de género en la población *Xí'ui* a través del análisis relacional entre los ámbitos público y privado, de los que destaca componentes relacionados con la familia, la paternidad, la sexualidad, la diversidad sexual, los derechos reproductivos, el trabajo, la educación y la acción comunitaria en esta comunidad Pame.

El autor, a partir de un acercamiento documental, describe las principales características históricas, sociales y culturales del pueblo *Xí'ui*, resaltando algunos de los efectos de la penetración del modelo de familia patriarcal que inició en el siglo

XVI, los cuáles han impactado significativamente en la reconfiguración de instituciones sociales como la familia, el matrimonio y la organización doméstica (patrilocidad).

El marco referencial que orienta el trabajo de Ortiz García (2017) se estructura desde el feminismo decolonial, la teoría de género, el modelo interpretativo de arquetipos⁴ y las masculinidades, puntualizando las realizadas con grupos étnicos con el fin de recuperar estrategias analíticas que promuevan el análisis de la multidimensionalidad del género en hombres indígenas. La estrategia metodológica se configura: por un lado, desde el enfoque cualitativo y la perspectiva de la educación popular en la que sistematiza la información de un proyecto de intervención, también realiza observación participante, así como la implementación de una serie de entrevistas con hombres y mujeres *Xí'ui*; y por el otro, a través del análisis de contenido de narrativas locales respecto a los modelos normativos de género mediante la interpretación de dichos y refranes.

Los principales hallazgos de Ortiz García (2017) refieren a la continuidad de las “rígidas expectativas sociales y culturales en relación con la masculinidad tradicional-hegemónica” (2017, p.142) como base para el proceso de construcción, significación y práctica de las masculinidades en varones *Xí'ui*. El autor descubre que este marco normativo, se identifica como el factor más importante que sostiene las relaciones de poder y dominación entre hombres y mujeres Pames. Sin embargo, también señala que existen cambios significativos en las instituciones sociales, así como en sus relaciones que trastocan las jerarquías locales y los roles tradicionales de género.

En este sentido, Ortiz García (2017) explica que los jóvenes indígenas son principalmente quienes cuestionan y/o critican, la organización desigual e inequitativa entre hombres y mujeres, del modelo tradicional de género *Xí'ui*. Así mismo, el autor señala la influencia de mujeres indígenas Pames que lograron acceder a puestos de autoridad en instituciones de orden religioso y civil (primera

⁴ Karl Jung (2002).

mujer jueza ejidal). También, la implementación de programas y de acciones gubernamentales que, a través de talleres, pláticas u otras intervenciones, promueven la reflexión sobre distintas temáticas: salud sexual y reproductiva, diversidad sexual, crianza de los hijos, prevención de la violencia, adicciones que han motivado cambios a favor de relaciones equitativas.

Al respecto del abuso en el consumo de alcohol por parte de los varones *Xí'ui*, el autor señala que es una de las principales problemáticas que ha permanecido en las comunidades Pames, por lo que su atención es urgente ya que existe una relación directa entre el abuso de alcohol con la violencia doméstica y comunitaria. Ortiz García (2017) explica que la fuente de esta problemática se encuentra en la significación que los hombres le atribuyen al consumo de bebidas alcohólicas, porque para ellos, “ser trabajador y ser bebedor” (p. 153) son dos de los principales componentes de la masculinidad dominante local. De esta forma, se puede entender como esta práctica se articula cotidianamente con otras actividades como trabajar, estar con la familia, convivir con amistades, entre otras.

El autor concluye señalando que las investigaciones sobre las masculinidades en comunidades indígenas deben cumplir un doble objetivo: por un lado, reconocer que los cambios en los roles y las jerarquías en los modelos tradicionales de género apuntan a relaciones entre hombres y mujeres indígenas más equitativas al interior de la familia, la comunidad y el ejido. Y por el otro lado, impulsar acciones desde la educación comunitaria con el apoyo de las instituciones gubernamentales y/o de la sociedad civil con el fin de promover cuestionamientos, reflexiones y estrategias para construir nuevos modelos de masculinidad.

3) Migración interna/externa y experiencias migratorias en hombres

Las condiciones de pobreza, marginación, exclusión y deterioro ambiental que han enfrentado históricamente los pueblos originarios en México han motivado un creciente abandono de sus territorios para establecerse en zonas metropolitanas al interior del país, así como regiones agrícolas e industriales en los EE.UU, para

conseguir recursos económicos que les permitan mejorar la calidad de vida de sus familias y sus comunidades de origen.

Sin embargo, las consecuencias del fenómeno migratorio en los grupos étnicos son diversas, existe consenso en las ciencias sociales y las humanidades, respecto a que la interacción y/o enfrentamiento de los indígenas migrantes con las ideas, las normas, las tecnologías, las poblaciones mestizas y otras formas de vida, distintas a su cultura, son los principales elementos que motivan el cuestionamiento, la adaptación o la transformación de elementos materiales y simbólicos que les proporcionan identidad étnica.

Particularmente en los estudios de género de los hombres, se afirma que la migración nacional e internacional impacta significativamente en el complejo proceso de construcción y significación de la masculinidad, así como en el cumplimiento de mandatos como: la proveeduría, la paternidad, la sexualidad y la vida conyugal. Por lo tanto, es relevante señalar una serie de trabajos que dan cuenta de la importancia de la migración en los procesos de configuración de la masculinidad/es en varones indígenas.

Uno de los textos de gran relevancia es el de Ernesto Hernández Sánchez quien en 2008 publica “Entre la memoria y el olvido: padres migrantes indígenas”, capítulo de libro en el que explica la doble función de la paternidad migrante de varones mixtecos. Por un lado, el autor describe cómo las formas de paternidad que se reproducen en los EEUU, motivan críticas o cuestionamientos al modelo de paternidad local, provocando así, cambios y adaptaciones en el modelo de masculinidad tradicional, por lo tanto, relaciones más equitativas con su pareja e hijos/as. Y por el otro lado, también explica las configuraciones de nuevos vínculos entre padres e hijos con el espacio comunitario de origen, así mismo destaca los nuevos formatos de participación en las instituciones comunitarias como el sistema de cargos.

Para Hernández Sánchez (2008) las paternidades de varones indígenas migrantes en los EEUU, se constituyen a través de la práctica de su cultura y la

conservación de la memoria del ser mixteco en el pueblo de origen, con el fin de que sus hijos valoren positivamente las costumbres de un territorio en el que no nacieron. En este sentido, resalta la asignación de tierras, manantiales, inmuebles, ganado, entre otros bienes que los padres otorgan a sus hijos; ya que estas formas de sucesión se presentan como el componente principal en la construcción de la figura paterna migrante. Al mismo tiempo, también es un recurso masculino que algunos varones indígenas despliegan para mantener la estructura de dominación y el ejercicio de poder en los varones mixtecos al interior de la unidad familiar.

Así mismo, Hernández Sánchez (2008) concluye señalando casos en que los hijos, de varones migrantes, cuestionan la participación en las instituciones comunitarias de gran importancia como el sistema de cargos y no reconocen estar vinculados a la cultura mixteca, sin embargo, “no se trata solamente de una asimilación, sino de jugar con las posibilidades de integrarse de mejor manera a su sociedad receptora, de crear espacios donde otros mixtecos tarde o temprano se establecerán” (2008, p. 214).

En este sentido, es importante describir la investigación de Jaqueline Flores Álvarez (2013) quien en su tesis titulada ““Mi troca y yo”. Masculinidades y migración en Chalchihuites, Zacatecas.”, analiza la construcción social de masculinidades en jóvenes de esta localidad para definir el modelo de masculinidad dominante local, sus componentes y características, con el objetivo de describir las influencias que tienen estas formas de “ser hombre” en la configuración de identidades genéricas en varones. Así, la autora explica los principales conflictos y fricciones de los hombres frente al ideal de masculinidad socialmente exaltado como base para la producción de distintas y diversas masculinidades.

El planteamiento epistémico-teórico que Flores Álvarez (2013) utiliza para orientar su trabajo de investigación, se estructura entre el feminismo y los estudios de género de los hombres. En esta articulación de marcos interpretativos, sobresalen las ideas de Judith Butler respecto a la performatividad de la masculinidad como categoría ontológica de “hombre” como género, con el fin de entender que la esencia del sujeto se compone de una dimensión política. Por lo

tanto, la autora emplea la categoría de hombre como un espacio abierto a la incorporación de múltiples significados que además está en continuo proceso de recontextualización y resignificación. Para ella, la masculinidad se refiere a “conceptos históricos cambiantes e inestables, susceptibles de rearticulaciones hegemónicas, cuya única definición posible es que siempre han estado atados a la misma cadena de significantes, de tal modo que éstos se han convertido en el núcleo de la identidad” (2013, p.6).

Con base en este marco interpretativo, Flores Álvarez (2013) estructura la metodología a partir de una perspectiva cualitativa en la que sobresale el uso del método etnográfico para describir y comprender: por un lado, la definición de la representación hegemónica local de masculinidad, así como la incorporación de los varones en las instituciones sociales a través de la apropiación y el cumplimiento de símbolos, rituales o pruebas de transición que les permite acceder al mundo masculino de los hombres en Chalchihuites; y por el otro lado, lo que es inaceptable, censurable, así como las prácticas simbólicas o materiales que colocan a los varones indígenas en los límites del despojo de su condición como sujeto masculino.

En este sentido, Flores Álvarez (2013) encuentra la importancia de la posesión de camionetas por los varones de Chalchihuites para el proceso de construcción, significación y ejercicio de la masculinidad. En este contexto sociocultural, marcado por la intensa migración a los EEUU, hacerse de “la troca” se ha convertido en un elemento central para la demostración de atributos masculinos como la virilidad, el poder, la autoridad, el éxito económico y el valor entre otros.

En relación con lo anterior, la autora señala diferencias significativas entre los varones que consiguieron trabajar en los EEUU y quienes no han tenido estas experiencias migratorias, ya que los primeros logran excedentes económicos que les permiten acceder a estas ostentosas camionetas como medio para reafirmar su identidad masculina a través de prácticas como retar a las autoridades de seguridad municipal, apropiarse de espacios públicos y conducir a altas velocidades por la localidad; mientras que los segundos, reaccionan a estas expresiones con críticas

basadas en el respeto, la legalidad y las buenas costumbres del pueblo, argumentando que la migración trastoca la buena educación y la conciencia de los hombres Chalchihuitenses.

Otro artículo de investigación de relevancia en este campo temático es el de Jimena Valdés Figueroa (2015) "Migración, masculinidades y violencia en San Bartolomé Quialana, Oaxaca"; trabajo el cual tiene como objetivo analizar las principales transformaciones en el proceso de construcción de la masculinidad en varones zapotecos de la región de los Valles Centrales en Oaxaca, como consecuencia de la intensa migración hacia los EEUU.

Para Valdés Figueroa (2015) el cumplimiento de la proveeduría es, para estos hombres zapotecos, la principal obligación en el ámbito familiar y su desempeño los posiciona en una escala de mayor o de menor reconocimiento de la masculinidad. Por lo tanto, señala la autora, la migración se ha consolidado en estas comunidades como un fenómeno predominantemente masculino porque la mayoría de los hombres indígenas que se trasladan a los EEUU, lo hacen en busca de mejores condiciones laborales con el objetivo de cumplir a cabalidad el mandato de la proveeduría.

Los varones que aplazan esta práctica, con regularidad participan en instituciones políticas y/o religiosas que les dotan de poder económico y simbólico, perpetuando algunos de los componentes de la masculinidad dominante local. Para Valdés Figueroa (2015) el cargo de alcalde es un referente que ejemplifica la concentración de atributos masculinos como: la proveeduría, el ejercicio de la autoridad desde el ámbito familiar hasta el comunitario, acumulación de tierras y/o bienes inmuebles, firme desempeño del trabajo, amplia experiencia laboral que incluye el trabajo en EEUU, así como conocimientos técnicos, profesionales o incluso el saber leer y escribir.

La autora concluye señalando que, la tradición migratoria intensa en este territorio zapoteca aunada a la ampliación de la educación escolar y la intervención de programas gubernamentales, han sido los principales factores de cambios y

adaptaciones en el modelo local de masculinidad, así como en las relaciones de género.

Valdés Figueroa (2015) identificó transformaciones significativas en las dinámicas del ámbito familiar, de las que resalta la relacionada con la disminución, desaprobación social y atención jurídica de la violencia doméstica, problemática sociocultural que durante mucho tiempo estuvo normalizada. Así mismo, esta reconfiguración ha posibilitado otras modificaciones en la cultura zapoteca como: el abandono de arreglos matrimoniales entre familias, el surgimiento del noviazgo como etapa para el conocimiento previo de la pareja antes de la unión, la legitimación y uso de métodos anticonceptivos para la planificación familiar, y la participación de los varones indígenas en las prácticas de crianza y cuidado de sus hijos.

Continuando con esta revisión, Félix Enrique López Ruiz (2015) en su tesis “*Yoania: Grupo masculino de reflexión*” presenta los resultados de este proyecto de intervención e incidencia con población indígena que habita la zona metropolitana del Estado de Nuevo León. El objetivo general que orientó este trabajo de investigación con varones indígenas migrantes fue identificar el modelo hegemónico de masculinidad, a través de grupos de reflexión con hombres, así como los principales componentes que los limitan para ejercer relaciones de género más equitativas en condiciones de vulnerabilidad.

Desde un enfoque cualitativo, López Ruiz (2015) descubre que la mayoría de los varones indígenas migrantes y sus familias habitan/transitan esta zona metropolitana en condiciones de pobreza, desempleo, inseguridad, discriminación, violencia y delincuencia, factores sociales que intervienen significativamente en el proceso de construcción de la masculinidad. En este sentido, el autor señala que la inserción y la adaptación de estas familias indígenas a la sociedad nuevoleonense es adversa, por lo tanto, las experiencias migratorias de estos hombres indígenas ponen en juego la significación de sus modelos locales de género.

Por lo tanto, el autor señala la necesidad de construir un modelo de análisis integral para la acercarse al estudio de las masculinidades con varones indígenas en procesos migratorios, para López Ruiz (2015) es imprescindible describir las principales características de la realidad sociocultural de los espacios de origen, tránsito y destino, así como reflexionar con los sujetos es rol que desempeñan en estos lugares como indígenas migrantes. Así mismo, aboga por el diseño de marcos analíticos que integren la pluralidad cultural, el género y las políticas públicas como estrategia para motivar la justicia social, además de la equidad entre las diversas masculinidades.

Otro de los principales trabajos de las masculinidades indígenas en la intersección con el fenómeno migratorio, es la tesis doctoral de Christian A. Ángeles Salinas titulada, "*Cuechy Nucuiñi, hombre... La construcción de las masculinidades entre mixtecos residentes en Tijuana*" (2018) que tuvo por objetivo conocer, así como analizar las formas de construcción y significación de masculinidades en la vida cotidiana de varones mixtecos, residentes en el municipio de Tijuana, inmersos en procesos socioculturales derivados de experiencias migratorias.

Ángeles Salinas (2018) enmarca teóricamente su objeto de estudio, las masculinidades indígenas migrantes, principalmente desde los enfoques analíticos de Judith Butler, Pierre Bourdieu y R.W Connell. Con base en estas perspectivas, el autor articula la teorías de género con la categoría de etnicidad, de esta forma consigue incorporar al análisis los principales elementos materiales y simbólicos que dan identidad étnica a esta población mixteca, como: los sistemas de cargos, la lengua, la organización social y la religiosidad, demostrando así la importancia del contexto sociocultural en los procesos de construcción y de significación de la masculinidad, así como de la feminidad en estos grupos indígenas.

A partir de esta propuesta para el análisis de los varones indígenas como sujetos de género, Ángeles Salinas (2018) invita a considerar el proceso de masculinización como un fenómeno complejo intrínsecamente vinculado a las continuidades, adaptaciones y transformaciones de las instituciones más importantes para los grupos étnicos, las cuáles "dependen del ejercicio de poder

que se visibiliza en el entramado de relaciones e interacciones en las que los hombres participan y establecen una relación de poder-subordinación derivado de una posición clasista o étnica que ocupa en una sociedad” (2018, p.22), en este sentido, los varones se apropian-ejercen el poder en función del lugar que ocupan al interior de su grupo social, así como frente a otras sociedades.

En la obra de Ángeles Salinas (2018) se destaca la utilización del enfoque cualitativo, mediante el cual implementó el método etnográfico acompañado de una serie de técnicas como: observación participante, entrevistas biográficas y semiestructuradas con enfoque generacional, análisis de redes sociales, además de canciones populares. Esta estrategia metodológica para el análisis de las interacciones, las subjetividades y las prácticas de poder-dominación que despliegan los varones mixtecos en este territorio, con el fin de reconocer los cambios, los procesos y los significados en las diversas formas de construcción de la masculinidad.

Entre los principales hallazgos de Ángeles Salinas (2018) en relación a su objeto de estudio, es necesario señalar que fortalece la hipótesis relativa a la migración de varones indígenas como la principal institución que interviene en la resignificación de los elementos centrales que constituyen la masculinidad tradicional mixteca, como: la paternidad, el trabajo y la sexualidad. Respecto al primero, se refiere a transformaciones de la paternidad tradicional, que se manifiestan en relaciones con mayor nivel de comunicación, afectividad, así como participación en las actividades de cuidado de los hijos, en la que “los varones migrantes significaron su masculinidad a través de los logros escolares de sus hijos, de ser comprensivos con ellos y de participar en la crianza más allá de la infancia de estos” (2018:162).

En cuanto a la sexualidad de la población mixteca, Ángeles Salinas (2018) explica que los discursos relativos al control y dominación del cuerpo de las mujeres se han flexibilizado en las nuevas generaciones de varones migrantes, como consecuencia de las interacciones con narrativas que critican o cuestionan estas formas de ejercicio del poder entre los géneros. Sumado a esto, el acceso a la

educación escolar, así como la migración de mujeres a los EEUU para incorporarse al campo laboral, han fortalecido significados y comportamientos sexuales distintos a los tradicionales, por ejemplo: el cuestionamiento de la castidad y la virginidad de las mujeres como atributos esenciales para iniciar la vida matrimonial o de pareja; el reconocimiento del divorcio o la separación como estrategia para mitigar situaciones de violencia doméstica; la posibilidad de que estas madres de familia reinicien su vida matrimonial con otros varones; y para el caso de los varones, la crítica a la demostración de la virilidad partir del número de hijos, apreciando temas de salud reproductiva.

Para Ángeles Salinas (2018), el trabajo va más allá de ser el mecanismo por el cual los varones mixtecos consiguen ejercer la proveeduría y demostrar que son hombres responsables, ya que trabajar es para ellos la actividad más importante en la que pueden desplegar “prácticas, saberes y representaciones de masculinidad que (...) marcan la pauta para desarrollar competencias entre los varones para significarse dominantes, fuertes, superiores a los otros hombres” (2018, p.98). El autor especifica que la competencia en el espacio laboral, es la fuente de significación de la masculinidad en donde se califican atributos como la destreza, la inteligencia y la valentía para conseguir el desempeño laboral.

Ángeles Salinas (2018) precisa que el trabajo agrícola para los varones indígenas actualmente sólo evoca el pasado campesino de este grupo étnico, en este sentido, los procesos de adaptación a los mercados laborales que el pueblo mixteco logró desde la ciudad de Tijuana, facilitó una permanente migración a EEUU de hombres y mujeres, lo que provocó una resignificación de la división sexual del trabajo que ya no obedece a los sistemas tradicionales de género. Motivando así nuevas dinámicas en la organización familiar y doméstica, obligando a los varones a participar en actividades de reproducción que, para sus abuelos y padres, era impensable que efectuaran.

Sin embargo, aunque Ángeles Salinas (2018) da cuenta de cambios significativos en los procesos de construcción y significación de la masculinidad en los varones mixtecos residentes en Tijuana, concluye afirmando que el orden

patriarcal, el control y la dominación hacia las mujeres aún permanece, ya que esta estructura de poder, está incorporada en el sistema de identidad étnica de este grupo. Es decir, es un componente que radica en el proceso de socialización, por lo tanto, se internaliza en los valores, los símbolos, las costumbres, las creencias y los orígenes compartidos del pueblo mixteco.

Continuando con esta revisión, es importante describir el trabajo de Oscar Misael Hernández Hernández (2018) “Género y experiencias migratorias de adolescentes indígenas mexicanos”⁵. Artículo de investigación que tiene por objetivo analizar las narrativas de género subyacentes en las experiencias migratorias de adolescentes indígenas mexicanos que fueron repatriados de EEUU. El autor señala la importancia de continuar contribuyendo a la investigación sobre los flujos migratorios de los pueblos indígenas problematizando sus causas, así como los efectos en los lugares de origen y destino desde las perspectivas de la teoría de género y las masculinidades.

En este sentido, Hernández Hernández (2018) enmarca teóricamente su investigación principalmente desde las ideas de Joan Scott (1996) y R.W. Connell (1997) con la intención de enfatizar: por un lado, que el género es una construcción social que con base en la diferencia sexual estructura relaciones de poder, además de dominación entre hombres y hacia las mujeres; por el otro lado, establece que el género es uno de los principales ordenadores de las prácticas sociales en los grupos humanos a partir de tres categorías principales: las relaciones de producción, poder y cathexis.

A partir de este marco interpretativo, el autor desarrolla una metodología cualitativa de carácter descriptivo-exploratorio con el fin de recuperar las narrativas de adolescentes indígenas (Purépechas, Mixtecos, Nahuas y Zapotecos de los estados de Puebla, Michoacán, Oaxaca y Guerrero) respecto a las causas personales, comunitarias y estructurales que condicionaron la decisión de migrar;

⁵ Este artículo de investigación también fue publicado por la Revista ITINERARIOS (núm. 27 / 2018) con el nombre YOHUALTETZAUITL AMERIKA. Migración, masculinidad y adolescentes indígenas mexicanos.

así como de describir los riesgos psicosociales en el proceso migratorio, las emociones que experimentaron y las estrategias de sobrevivencia que desplegaron.

Hernández Hernández (2018) muestra que la estructura de género tradicional en las comunidades indígenas es un componente cultural que trasciende las localidades de origen hacia los lugares de destino, manifestándose en conservación de la división sexual del trabajo como orden de producción, la preservación del orden patriarcal en las relaciones de poder/dominación. Con respecto a la cathexis, el autor señala que existe una articulación entre el deseo de migrar y las emociones que circulan a su alrededor en relación con la construcción de identidades de género.

Para el caso de los jóvenes varones, el deseo de migrar se estructura con base en los requerimientos de la masculinidad dominante local de sus comunidades, que para todos los casos, se sustenta en el cumplimiento del mandato de la proveeduría. En este sentido, Hernández Hernández (2018) señala que el análisis de las imágenes socioculturales, así como de los requerimientos o mandatos masculinos en articulación con el fenómeno migratorio posibilita la comprensión de los deseos culturales para transitar hacia los EEUU como ritos de paso para transformarse en hombres. Así mismo, el autor da cuenta de las relaciones de poder que los adolescentes enfrentan con hombres y mujeres no indígenas, puntualizando que el género condiciona significativamente los niveles de vulnerabilidad.

El autor concluye enfatizando la urgencia por profundizar en las consecuencias que la migración interna y transnacional tiene en los procesos de continuidad, adaptación y transformación de la identidad étnica de los pueblos indígenas, así como los efectos en los modelos locales de género.

Otra de las investigaciones referentes a los efectos de la migración en los procesos de construcción y significación de la masculinidad/es en varones indígenas, es el trabajo de Beatriz Martínez Corona y José A. Hernández Flores (2019) quienes en su artículo “Identidades *rarámuris* ante la migración y la sobrevivencia” profundizan en los cambios y resignificaciones de las

masculinidades con varones *rarámuri* integrados en los circuitos migratorios regionales del sector agroindustrial.

Con los aportes teóricos de R. W. Connell, James W. Messerschmidt y Benno de Keijzer, Martínez y Hernández (2019) desde la etnohistoria, caracterizaron los principales rasgos del sistema normativo de género del pueblo *rarámuri* que habita la Sierra Tarahumara. A través de esta perspectiva diacrónica, comprueban los hallazgos de Pérez (2003) quien señala la imposición de la religión católica, así como el establecimiento de la figura ejidal en las reformas agrarias, acontecimientos socioculturales y políticas que provocaron cambios en las construcciones sociales de género que impactaron en relaciones de poder entre hombres y mujeres. Además de estos eventos, los autores señalan los procesos de modernización agrícola en las regiones vecinas a la Sierra Tarahumara, que provocó la incorporación de indígenas *rarámuri* al trabajo agroindustrial.

Por lo anterior, Martínez y Hernández (2019) descubrieron que la dinámica laboral en los campos agrícolas consolidó una división sexual del trabajo tradicional de sociedades mestizas, fortaleciendo el ejercicio de la proveeduría como eje de la identidad masculina, papel que en la comunidad *rarámuri* desempeñaban ambos géneros. También demostraron que la reconfiguración de la autoridad masculina, les permitió a los varones controlar el destino de los recursos económicos para la reproducción familiar, provocando el abuso en el consumo de alcohol, el acceso a otras sustancias adictivas, así como el aumento de la violencia doméstica.

Respecto al fortalecimiento de las relaciones de poder entre hombres y mujeres, Martínez y Hernández (2019) señalan la normalización de las distintas formas de control y dominación hacia ellas, situación que “las autoridades tradicionales, conformadas en su mayoría por varones, suelen minimizar la violencia de género mediante la imposición de sanciones que no corresponden a la gravedad de la agresión” (2019, p.353). Sin embargo, los autores también describen casos en los que, la integración de las indígenas en este mercado laboral ha impulsado la reorganización y la distribución del trabajo doméstico, motivando cambios significativos “en las relaciones de dominio y subordinación entre los géneros y, por

lo tanto, a la reconfiguración de las identidades de género, entre ellas, las referentes a la masculinidad” (2019, p.354).

Martínez y Hernández (2019) concluyen en este artículo afirmando que las reconfiguraciones contemporáneas de las masculinidades *rarámuris* tienen una profunda relación con problemáticas sociopolíticas como: los cambios medioambientales provocados por la explotación forestal, las modificaciones en la propiedad comunal que se manifiesta en el despojo de tierras, la modernización agrícola, el empobrecimiento en las comunidades de la Sierra Tarahumara, entre otras violencias estructurales producto de la profundización del modelo neoliberal en la región han promovido el despliegue de nuevas estrategias productivas para la sobrevivencia indígena.

La incorporación de hombres y mujeres indígenas como jornaleros a los circuitos migratorios, es uno de los principales factores que ha favorecido transformaciones en las prácticas y significados de las relaciones de género. Martínez y Hernández (2019) puntualizan que el fenómeno migratorio nacional y/o internacional, ha sido la estrategia productiva más importante en la reconfiguración de las masculinidades indígenas, ya que como resultado de la interacción con otros contextos socioeconómicos, culturales y familiares, se pueden observar en los hombres y las mujeres la posibilidad de “replantear las nociones tradicionales de género y favorecer el tránsito hacia modelos menos inequitativos y autoritarios” (2019, p.358), sin dejar de considerar que estos cambios y adaptaciones acontecen en el marco del orden patriarcal.

Continuando con esta revisión bibliográfica, se incluye la tesis de Gerardo Azoños Rodríguez (2020) titulada “Migración y masculinidad entre los jóvenes indígenas de Tolimán, Querétaro” trabajo de investigación que tuvo por objetivo identificar, así como comprender las principales instituciones sociales que intervienen en los procesos de construcción y significación de la masculinidad en este grupo etario de varones indígenas. En este sentido, el autor explica la existencia de dos binomios interrelacionados, la unión-procreación y el trabajo-proveeduría, requerimientos esenciales que los jóvenes otomíes buscarán cumplir

para obtener su condición de adultez, así como para ser reconocidos como “verdaderos hombres” por su comunidad. Así mismo, Azoños Rodríguez (2020) descubre que la migración laboral de varones *ñöhño* a los EE.UU, además de institucionalizarse como una de las principales actividades productivas contemporáneas, permite ejercer estos mandatos de la masculinidad de forma exitosa y en menor tiempo.

La propuesta teórico-metodológica presente en el trabajo de Azoños Rodríguez (2020) estuvo orientada desde los estudios de género de los hombres, en los que sobresalen las perspectivas de R. W. Connell, David D. Gilmore, Pierre Bourdieu, Rufino Díaz Cervantes, Teresa Valdés y José Olavarría. Así el autor implementó, a partir de la articulación entre el método etnográfico y el uso de las representaciones sociales desde una postura estructuralista, una estrategia metodológica para: por un lado, recuperar en el análisis de la vida cotidiana, así como en las prácticas y los significados presentes en la construcción sociocultural del género en intersección con la etnia y la edad; y por el otro, profundizar desde un enfoque generacional, en los mandatos locales de la masculinidad, sus continuidades y sus transformaciones en el tiempo, además de la importancia de la migración a los EE.UU en la configuración de estas masculinidades indígenas.

En este sentido, Azoños Rodríguez (2020) encuentra que el sistema normativo de género en los otomíes de Tolinán tiene un vínculo sólido con el esquema tradicional local, determinado por su estructura patriarcal y heterosexista, ya que es parte esencial del sistema simbólico y material que instituye la identidad *ñöhño*. Así mismo, el análisis generacional posibilitó al autor explicar que, la ampliación de la cobertura escolar en la población y las experiencias migratorias en los varones, pueden identificarse como las principales fuentes de cuestionamiento y reajuste de este modelo de género.

Azoños Rodríguez (2020) afirma que aunque se mantienen las relaciones de poder y dominación entre los géneros, estas se han mantenido durante las distintas generaciones, sin embargo, descubre que la institucionalización de la educación escolar y la migración como estrategia productiva masculina han motivado cambios

en la estructura patriarcal, permitiendo que actualmente la población de jóvenes indígenas se beneficien por las mayores concesiones y flexibilidad respecto al cumplimiento de reglas sociales relacionadas con el género, que pueden indicar una mayor independencia y libertad de las mujeres respecto a las generaciones predecesoras, por ejemplo: decidir el número y los tiempos de concepción de los hijos, “la aceptación de un periodo de noviazgo y la posibilidad de elegir a una pareja, la resignificación de la educación escolar y el desarrollo profesional para las mujeres, acceso a tiempo libre, esparcimiento y ocio y el ejercicio de la sexualidad” (2020, p.162).

Respecto a los varones otomíes, Azoños Rodríguez (2020) señala que el modelo de masculinidad dominante en Toluca está sustentado por instituciones locales como: el sistema de parentesco, la organización familiar de tipo patrilocal y patrilineal, las prácticas religiosas con base en las capillas familiares, el sistema de cargos, así como la permanencia de la división sexual del trabajo que ubica a los hombres en el ámbito productivo. Retomando la propuesta de clasificación de los mandatos de la masculinidad, el autor explica que el binomio trabajo-proveeduría es el eje que orienta el proceso de construcción y significación de la masculinidad en los varones *ñöhños*, sin embargo, este binomio cobra sentido para ellos cuando se formaliza la unión-procreación.

Continuando con el ámbito del trabajo, Azoños Rodríguez (2020) señala que por consecuencia del abandono del trabajo agrícola en la región se institucionaliza el oficio en la albañilería como actividad productiva que comenzó a desarrollarse en las zonas metropolitanas del país y se ha consolidado con la migración a los EE.UU. Por lo anterior, el autor afirma que las actividades en la industria de la construcción se han establecido como el verdadero trabajo masculino ya que, en comparación con otras actividades profesionales, es el espacio en el cual los varones otomíes consiguen atributos como inteligencia, destreza, fuerza y valentía enfocados siempre a la demostración del desempeño laboral.

Desde esta postura, Azoños Rodríguez (2020) explica la permanencia del oficio de la albañilería, y su ejercicio por jóvenes profesionistas que tienen

asegurada la economía familiar, es decir, trasciende al plano de la significación de la hombría porque entre los hombres “no sólo se enseñan de forma instruccional los conocimientos y técnicas para desarrollar este trabajo, sino que incluyen valores, ideas y percepciones de lo que implica trabajar, que lo constituye como en núcleo central de la masculinidad” (2020, p.202). Para el caso de los adultos mayores, los varones continúan demostrando el desempeño laboral a través de este oficio al interior de su comunidad, así como mediante el desarrollo de actividades agrícolas o pecuarias a pequeña escala, con el fin de demostrar que aún tienen la fuerza para conservar el binomio trabajo-proveeduría.

4) Varones indígenas, diversidad sexual y salud reproductiva.

Aunque son múltiples las intervenciones con población indígena sobre temas relacionados con la salud sexual y reproductiva, las cuales son desarrolladas principalmente por instituciones gubernamentales de salud y educación, así como por organizaciones de la sociedad civil, la sistematización de estas experiencias con regularidad es ordenada en reportes de actividades, diseño de recursos didácticos para la intervención psicosocial, memorias de congresos y discusiones o debates en redes socio-digitales. Sin embargo, aún son pocos los documentos que interpretan teóricamente o metodológicamente las experiencias para integrarlas en investigaciones científicas que se presentan en formato de libro, capítulo incluido en obras más amplias, tesis para la obtención de grados académicos, artículos en revistas arbitradas (indexadas), entre otras.

Por lo tanto, es importante mencionar que el cierre de la revista: “La Manzana. Revista internacional de estudios sobre masculinidades” de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, impactó significativamente el acceso a una serie de investigaciones sobre el género de los hombres, de la cual un número importante de documentos estaba dedicado a la comprensión de los varones indígenas. Por lo tanto, en el marco de este acontecimiento y los parámetros señalados al principio de este apartado, se localizaron los siguientes artículos de investigación.

Una de las principales investigadoras sobre la diversidad sexual en varones indígenas zapotecas del Istmo de Tehuantepec es Marinella Miano, quien en 1998 publica su artículo de investigación “Gays tras bambalinas. Historias de bellezas, pasiones e identidades” con el objetivo de analizar la organización de género en la comunidad zapoteca de Juchitán, grupo étnico que articula su reproducción sociocultural a través de tres elementos: los hombres, las mujeres y los *muxes*. En este sentido, la autora busca comprender la articulación que existe entre esta estructura de género tradicional, la reproducción de la identidad étnica y los desafíos de los procesos de modernización y urbanización en el Istmo de Tehuantepec, a través del análisis de las identidades *muxes* en la región.

Desde un enfoque cualitativo, Miano (1998) descubre que, si bien no existe la institucionalización de un tercer género, los *muxes* representan en la cultura zapoteca la compleja articulación de las características tradicionales de la masculinidad, así como de la feminidad. En esta estructura de género, al igual que los hombres y las mujeres, los *muxes* tienen funciones sociales que necesitan cumplir en los ámbitos reproductivo y productivo, es decir, ellos tienen la obligación de resolver todo tipo de necesidades y problemáticas en la familia, él es quien tiene la responsabilidad del cuidado de los niños y “de los ancianos, limpiar la casa, el patio, dar de comer a los animales, cocinar para la familia. Tienen fama de buenos trabajadores, al igual que las madres aportan sus ganancias para el sustento de la familia” (1998, p.204).

Culturalmente, para las familias tradicionales tener un hijo *muxe* significa un privilegio, porque simboliza que poseerá la racionalidad, la valentía y la fuerza de un hombre, además del talento y la capacidad afectiva de una mujer. Es así que, los *muxes* son reconocidos positivamente por su comunidad y por lo tanto pueden acceder a cargos de jerarquía tradicional que les dotan de prestigio, por ejemplo, en las festividades cívico-religiosas (Miano, 1998). En este sentido, la autora señala la importancia de los *muxes* al considerarlos parte importante en los procesos de continuidad y transmisión de la identidad étnica, así como los elementos socioculturales de la cultura zapoteca.

Otro de los hallazgos de gran importancia en este artículo, es el relativo a la demostración de la permisividad, la inclusión, la valoración y la integración que existe en esta comunidad zapoteca respecto a las preferencias y conductas homosexuales de los varones indígenas, razón por la cual Miano (1998) afirma que, existe una institucionalización de la homosexualidad masculina, que sólo es posible por el lugar que ocupan las mujeres en las estructuras de poder, la marcada división sexual del trabajo y también porque posibilita a los varones de Juchitán “ejercer una sexualidad sin compromisos sociales, son cuerpos para el placer del otro y para el reforzamiento de la masculinidad continuamente amenazada por mujeres fuertes y tendencialmente dominantes, cuya presencia permea muchos espacios sociales” (1998, p. 235).

En este sentido, la autora concluye explicando que la población *muxe*, con base en estas condiciones socioculturales, tiene la posibilidad de expresar y afirmar su identidad de género en espacios que se han establecido con exclusividad masculina o femenina, es decir, sólo ellos pueden transitar de lo privado a lo público, así como en las intersecciones con la heteronorma permitiéndoles “una potencial libertad que se despliega en un amplio abanico de expresiones y opciones individuales, creando formas de vida no previstas y por lo tanto consideradas peligrosas para el orden social” (Miano, 1998, p.235) desde la perspectiva moderna-occidental.

Continuando con esta revisión, otra de las investigaciones de gran relevancia es la de Mario Ruz (1998) titulada “La semilla del hombre. Notas etiológicas acerca de la sexualidad y reproducción masculinas entre los mayas”. En este documento Ruz (1998) explora cómo la sexualidad masculina maya está profundamente vinculada a conceptos de fertilidad, ciclos naturales y ritos religiosos. A través del análisis de fuentes arqueológicas, documentales y la recuperación de testimonios en comunidades mayas, el autor explica que, desde la cosmovisión de este grupo étnico, el semen es considerado una semilla vital para la regeneración de la vida, lo que demuestra una asociación simbólica con la agricultura y la lluvia. Entre los principales hallazgos, Ruz (1998) demuestra el reconocimiento de diversas

identidades sexuales, como la bisexualidad y/o la homosexualidad, así como la nula estigmatización de estas prácticas en diversos rituales. Así mismo, describe algunos ritos de paso entre jóvenes varones que implicaban prácticas sexuales como parte de su formación social y/o religiosa. Esta investigación contrasta la visión de la sexualidad entre los jóvenes mayas y la flexibilidad entre sus roles de género frente a las imposiciones de la colonización española, demostrando las diversas prácticas de censura que justificaron los diversos actos de evangelización.

Otra de las investigaciones de relevancia en el ámbito de las diversidades sexuales con varones indígenas es el de Izchel Cosío y Melissa Fernández (2005) titulado “Entre masculinidades y gayasidades: Tiríndaro, Michoacán. Un caso etnográfico”. En este documento, las autoras explican algunas de las diversas prácticas homosexuales entre hombres, destacando las relaciones homoeróticas de iniciación sexual entre los jóvenes indígenas. Estas manifestaciones de la sexualidad masculina se han configurado con base en las principales instituciones de la cultura purépecha, como la familia, el trabajo y las celebraciones rituales, por lo que la significación del homoerotismo está en un proceso de articulación con el modelo de masculinidad tradicional en este grupo étnico.

Desde un enfoque cualitativo, Cosío y Fernández (2005) explican que, al igual que existen múltiples masculinidades en una misma sociedad, en Tiríndaro cohabitan diferentes “gayasidades” las cuáles se han integrado positivamente en las prácticas socioculturales de la localidad, principalmente a través de la participación de varones “gueis” en la Fiesta del Takari. Las autoras, enfatizan el caso de “Las Mariguías”, cargo que se refiere a los hombres que visten de mujer y bailan en las danzas de esta celebración.

Para Cosío y Fernández (2005), la participación de los hombres “gueis” en estas fiestas cívico-religiosas tiene distintas funciones sociales, de las que sobresalen: por un lado, la apropiación del espacio público en el que todos los hombres conviven independientemente de su preferencia sexual, motivando así la construcción de una nueva representación social de la homosexualidad; y por el otro, el momento en el que los “gueis” expresan públicamente sus preferencias,

formas y modos de vida, promoviendo su legitimación e integración a la vida comunitaria.

En este sentido, las autoras señalan el establecimiento de nuevas configuraciones en la identidad de género de hombres homosexuales, quienes están siendo reconocidos positivamente por las funciones que desempeñan en el ámbito privado y el comunitario. Resaltando que, la danza de “Las Maringuías”, ha sido el vehículo que ha permitido a los varones indígenas “gueis” incorporarse en una de las principales estructuras sociales para la cultura purépecha, brindándoles así la posibilidad de adquirir estatus, respeto y aceptación.

Uno de los principales hallazgos de Cosío y Ramírez (2005), refiere a la descripción de las múltiples formas en que hombres y mujeres de Tiríndaro significan a los “gueis” de su comunidad, reconociendo que son hombres quienes integran roles femeninos y masculinos. Cabe destacar que, aunque las prácticas de las “gayasidades” se contraponen con el modelo de masculinidad hegemónica, en la cultura purépecha, los “gueis” no dejan de formar parte de la masculinidad entendiendo que son parte del amplio repertorio de masculinidades que cohabitan en la comunidad (Cosío y Fernández, 2005)

Continuando con esta revisión bibliográfica, es indispensable revisar las investigaciones de Guillermo Núñez Noriega, quien en 2011 publica su artículo “Hombres indígenas, diversidad sexual y vulnerabilidad al VIH-Sida: una exploración sobre las dificultades académicas para estudiar un tema emergente en la antropología”. En este documento, el autor tiene como objetivo comprender la intersección entre condiciones como: la etnia, la clase social, el género, la experiencia migratoria y el VIH-Sida como elementos de distinción social en la construcción de la identidad en varones indígenas con prácticas homoeróticas.

Núñez Noriega (2011) resalta la incipiente problematización y análisis que desde la academia se realizó en el siglo XX sobre las intersecciones entre clase, etnia y género, componentes primarios para la comprensión de la sexualidad indígena; y demuestra que es hasta principios del siglo XXI cuando se puede

identificar el interés en la academia, en instituciones gubernamentales, así como en la sociedad civil organizada el despliegue de acciones de investigación e intervención en comunidades indígenas sobre la sexualidad como estrategia para disminuir la vulnerabilidad frente al VIH-Sida.

En este sentido, Núñez Noriega (2011) enfatiza cuatro eventos que permitieron superar una serie de dificultades académicas y que han permitido establecer la sexualidad indígena en sus entrecruces con el VIH-Sida como objeto de estudio en la antropología, así como en las ciencias sociales. El primer aspecto, se refiere a la emergencia de la antropología mexicana del género y de la sexualidad, campos disciplinares que coadyuvaban repensar estas dimensiones como construcciones sociales y/o cultura de la sexualidad; el segundo, vinculado con los movimientos feministas y LGBTTI, la promoción de los derechos sexuales y reproductivos, las campañas de prevención y/o atención del VIH/Sida, así como los estudios de las masculinidades; el tercero, relacionado con el levantamiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional el cual comenzó un proceso de discusión pública y lucha por los derechos de los pueblos indígenas; y el cuarto, relacionado con visibilidad, activismo y competencia electoral de *muxes* y mujeres indígenas quienes evidenciaron la importancia de la diversidad sexual en los grupos étnicos.

Por lo anterior, el autor argumenta que el desarrollo de estrategias metodológicas desde la perspectiva cualitativa, posibilitan abordar la complejidad de este fenómeno sociocultural. Es así como Núñez Noriega (2011) propone el uso de historias de vida para comprender las diferentes configuraciones de la vulnerabilidad al VIH-Sida que enfrentan los varones indígenas con prácticas homoeróticas en relación con las definiciones de la sexualidad, las prácticas, los valores, las mitologías, las formas de “poder y resistencia que ocurren en torno a ellas, las tensiones y tendencias a que da lugar, las inercias y los retos en las actuales generaciones en un mundo que vive nuevas formas de globalización tecnológica y migratoria” (2011, p.24).

Finalmente, el autor concluye señalando que el estudio de estas vulnerabilidades necesita mostrar las especificidades de las condiciones étnicas y

raciales que se vinculan con aspectos estructurales como la pobreza, la ruralidad y la migración, factores que atraviesan la vida de los pueblos indígenas afectando las prácticas sexuales de los varones.

Dos años más tarde, Guillermo Núñez Noriega (2013) continua contribuyendo a los estudios de las masculinidades indígenas con la publicación de “Seeve,/frescos: sexualidad, género y etnicidad en los significados de las relaciones sexuales entre varones en comunidades *yoeme* (yaquis) de Sonora, México”, artículo de investigación en el cuál se da muestra, desde una perspectiva antropológica, los significados de las prácticas sexuales homoeróticas que realizan los varones indígenas *yoeme* (yaquis) del Estado de Sonora.

Desde un enfoque teórico relacionado con el género y las masculinidades en articulación con el desarrollo de trabajo etnográfico, Núñez Noriega (2013) describe: primero, los principales significados que la población *yoeme* le otorga a las relaciones sexuales entre varones; segundo, el proceso de inserción en las relaciones homoeróticas entre varones en el sistema de identidades, ideologías y relaciones de género en la cultura *yoeme*; y tercero, las posiciones en el ámbito de la sexualidad, en las que los varones con prácticas homoeróticas se colocan en la estructura de esta sociedad yaqui.

En este sentido, el autor señala que el sistema de género en este grupo étnico acepta y permite las relaciones sexuales entre varones indígenas, “las cuales se estructuran a partir de la dicotomía hombre-seeve⁶ según el papel erótico activo o pasivo desempeñado” (2013, p.117). Así mismo, encuentra que estas prácticas homoeróticas están integradas al sistema e identidad de género *yoeme*, ya que este modelo normativo considera a los varones como “libres y calientes”, mientras que los seeve son significados por su pasividad sexual como “frescos o fríos”. Núñez Noriega (2013) concluye explicando que las posiciones de los seeva en este grupo étnico son ambiguas y contradictorias, porque si bien,

⁶ Núñez Noriega (2013) explica que en la cultura *yoeme* se nombra a los varones con prácticas homoeróticas y que en el rol sexual es penetrado por otro hombre.

a estos varones se les atribuye una menor calidad de masculinidad y un mayor grado de feminidad, en la realidad ellos “pueden ser reconocidos en su estatus matrimonial y sexualidad con mujeres, en su virilidad cotidiana y en su desempeño de papeles rituales prestigiosos, como hombres” (2013, p.117).

Continuando con esta descripción, es importante señalar el trabajo de Nicholas T. Kaufmann y Gerardo Ayala Real, quienes en 2018 publican su artículo de investigación “Campaña “Fa xwi: Te convido a cuidarnos”: Promoviendo la participación de los hombres en la salud sexual y reproductiva”. En este documento, los autores sistematizan las experiencias de jóvenes indígenas en una campaña de promoción de la salud sexual y reproductiva para dar muestra, desde un enfoque intercultural, de los problemas, las necesidades, los conceptos y las nociones que culturalmente son importantes para la población otomí del Estado de Querétaro.

Los principales hallazgos de Kaufmann y Ayala (2018), más allá de mostrar los resultados de este programa de intervención, señalan la urgencia de impulsar prácticas de autocuidado en jóvenes indígenas principalmente en varones, los cuales “en virtud de que la socialización rígida de género sigue educando a las mujeres para atender las necesidades del “otro”, mientras en los hombres, se les educa a esperar atenciones y cuidados de las mujeres” (2018, p.86), dificultando el ejercicio del autocuidado.

Los autores dan cuenta de los obstáculos que enfrentan las mujeres, así como los hombres para establecer relaciones de género más igualitarias, autónomas y libres de violencia en sociedades patriarcales. Por lo tanto, Kaufmann y Ayala (2018) justifican la urgencia por implementar, desde la perspectiva de género, la interculturalidad y los Derechos Humanos, campañas de comunicación, difusión y creación de espacios para la desnaturalización de la violencia hacia las mujeres, la promoción de los derechos sexuales-reproductivos, así como el cuestionamiento de las asignaciones culturales por género.

5) Transformaciones en la masculinidad dominante a partir del empoderamiento femenino.

Cynthia C. Carrillo de la Cruz en 2015 publica su tesis “Empoderamiento femenino y las masculinidades indígenas en la región costa-montaña de Guerrero”, trabajo de investigación que, desde una perspectiva antropológica en articulación con la teoría de género, analiza el proceso de empoderamiento de un grupo de mujeres indígenas *amuzgas*, *tlapanecas*, *mixtecas* y *nahuas* que participan en una organización de salud comunitaria, y como este empoderamiento femenino, afecta la significación y práctica de la masculinidad en sus parejas.

En este trabajo, Carrillo de la Cruz (2015) hace evidente la importancia de la participación de las mujeres indígenas en escenarios sociopolíticos que las posiciona como protagonistas en los procesos de transformación de las realidades étnico-generizadas al interior de su organización doméstica-familiar, así como en sus comunidades de origen. En este sentido, la autora descubre que la participación de estas mujeres promueve cambios significativos en el modelo normativo de género local y sus significados culturales sobre el rol y el valor de la mujer.

Estas adaptaciones en los esquemas tradicionales, han motivado que los hombres, quienes sostienen una relación de pareja, tengan una mayor participación en las actividades domésticas y de cuidados al interior del grupo familiar. Motivando así, cambios en la significación de estas labores que, históricamente, se han considerado como responsabilidades exclusivas del género femenino, impulsando así la negociación y diseño de estrategias para la distribución del trabajo doméstico más equitativo.

Respecto a la toma de decisiones, Carrillo de la Cruz (2015) pone énfasis en la trascendencia de la organización Casa de la Salud “Mujeres Unidas” institución que ha promovido el reconocimiento, además del ejercicio de los derechos sexuales y reproductivos de las mujeres indígenas, los cuáles se manifiestan en el uso de anticonceptivos, así como en la apropiación de su cuerpo al disponer los momentos para tener relaciones sexuales, los tiempos para concepción y la cantidad de hijos.

Para el caso de los hombres, Carrillo de la Cruz (2015) señala que el esquema de masculinidad local continúa estructurado con base en el modelo hegemónico patriarcal, lo cual sigue sosteniendo la división sexual del trabajo, su desempeño como jefes y proveedores de familia, así como la competencia por cargos público, cívicos y religiosos. En este sentido, la autora concluye explicando que, aunque las transformaciones masculinas son poco alentadoras, es necesario valorarlas, comprenderlas, además de fomentarlas a través de la promoción de la responsabilidad y el compromiso de los hombres con el empoderamiento femenino, así como con nuevas formas de re-configurar su masculinidad.

Continuando con esta revisión bibliográfica, es indispensable señalar la investigación de José de la Luz Mota Pérez y Ivonne Vizcarra Bordi (2018) titulada “La masculinidad huichol en reacomodo para el costumbre” artículo en el que descubren, a través de un estudio de caso, como la migración laboral de varones indígenas *xirikite* trastoca las complejas jerarquías patriarcales que estructuran el sistema de cargos rituales, civiles y católicos. Así mismo, explican que la elección de mujeres para desempeñar el cargo de *Mara’akame*⁷, con el fin de mantener el costumbre del peregrinaje huichol, es un acontecimiento que ha motivado cambios importantes en la significación de lo masculino y lo femenino constituidos en la cosmovisión de este grupo étnico.

Mota Pérez y Vizcarra Bordi (2018) señalan que las elecciones de mujeres para desempeñar cargos que históricamente fueron de exclusividad masculina, aunado a la ampliación de la educación escolar, de la migración laboral, así como el enfrentamiento con otros modos de vida, son factores que lentamente han adaptado la cultura huichol que se caracteriza por una cosmovisión dual que ha organizado las relaciones de género en una estructura binaria.

Los principales hallazgos de esta investigación refieren al análisis de los factores que motivan la reconfiguración en los esquemas normativos de género

⁷ Puesto que se refiere a la cúspide en la estructura del sistema de cargos, según Pérez y Vizcarra (2018) desempeña las funciones de “chamán, cantador, curandero, encargado de dirigir las ceremonias y la peregrinación” (2018, p.37).

huichol, las cuales ponen atención en las relaciones que existen entre la ritualidad y la masculinidad demostrando que las prácticas ceremoniales pueden ser espacios que posibiliten la legitimación de otras formas de masculinidad. Así mismo, la participación de las mujeres en las instituciones rituales desafía el orden y la estructura del patriarcado local, evidenciando que estos modelos de masculinidad tradicional son flexibles, dinámicos, así como adaptativos a las condiciones socioculturales, económicas y políticas.

Otro artículo de investigación que muestra la relación entre el modelo local de masculinidad, sus cuestionamientos y transformaciones como consecuencia de la participación de las mujeres indígenas en instituciones sociopolíticas y/o religiosas. Tal es el caso de José Luis García Horta y Emma Zapata Martelo quienes en 2018 publican su texto “Masculinidades indígenas y empoderamiento femenino”, en el que dan cuenta de los cambios y las adaptaciones en la identidad masculina de hombres otomíes esposos/compañeros de mujeres indígenas insertas en el mercado laboral.

El caso de estudio son las mujeres integrantes del Centro Focal de ProMujer, programa social que les otorga micro financiamientos para que ellas puedan emprender o fortalecer sus negocios. La disposición de recursos económicos en las mujeres indígenas, además de mejorar las condiciones de vida y contribuir al ingreso familiar, es el principal mecanismo de empoderamiento femenino que promueve la autonomía, así como la toma de decisiones sobre su vida y la de su familia (García y Zapata, 2018).

Estas condiciones, según García Horta y Zapata Martelo (2018), provocan tensiones al interior del núcleo familiar, porque amenazan las posiciones de poder de los varones al considerar que, una parte importante en la estructura de la masculinidad dominante corresponde al desempeño de la proveeduría. Por lo tanto, los varones indígenas manifiestan malestar, incomodidad y molestia por la disminución de privilegios sobre la unidad doméstica, por la dificultad para cumplir con el rol tradicional de proveedor que se les ha asignado, así como por el debilitamiento en el control sobre sus esposas/compañeras.

En este artículo, también se identifica que las mujeres insertas en el mercado laboral, ante el empoderamiento económico, se enfrentan a dobles o triples jornadas de trabajo ya que la participación de sus parejas en el ámbito doméstico es insuficiente e inequitativo. Por esto, García Horta y Zapata Martelo (2018) explican la importancia de repensar nuevas formas de masculinidad que motiven el desarrollo de hombres y mujeres de manera más igualitaria.

Así mismo se hace evidente que el trabajo remunerado en las mujeres y por consecuencia su participación en la economía familiar es uno de los principales factores que trastoca las normas tradicionales de género. Para el caso de estos varones otomíes, aunque reconocen la importancia de este ingreso monetario, lo siguen percibiendo como un elemento que cuestiona su prestigio al interior de la comunidad y frente a otros varones que presumen de ejercer íntegramente su papel de proveedor.

a) Significación del trabajo y consecuencias del empleo/desempleo.

Como se ha mencionado con anterioridad, la dimensión del trabajo en la mayoría de las sociedades se ha advertido desde perspectivas socioantropológicas como el núcleo central de la masculinidad hegemónica, ya que se articula con otros mandatos de gran importancia como la proveeduría, la autoridad en la familia y la presencia en el espacio público. Sin embargo, son pocos los documentos que muestran la complejidad en los entrecruces de la masculinidad y el trabajo en el marco de la construcción sociocultural del género en hombres indígenas y lo problematizan con otras dimensiones de corte sociocultural.

Al respecto de este tema, se identificaron dos investigaciones que ponen en relieve esta relación; el primero titulado “El trabajo como elemento constitutivo de la masculinidad: abordajes en el contexto laboral fronterizo-migratorio entre los mixtecos en Tijuana” de Christian Arnulfo Ángeles Salinas (2021). Artículo de investigación en el que se analizan las formas en las cuales los hombres mixtecos, que residen en la ciudad de Tijuana, construyen y significan su masculinidad a partir del trabajo en contextos laborales fronterizos-migratorios.

En este sentido, el autor da cuenta de los cambios, las adaptaciones y las continuidades en el modelo que masculinidad tradicional que los varones mixtecos despliegan en el ámbito laboral para mantener el dominio masculino al interior de sus familias y en sus organizaciones comunitarias en el marco de procesos sociales relevantes como la inserción de las mujeres al mercado laboral, el desempleo de los hombres y la residencia en zonas urbanas fronterizas del norte de México.

Desde el enfoque de las masculinidades, en articulación con una estrategia metodológica cualitativa, Ángeles Salinas (2021) descubre que hay un proceso de reconfiguración del trabajo por parte de los varones mixtecos, en el cual la significación del empleo comienza a desvincularse del mandato de la proveeduría, centrándose en el desempeño de las actividades laborales, la exhibición de habilidades, la demostración de la responsabilidad familiar, así como el ejercicio de autoridad en los espacios de trabajo y doméstico.

Ángeles Salinas (2021) profundiza en el desempeño laboral de los hombres señalando que, como consecuencia de las adaptaciones en la exclusividad masculina en la proveeduría, los varones mixtecos necesitan encontrar nuevas formas de significar el trabajo. En este sentido, el autor concluye categorizando el desempeño laboral como la evidencia de “saberes, prácticas y valentía” (2021, p.205) hacia otros hombres con el fin de motivar una valoración de su masculinidad.

En las conclusiones de este trabajo, Ángeles Salinas (2021) resalta el dinamismo de las identidades masculinas y cómo estas se redefinen en función del contexto y las relaciones sociales distintas a las de su lugar de origen, como es el caso de las que se establecen en espacios fronterizos. Así mismo, acentúa la necesidad de considerar la clase social, la etnia y la generación como componentes primarios que intervienen en la forma en cómo se perciben ellos como hombres, así como su entorno.

El segundo, es el trabajo de Gerardo Azoños Rodríguez (2024) titulado “Masculinidades y emociones en el oficio de la albañilería: voces de varones indígenas *ñöhño* en el trabajo”, artículo de investigación que tiene como objetivo

identificar y analizar el repertorio de emociones que genera el trabajo en la albañilería en los varones otomíes. Desde la perspectiva de las masculinidades, el autor da cuenta de la profunda relación que existe entre las emociones de estos hombres indígenas y el modelo de masculinidad local.

Azoños Rodríguez (2024) demuestra que el trabajo en la cultura otomí del semidesierto queretano es el principal espacio en donde los varones otomíes se construyen y se significan como hombres. Por lo tanto, este ámbito dota a los sujetos de “marcadores vitales de su posición en las escalas de modelos masculinos; y de esta manera, el espacio laboral se convierte en un entorno emocionalmente significativo” (2024, p.285), ya que es ahí en donde ellos ponen a prueba y reaprenden las formas de control, así como de expresión de las emociones.

Es así que el autor consigue descubrir que el desempeño laboral, en los varones otomíes, es el eje del repertorio emocional en el mundo del trabajo ya que tiene la función evaluar y calificar socialmente el cumplimiento de los requerimientos de la masculinidad dominante en ellos. Por lo tanto, Azoños Rodríguez (2024) señala que el hallazgo del desempeño como núcleo central del trabajo, abre la posibilidad de robustecer el estudio de las masculinidades indígenas a través de la investigación de este componente en articulación con el repertorio emocional que surge del cumplimiento a cabalidad de otros mandatos hegemónicos como “la proveeduría, el matrimonio, la paternidad o, en el caso de la microrregión de Higuera, la participación en las fiestas cívico-religiosas” (2024, p.287).

b) Educación escolar e intervenciones psicosociales con jóvenes indígenas.

Respecto a este campo temático, Lourdes Consuelo Pacheco Ladrón de Guevara en 2018 publica el artículo de investigación “Adolescencia rural indígena, escuela y masculinidades” documento en el cual aborda la construcción de las masculinidades indígenas con adolescentes en el marco de la ampliación de la educación secundaria en la localidad.

La autora, considera que la instauración de esta escuela telesecundaria permitió la creación de espacios particulares para los jóvenes indígenas, ya que las adolescencias *Náyeri* y *Wixaritari* transcurría acorde a las tradiciones establecidas por la comunidad. Esta irrupción, como lo señala Pacheco (2018), es la clara manifestación de la intervención institucionalizada de la población mestiza y sus modelos occidentales en los grupos étnicos de la Sierra Madre Occidental a través de la implementación de políticas públicas relacionadas con la salud, la educación, las formas de gobierno, entre otras.

Esta relación con el Estado Nacional despliega procesos de reconfiguración en la cultura y/o cosmovisión de las comunidades *Náyeri* y *Wixaritari*, que, para la autora, evidentemente trastocan los procesos de construcción, significación y prácticas del género en los sujetos. En este sentido, Pacheco (2018) encuentra que la ampliación de la escolarización en los niños y los adolescentes ha motivado el surgimiento de expectativas para el futuro alejadas de los cánones culturales, como las organizaciones basadas en la división sexual del trabajo. Es decir, ahora las estudiantes mujeres se plantean ingresar al mercado laboral a través de la docencia, la enfermería o como doctoras, mientras que los varones desean convertirse en soldados o médicos.

Estas expectativas en el caso de los jóvenes varones, la autora de muestra de adaptaciones y/o modificaciones en algunos componentes de la masculinidad tradicional, señalando en actividades que están vinculadas a la demostración de esta masculinidad como el cumplimiento de habilidades con el manejo de animales, “el uso de armas como el machete y la demostración de valentía vinculada a la simbología del grupo, por ejemplo, cazar venado, pasar la noche en una cueva, etc.” (2018, p.72).

c) Paternidades, vida conyugal y familiar.

Respecto a este campo temático, se identificó el trabajo colectivo de Ezequiel Vázquez, Austreberta Nazar, Dulce Ramírez, Ernesto Salvatierra e Ingrid Estrada titulado “Desigualdad de género y paternidad adolescente en dos comunidades

indígenas de Chiapas, México” publicado en 2023. Este artículo de investigación tiene por objetivo describir y analizar las experiencias de la paternidad adolescente en las comunidades rurales indígenas de *Ch’oles* y *Tseltales* del estado de Chiapas.

En este documento se hacen evidentes los principales componentes de la masculinidad dominante local, en el que los varones indígenas desde edades tempranas buscan constituir un nuevo núcleo familiar como espacio para el ejercicio de la paternidad, el trabajo, la proveeduría y el usufructo la jefatura doméstica, requerimientos socioculturales que históricamente han normado la construcción de masculinidades al interior de estos grupos étnicos. Por lo anterior, el texto explica la pronta iniciación de la vida sexual de los adolescentes, así como su apresurada incorporación al mercado laboral.

Estas dinámicas provocan en los jóvenes indígenas diversas problemáticas, de las que sobresalen la intensificación de la subordinación de las mujeres. En este estudio se da cuenta de la articulación entre el modelo de masculinidad local y la paternidad en las prácticas del embarazo entre adolescentes, en el que, a través de las normas de género, las mujeres indígenas incrementan sus condiciones de vulnerabilidad al integrarse en la organización de la división sexual del trabajo.

Así, mientras que los hombres buscan ser padres a temprana edad como estrategia para cumplir con estos requerimientos de la masculinidad, las jóvenes enfrentan los costos de la maternidad adolescente como la dependencia económica, la dominación de la pareja y/o el control social, así como otras formas de violencia doméstica (Vázquez, Nazar, Ramírez, Salvatierra, Estrada; 2023). Como consecuencia, las nuevas generaciones de mujeres indígenas buscan posponer la unión y el embarazo en la adolescencia, mediante el despliegue de estrategias como la permanencia en la educación escolar, el uso de anticonceptivos, incorporación al mercado laboral, entre otras.

Estas formas de empoderamiento femenino, como es señalado en este artículo, han coadyuvado al cuestionamiento de manifestaciones culturales vigentes

como el pago-pedimento de la novia, los arreglos matrimoniales entre familias, la poliginia ocasional y el intercambio de mujeres.

El texto concluye señalando que las masculinidades, así como la paternidad en los jóvenes *Ch'oles* y *Tseltales* están estrechamente relacionadas con las condiciones de subordinación, vulnerabilidad y control social de las mujeres indígenas, por lo que el análisis debe de considerar siempre la comprensión de las normas socioculturales que definen los roles sexuales y las uniones a edad temprana.

Como se mencionó al inicio de este apartado, el objetivo de esta revisión bibliográfica es establecer puntos de referencia epistémicos, teóricos y metodológicos para la comprensión del complejo proceso de construcción, significación y ejercicio de la masculinidad en varones indígenas. En este sentido, se hizo evidente que los feminismos, las perspectivas de género, los enfoques descoloniales y la interseccionalidad siguen ordenando marcos interpretativos para la comprensión de la complejidad del hombre indígena considerando su contexto de resistencia y/o adaptación a los sistemas simbólicos occidentales, demostrando que no existe un modelo único de ser hombre, sino diversas masculinidades que se configuran por la influencia de componentes sociales, culturales, económicos, políticos entre otros con el objetivo de adaptarse a sus realidades.

Indiscutiblemente el enfoque cualitativo, en el que se incorporan técnicas como: la entrevista a profundidad, la historia de vida, los grupos de enfoque y la observación participante, es el más utilizado para profundizar en las experiencias y significaciones que los varones indígenas construyen en el marco de sus modelos de masculinidad dominante local y los ordenamientos de la masculinidad hegemónica. El ejercicio de esta perspectiva revela el impacto de los modelos normativos locales de género en los sujetos, los cuales siguen perpetuando esquemas de dominación patriarcal, así como desigualdad entre hombres y mujeres indígenas.

También se encontró que esta perspectiva metodológica se articula con otras estrategias interpretativas como por ejemplo el análisis del discurso, el cual posibilita la identificación y el entendimiento de las representaciones sociales que se construyen sobre ser hombre e indígena, sus diversas configuraciones en relación con otros marcadores sociales, así como la comprensión de las narrativas que los varones indígenas realizan sobre sí mismos, sobre el papel que desempeñan al interior de su comunidad y en los diversos contextos socioculturales por los que transitan.

De igual manera, se descubrieron trabajos que emplean la investigación acción participativa como estrategia analítica para involucrar a los varones indígenas en el proceso de comprensión de sus propias masculinidades con el fin de promover la reflexión y la transformación en las relaciones de poder y/o dominación entre los géneros. En este sentido, se demuestra que los jóvenes indígenas, principalmente las mujeres, son quienes han cuestionado las normas tradicionales de género impulsando la autonomía y el empoderamiento femenino como medio para conseguir relaciones más equitativas.

Claramente, se puede observar que las investigaciones descritas en este apartado no toman la masculinidad como objeto de estudio aislado, todas coinciden en plantear el proceso de construcción, significación y ejercicio de la masculinidad como un sistema integrado en una estructura mayor y compleja de relaciones de género que se articula con otras condiciones como la cultura, la familia, la migración, la educación escolar, las prácticas rituales, el trabajo y la incorporación de las mujeres al campo laboral, la violencia, la preferencia sexual, la edad entre otras. En este sentido, los estudios de caso, como enfoque metodológico son utilizado para profundizar en los contextos de manera particular, así como poner de relieve sus características y las instituciones socioculturales que intervienen en las estructuras y los ordenamientos de género local que, en la mayoría de las ocasiones, son un componente fundamental de su identidad étnica.

Esta revisión muestra que, hasta el momento, los estudios de género de los hombres indígenas se han abordado principalmente desde la antropología, la

sociología, la psicología social y el trabajo social. Sin embargo, se considera necesario enriquecer este campo de investigación en los estudios de género, mediante un abordaje interdisciplinario que articule estas y otras disciplinas, con el fin de comprender de manera holística la complejidad de las masculinidades indígenas contemporáneas.

Capítulo II. Tradición, adaptación y contradicción: la masculinidad indígena frente a las instituciones familiares y productivas.

Como resultado de la participación en la Maestría de Estudios Antropológicos en Sociedades Contemporáneas (MEASC) en la Facultad de Filosofía, de la Universidad Autónoma de Querétaro, se realizó una investigación que buscó identificar y comprender las principales instituciones que intervienen en la construcción y significación de la masculinidad entre los jóvenes indígenas otomíes de la localidad de El Cerrito Parado en el municipio de Tolimán. Uno de los objetivos principales de este trabajo, fue acercarse al estudio de las experiencias migratorias hacia los EE.UU como parte de los elementos esenciales de consolidación de las masculinidades entre la juventud indígena, en el marco de los procesos socioculturales situados en las relaciones de género y el poder.

Los hallazgos de esta investigación mostraron que existen dos binomios interrelacionados como principales mandatos que configuran la masculinidad: el trabajo-proveeduría y la unión-procreación, requerimientos esenciales que los varones necesitan cumplir para construirse, significarse y ser reconocidos como hombres en la comunidad. En este sentido, la migración de los varones a los EE.UU y a las zonas metropolitanas del país, fue uno de los descubrimientos que arrojó la investigación, en particular, al identificar el proceso migratorio como una de las principales estrategias productivas y reproductivas que permite fortalecer y consolidar estos binomios de forma exitosa en menor tiempo.

Esa investigación de posgrado se inscribió principalmente en el campo disciplinar de la antropología social y permitió la comprensión de cómo los jóvenes indígenas *ñöhño* construyen, significan y practican la masculinidad, identificando algunas de las principales instituciones que intervienen en su proceso, mostrando la posibilidad de estudiar a la masculinidad indígena como un sistema complejo en el que confluyen varios elementos disímiles pero en completa relación, como son la etnia, el trabajo, la clase social, el medio ambiente y el desarrollo sociohistórico regional que deben ser profundizados para una comprensión holística del fenómeno.

El doctorado al ampliar el enfoque de análisis y considerar nuevas dimensiones interrelacionadas como las mencionadas con anterioridad, surge la necesidad de contar con un problema de investigación que articule categorías de análisis procedentes de posturas teóricas y metodológicas de otras disciplinas, como la psicología, la sociología, la historia, la ecología y la antropología, que aportan a la comprensión de la masculinidad como sistema complejo.

Se trata entonces de profundizar en las complejas transformaciones de los esquemas y modelos de género de este grupo indígena, frente a los retos que imponen los cambios regionales, la globalización económica y cultural, así como la dinámica neoliberal marcada por fuertes procesos de migración a EE.UU y a las distintas zonas metropolitanas del país como el Valle de México, Monterrey, Guadalajara y Querétaro. Así, resulta importante preguntarse por las distintas perspectivas teóricas y las articulaciones de los conceptos interdisciplinarios que permiten observar diferentes lados y ángulos de una especie de prisma con el que se podrían representar los mecanismos de construcción, significación y práctica de las masculinidades indígenas otomíes del municipio de Tolinán. Como toda construcción cultural, las masculinidades siempre están en movimiento, de tal forma que cada mirada articula y arroja luz sobre las transformaciones, así como los viejos y los nuevos significados, sentidos y funciones que tiene para aquellos que las viven y desarrollan en los procesos cotidianos de interacción y reproducción social, tanto locales como en los lugares destino de la migración.

El prisma de la masculinidad indígena, no se construye como algo abstracto ni universal, ni es siempre regular, está situado en un espacio cambiante y conformado por un proceso histórico que le da forma y características, por lo que para su estudio hay que considerar la perspectiva de género, las relaciones interétnicas, la interseccionalidad y el pensamiento decolonial, que permiten analizar la conformación de las desigualdades económicas, políticas y de saberes presente en la historia de este pueblo desde sus orígenes. Además, como explica Connell (1997), para lograr una comprensión de las masculinidades hay que ir más allá del propio género y es importante considerar aspectos como la clase social, el

color de la piel, la lengua y las características étnicas que son sólo algunos elementos que intersectan en la construcción y significación del género, a esta perspectiva se suman otros factores como los cambios generacionales, los cuestionamientos a instituciones tradicionales como, los arreglos familiares en relación al matrimonio o la participación de las mujeres en cargos históricamente masculinos del sistema religioso ritual, que subvierten e interpelan los imperativos categóricos de la masculinidad dominante local.

Connell (1997) pone énfasis en este tipo de intersecciones, porque considera que como resultado de estas se muestra el complejo proceso de construcción entre las masculinidades; también son el principal factor para entender las diferencias de las relaciones entre las masculinidades hegemónicas o dominantes y las masculinidades subordinadas de los grupos étnicos. Atendiendo al prisma, la etnia, la clase social y el género serían los tres planos que van dando forma a las caras y ángulos de un posible icosaedro que se ha desplegado a lo largo del tiempo en la región del semidesierto.

El proceso migratorio de la población *ñöhño*⁸, es una de las dimensiones interconectadas del prisma de la configuración de las masculinidades indígenas. Actualmente, es quizá el lado más sugerente que sobresale e implica complejas adopciones, cambios y reapropiaciones de ideas, prácticas, sentidos, símbolos y esquemas culturales, que pueden enriquecer o cuestionar los valores, instituciones y las pautas tradicionales de los sistemas de género presentes en su comunidad de origen. Por lo tanto, se considera relevante integrar el estudio del proceso migratorio nacional e internacional de este grupo indígena para dar cuenta de las complejas interacciones y modificaciones en la reconstrucción de las masculinidades indígenas.

Así, a partir de este primer acercamiento a las formas de reconstrucción y significación de las masculinidades en grupos originarios y la forma en que fueron surgiendo diferentes interconexiones y ángulos de análisis, nació el interés por

⁸ Se denomina *ñöhño* a la población de origen otomí del semidesierto en Querétaro.

continuar profundizando con mayor amplitud espacial –ahora en la microrregión de Higuera, del municipio de Tolimán en lugar de una sola comunidad- pero también, la necesidad de realizarlo desde una perspectiva interdisciplinaria crítica que posibilite dar cuenta de la complejidad de los estudios de género y las masculinidades en comunidades indígenas. Así, se considera pertinente entender los procesos de reconstrucción y significación del prisma de las masculinidades indígenas *ñöhño* en Tolimán, desde la postura epistémica, teórica y metodológica del pensamiento complejo, con el fin de justificar y articular un análisis interdisciplinario que considere las dimensiones, lados y vértices interconectados.

2.1.- Planteamiento del problema:

En la década de 1970 del siglo XX, surgen en EE.UU los *men's studies* que tuvieron por objetivo general entender el significado de “ser hombre” en distintas sociedades. La producción de este tipo de investigaciones comienza a prosperar en la década de los noventa del siglo pasado cuando se integran a los estudios de género (Minello, 2002). Hasta el día de hoy han sido muchos y distintos los enfoques epistemológicos, teóricos y metodológicos con los que se busca interpretar y definir la masculinidad, Connell (1997) identifica cuatro posturas: las esencialistas, las positivistas, las normativas y las semióticas, todas estas con limitaciones específicas y un problema en común que refiere al intento por definir la masculinidad como objeto. De ahí que este autor aclare que “la masculinidad no es un objeto coherente acerca del cual se pueda producir una ciencia generalizadora (...) podemos ver la masculinidad no como un objeto aislado, sino como un aspecto de una estructura mayor” (1997, p.31). Por su cuenta, Minello (2002) identifica que los estudios de los hombres han enfrentado una serie de tropiezos epistemológicos, teóricos, metodológicos y políticos que simplifica de la siguiente manera:

“Las variadas posiciones podrían resumirse en que la masculinidad es considerada como: i) un atributo personal que los distintos hombres poseen en distintas magnitudes; ii) un rasgo de personalidad, que puede ser más o menos permanente en cada individuo; iii) una esencia inscrita en la naturaleza de los varones; iv) un papel en la organización social (proveedor, protector, etc.); v) todo lo que hacen o piensan los hombres; vi) todo aquello que hagan o piensen en función de ser hombres; vii) lo

que hacen o piensan algunos varones, considerados paradigmáticos; viii) dentro de las relaciones de género” (2002, p.717)⁹.

Por lo anterior y de manera general, se puede decir que estas posiciones presentan carencias y limitaciones que no conducen a una adecuada comprensión de la masculinidad. Al respecto, Minello (2002) señala que se pueden agrupar en tres grandes tipos de dificultades que se han estado superando por los estudios de los hombres: la primera, *“falta de rigor teórico”*¹⁰ que se refiere a ver las categorías de varón y masculinidad como evidentes por sí mismas, en muchas investigaciones se muestran como implícitas y no realizan un ejercicio teórico suficiente ni siquiera para definir su diferencia; segunda, *“imprecisión en la definición del objeto de estudio”* relativo a privilegiar campos como el trabajo, la proveeduría, la paternidad, el poder u otros que aunque son elementos importantes a considerar en los estudios de la masculinidad, en ocasiones no se integran en un sistema de ideas coherente, ni se delimitan con exactitud las fronteras del objeto. Y tercera, *“Vaguedad en los términos clave”* relacionado con la utilización de palabras o términos vacíos de contenido y que no son reformuladas con el rigor epistemológico y teórico pertinente como, por ejemplo, el machismo.

Por lo anterior, Minello (2002) sugiere tres rasgos para estudiar la masculinidad. En primer lugar, pensar la masculinidad como un concepto en construcción, con el fin de recordar que las:

“dimensiones, variables e indicadores que la componen no se encuentran ni total y ni claramente establecidas, sin embargo, todo tipo de análisis debe de considerar los aspectos materiales y simbólicos, el cuerpo y sus significados, el proceso histórico y los tiempos, (...) las estructuras y los hombres y mujeres de carne y hueso, las condiciones individuales y las estructurales” (2002, p.716).

Segundo, plantear la investigación en términos de género y en la intersección de los géneros “varón-varón, varón-mujer, mujer-mujer”, porque ahí es en donde se define la masculinidad, en la relación y el conflicto. En este punto, también el autor sostiene que “ser hombre” o “ser mujer” es una construcción, por lo tanto es

⁹ Véase Minello (2002) o Alatorre y Minello (2001) para leer la crítica detallada y específica para cada uno de los elementos.

¹⁰ Las cursivas son del autor.

imprescindible considerar las características del contexto social, cultural y económico del espacio en donde se llevará a cabo la investigación, identificar las divisiones genéricas que existen en esa sociedad o grupo social y reconocer que las mujeres casi siempre se encuentran en una posición de subordinación, y recuperar las experiencias individuales, analizando la relación y vínculos entre los espacios macrosociales con los microsociales (Minello, 2002).

Y tercero, “entender la masculinidad como una herramienta analítica y no meramente como un concepto empírico” (2002, p.717), lo que permitirá la formulación del problema y preguntas de investigación, así como la construcción de conceptos e hipótesis, orientados a la comprensión de la dominación existente entre sujetos “con cuerpos sexuados sobre otros, en contextos históricos y socioculturales específicos”.

A partir de estos rasgos, el análisis de las masculinidades resulta complejo, porque se busca analizar la dimensión individual y social, “la historia y las estructuras, el cuerpo, las normas, las prácticas sociales y sus significados culturales” (2002, p.717). Partiendo de estas tres dimensiones, se entiende entonces que la masculinidad es una construcción sociohistórica y cultural que varía según el tiempo y el lugar, por lo tanto, no hay un único y permanente modelo de masculinidad universal válido para todos los grupos sociales. En este sentido, resulta necesario hablar de masculinidades en plural, con el fin de dar cabida a la diversidad y flexibilidad en las formas de construirse y significarse como hombre, tal como señalan Tellez y Verdú, “incluso en una misma sociedad las masculinidades son múltiples, definidas diferencialmente según criterios como la edad, la clase social o la etnia, al igual que pueden cambiar a lo largo del trayecto vital de una misma persona” (2011, p.86). A partir de estas observaciones, se puede afirmar que las masculinidades se pueden caracterizar y analizar como un sistema complejo, ya que implica el estudio de un segmento de la realidad que incluye aspectos biológicos, psíquicos, sociales, culturales, económicos, políticos e incluso ecológicos en compleja articulación entre las escalas micro, meso y macro.

A pesar de que han sido múltiples las formas en que se han abordado los estudios de género de los hombres, siempre se han realizado dentro de áreas disciplinarias que pocas veces se intersectan. Si bien estos trabajos han conseguido fortalecer este campo de investigación, los hallazgos resultan insuficientes para dar cuenta de la amplitud y complejidad de este objeto de estudio y su condición dinámica. Hasta el momento no se ha localizado un acercamiento a la comprensión de las masculinidades indígenas desde una postura interdisciplinaria que pueda orientar esta investigación y es precisamente en ese vacío, donde esta propuesta encuentra su pertinencia y uno de los argumentos válidos para su justificación, considerando que más que un objeto de estudio se trata de un problema complejo.

Se trata entonces de redefinir, caracterizar y problematizar las masculinidades con la población *ñöhño* de la región de Higuera en Toluca, desde la postura del pensamiento complejo para articular el análisis y la comprensión desde un enfoque interdisciplinario, identificar los principales planos, analizar las intersecciones entre los ángulos y observar las distintas caras de este prisma de las masculinidades indígenas en el tiempo y el espacio. Considerando que el proceso migratorio hacia las principales zonas metropolitanas de México y/o EE.UU ha generado adopciones, cambios y reapropiaciones de ideas, prácticas y símbolos en las relaciones entre los géneros al interior de las comunidades de la región de Higuera.

Dar cuenta de las propiedades estructurales de este sistema prismático, permitirá entender su estabilidad o inestabilidad, permanencias, transformaciones, adaptaciones y ajustes del modelo de masculinidad dominante en la región, así como las influencias que la masculinidad hegemónica ha provocado. Es decir, se busca realizar un análisis crítico de la dinámica de adaptabilidad del sistema complejo de las masculinidades indígenas desde las condiciones dinámicas de lo económico, lo político, lo social, lo cultural y lo ambiental, considerando los ámbitos locales, regionales y nacionales para dar cuenta de los desafíos que enfrentan la

construcción de estas masculinidades, que dan como resultado un tipo de prisma o incluso distintas formas como los politopos¹¹.

Una de las primeras tareas para analizar un fragmento de la realidad empírica a través del pensamiento complejo, es la construcción de límites precisos tanto en su extensión física, como en su problemática (García, 2006). Por eso, las escalas espacial y temporal que se buscan delimitar en esta propuesta de investigación refieren a un estudio de las masculinidades con la población *ñöhño* de la microrregión de Higuera, Toluca; considerando que los espacios de interacción de sus habitantes no se limitan a lo local, se extienden a otros lugares como las zonas metropolitanas del país, principalmente la del estado de Querétaro, así como a los EE.UU como consecuencia de la migración laboral.

Respecto a la dimensión temporal de esta investigación, se considera un periodo de tiempo que abarca de la segunda mitad del siglo XX hasta la década actual (2024), porque una de las principales estrategias metodológicas contempló realizar un análisis genealógico, a partir de la identificación y análisis de tres generaciones de habitantes varones y mujeres de las localidades en la microrregión de Higuera.

Con las estrategias descritas, se busca recuperar la comprensión de las relaciones sociales en las que se encuentran inmersos los sujetos indígenas que siempre son negociadas, reelaboradas e incluso interpeladas, resistidas y debatidas en relación con sus esquemas y modelos locales, así como otros ajenos con los cuales interactúan cotidianamente. Por lo tanto, se propone analizar y comprender las masculinidades indígenas *ñöhño* de la microrregión de Higuera incluyendo los problemas relativos al desplazamiento interno y la movilidad migratoria nacional e internacional y las complejidades de la globalización, así como la economía neoliberal en el ámbito regional, que son fuerzas, procesos e influencias que reconfiguran constantemente la geometría de las masculinidades.

¹¹ Tomada de la geometría el “politopo” es la generalización de un polígono bidimensional, también es usado en conceptos matemáticos para referir las distintas caras o lados en que se desdobra un poliedro.

2.2.- Justificación:

Los estudios de género, las investigaciones sobre mujeres y los movimientos feministas en y para poblaciones originarias se han constituido como un campo sólido en las ciencias sociales y las humanidades, principalmente porque han evidenciado la subordinación de las mujeres indígenas en casi todos los ámbitos de dominación patriarcal como el cuerpo, la familia, el trabajo, la religión, la educación escolar, la participación política y el Estado, entre otros; pero, particularmente, cómo esta subordinación se encuentra atravesada por otras desigualdades sociales relacionadas con la etnia, la clase social, la ocupación y otras características que mantienen a las mujeres indígenas en condiciones de exclusión, discriminación y explotación. Los hallazgos de estas investigaciones motivaron el ejercicio de fuertes cuestionamientos a los postulados esencialistas y universalistas de lo que implicaba ser mujer, demostrando la existencia de intersubjetividades diversas, distintas, heterogéneas y complejas respecto a las experiencias del sexo-género en estos grupos sociales.

Si bien estas investigaciones han logrado visibilizar las distintas problemáticas relacionadas con el género, se han enfocado principalmente al análisis y comprensión de las mujeres. En comparación, los estudios de masculinidades indígenas han tenido una producción limitada, por lo que es importante contribuir también a la visibilización de los varones indígenas como sujetos generizados quienes, al igual que las mujeres, están sometidos por el orden patriarcal, moderno, colonial y heterosexista.

Es importante mencionar que esta investigación no tiene por objetivo disminuir la trascendencia de los estudios de género de las mujeres indígenas, campesinas o en espacios rurales, por el contrario, se pretende reconocer y aportar a este campo de investigación promoviendo los estudios de las masculinidades, como estrategia para la construcción de conocimientos para comprender los mecanismos de configuración y significación de lo que implica ser hombre e indígena en contextos con características históricas y socioculturales específicas, como las de la microrregión de Higuera en Tolimán. Se pretende que los resultados

de esta investigación sirvan como insumo para el desarrollo y la gestión de acciones sociopolíticas que contribuyan a mitigar las desigualdades existentes y motivar relaciones sociales de equidad entre hombres y mujeres a través de la comprensión de contextos complejos de producción de identidades masculinas y femeninas indígenas.

La ruta que debe de orientar el ejercicio de acciones para el reconocimiento de los derechos de los pueblos originarios, así como la promoción de la igualdad y la equidad de género en estos grupos, necesita alimentarse de los aportes de los estudios de género, los posicionamientos feministas y las contribuciones del análisis de las masculinidades (Pérez Castro, 2003). En el caso de México y América Latina, las perspectivas señaladas se deben enmarcar dentro del pensamiento decolonial, que se ha consolidado como un espacio epistémico, teórico y metodológico para el cuestionamiento, la crítica y la reinterpretación de las resistencias, las influencias y los ordenamientos de lo occidental, hegemónico y moderno, que permita llevar a cabo una nueva comprensión de las realidades y de los sujetos generizados que se encuentran en ellas. En este sentido, la presente investigación resaltaré la relación entre género y etnia, como categorías analíticas en el marco de relaciones interétnicas, tal como promueve Díaz Cervantes:

“La aparente paradójica de intereses que se sitúa entre las demandas de equidad de género, el reconocimiento de los derechos de las diversidades generizadas subalterizadas y las gestiones de las autonomías indígenas, en un contexto de interculturalidad vertical, es condicionada por el colonialismo persistente y la globalización. Esa paradoja constituye un marco problemático complejo, donde los estudios emergentes de las masculinidades indígenas están llamados a contribuir.” (2015, p.128).

Además de la necesidad de contar con estudios de las masculinidades que se inscriban en los enfoques señalados, también es pertinente abordar este campo de investigación desde la óptica del pensamiento complejo. Hasta el momento no se han localizado investigaciones que den cuenta de las masculinidades desde esta perspectiva con un abordaje interdisciplinario capaz de mostrar la complejidad y ángulos de la construcción de la masculinidad, de los sujetos situados en un contexto intersectado por las dimensiones de la etnicidad, el grupo etario, la

generación a la que pertenece, la posición social y económica, así como el territorio en el que se encuentran.

Uno de los objetivos de esta investigación, es contribuir al desarrollo de nuevos enfoques interdisciplinarios que enriquezcan los estudios y los debates de género, en especial a los estudios de género de los hombres en poblaciones originarias, a través del uso de marcos epistémicos, teóricos y metodológicos que ayuden a la comprensión holística de los varones indígenas y sus subjetividades, como sujetos generizados que se enfrentan y son afectados, al igual que las mujeres, por ordenamientos patriarcales, neoliberales, coloniales y heterosexistas.

2.3.- Preguntas de investigación:

Es así que el interés se centra en analizar la construcción, la significación y el ejercicio de las masculinidades de varones indígenas, como se ha demostrado, requiere de modelos propios y situados que permitan recuperar las particularidades socioculturales de los grupos étnicos frente a los procesos históricos, políticos y económicos que han provocan cambios en el espacio familiar, comunitario y regional.

Como se describió en la primera sección de este documento, la migración laboral a las zonas metropolitanas del país o hacia los EEUU, la inserción de las mujeres al mercado laboral, la promoción de los derechos sexuales y reproductivos, la ampliación de la educación escolar, la intensificación de los medios de comunicación y las redes socio digitales, así como la relación con diversos elementos simbólicos occidentales son algunos de los principales factores que están reconfigurando, reconstruyendo y renegociando la masculinidad indígena, así como la trascendencia de los modelos tradicionales de género en estos grupos étnicos.

En este sentido, surge una pregunta central de investigación: ¿Cuáles son las continuidades, las adaptaciones y los cambios en el proceso de construcción, resignificación y ejercicio de masculinidades en varones *ñöhño* de tres generaciones de la microrregión de Higuera?

Considerando que la microrregión de Higuera se ha definido principalmente a partir de componentes socioculturales e identitarios como la organización comunitaria, la religiosidad, el sistema de mayordomías, las capillas oratorio, los linajes, el parentesco, la patrilocalidad, el compadrazgo, la lengua, entre otros componentes que dotan de especificidad étnica; se enuncian una serie de preguntas secundarias: ¿Cómo se configuran las masculinidades de varones indígenas en las instituciones sociales como la familia y el trabajo? y ¿Cómo y en qué contextos se ha reconfigurado el modelo de masculinidad dominante local frente a la interacción con otros modelos occidentales hegemónicos?

2.4.- Objetivos.

2.4.1.- Objetivo General:

Analizar el proceso de construcción, resignificación y práctica de las masculinidades con varones indígenas de la microrregión de Higuera en el interior de instituciones sociales como la familia y el trabajo con el fin de explicar continuidades, adaptaciones y transformaciones en el modelo de masculinidad dominante local.

2.4.2.- Objetivos particulares:

- Identificar los elementos culturales, históricos y sociales que sustentan el modelo de masculinidad dominante local en la microrregión de Higuera, con énfasis en las prácticas y significados asociados a las instituciones de la familia y el trabajo.
- Describir las principales normas, valores, requerimientos y expectativas culturales que los hombres y las mujeres indígenas de la microrregión de Higuera demandan de los varones *ñöhño* para analizar los principales componentes del modelo de masculinidad dominante local.
- Analizar los espacios de interacción de los varones *ñöhño* frente a modelos hegemónicos occidentales, para identificar los principales factores que intervienen en las permanencias, adaptaciones y/o transformaciones intergeneracionales en el modelo de masculinidad dominante local.

- Explicar las dinámicas de poder-dominación, las relaciones de producción, así como las principales manifestaciones de cathexis en el espacio doméstico y laboral para comprender los mecanismos de reproducción, negociación o crisis en el proceso de construcción, significación y ejercicio de las masculinidades.

Capítulo III. Diálogos teóricos para el abordaje de las masculinidades indígenas en la encrucijada de la masculinidad hegemónica.

Los estudios de género han constituido un campo de conocimiento interdisciplinario que se interesa por comprender críticamente las dinámicas socioculturales que organizan las experiencias humanas en el marco de lo que representa ser hombre o ser mujer. Desde las perspectivas de la teoría de género, además de analizar las prácticas y las significaciones atribuidas a lo femenino y lo masculino, también buscan comprender cómo estas construcciones simbólicas configuran identidades personales y colectivas, sentidos de pertenencia, relaciones de poder/dominación y estructuras institucionales.

Según Scott (2015) el género ha tenido una doble función ya que opera simultáneamente como concepto teórico y como categoría analítica. Respecto al primero, se trasciende el enfoque descriptivo para definir sistemas relacionales entre los géneros ya que considera dimensiones cognitivas, afectivas, conductuales, axiológicas, así como mecanismos de subjetivación, procesos en los cuales los sujetos negocian su identidad frente a los modelos normativos de género.

Como categoría de análisis, el género permite abordar las estructuras de poder/dominación que legitiman las desigualdades entre hombres y mujeres, revelando así su carácter performativo (Butler, 1990) así como interseccional (Lugones, 2008; Bidaseca, 2015; Segato, 2016). Por lo tanto, el género siempre está en articulación con otros ejes de la desigualdad como la clase social, la raza, la preferencia sexual y la edad, generando así experiencias diferenciadas de privilegio u opresión. Desde esta perspectiva analítica el género se considera una práctica social dinámica y compleja que se configura a través de los discursos y las interacciones cotidianas que se despliegan en instituciones como la familia, la educación escolar, el trabajo, el estado y el marco jurídico (Burin y Meler, 2009).

La teoría de género, en su desarrollo conceptual y analítico, ha logrado integrar disciplinas como la antropología, la sociología, la historia y la psicología para comprender los diversos sistemas de masculinidad y/o feminidad desde una

perspectiva multidimensional, centrándose en las estructuras de poder y dominación que los sostienen, así como las relaciones de producción, las desigualdades materiales y las manifestaciones de violencia que son parte de estos. Así mismo, busca explicar la incidencia de estos elementos en las prácticas, las subjetividades y las identidades en los sujetos, demostrando así la complejidad e importancia del género en la vida sociocultural, política, económica entre otras.

En consecuencia, los estudios de género han trascendido los límites disciplinares, como fue señalado al principio de este apartado, constituyéndose en un campo interdisciplinario que ha configurado un corpus epistémico, teórico-metodológico extenso y complejo. Por ejemplo, los abordajes interseccionales han logrado captar la complejidad al analizar narrativas hegemónicas y reconocer cómo el género se reconstruye con otras categorías (clase social, raza, preferencia sexual, edad) produciendo jerarquías encarnadas en cuerpos y territorios (Lugones, 2008). En este sentido, pensar en el análisis interdisciplinar del género está más allá de un eclecticismo teórico, se refiere al diseño teórico-metodológico robusto para desentrañar sus componentes, su estructura, su organización y su dinámica para la comprensión de estos procesos complejos.

Actualmente los estudios de género, incluyendo las propuestas teóricas-políticas de los feminismos y los análisis contemporáneos de las masculinidades, constituyen al día de hoy una propuesta epistémica, teórica y metodológica que critica fuertemente los reduccionismos deterministas al demostrar que el sexo, el cuerpo y el deseo son construcciones históricas y socioculturales situadas (Butler, 1990) derrumbando así, argumentos simplistas y/o esencialistas que interpretaban las identidades de género como inmutables. Así mismo, los feminismos decoloniales y el enfoque interseccional han cuestionado los principios de universalidad y de causalidad lineal, revelando la multidimensionalidad en las relaciones de poder, así como la diversidad y complejidad en las formas de opresión (Lugones, 2010), aspectos presentes en contextos socioculturales como lo encontrado entre los varones de la microrregión de Higuera, Toluca.

Burin y Meler (2009), explican que este giro epistemológico, más allá de promover la superación de esquemas modernos y occidentales en la construcción de conocimiento, ha permitido desnaturalizar las jerarquías de género, complejizar los análisis sobre las diversas desigualdades y desarrollar enfoques metodológicos que articulan lo macroestructural con las experiencias situadas y/o encarnadas. Desde esta perspectiva, la producción de conocimiento asume un carácter político y reconoce las particularidades socioculturales en las que están inmersos los sujetos.

En este sentido, Vizcarra y Rincón (2017) afirman que en los estudios de género se pueden reconocer por lo menos cinco rupturas epistémicas que ocasionaron la deconstrucción de “una realidad unidimensional y racional, para dar cabida a otra compleja” (2017, p.459), como se puede apreciar en la siguiente cita:

a) “la biologicista y el destino de las mujeres en su papel de reproductoras de la vida humana”, b) “La tecnocientífica que objetiva los cuerpos sexuados para satisfacer otros placeres mercantilizados”, c) “Las relaciones binarias y categorías dualistas para subordinar una categoría a otra”, d) “La heteropatriarcal como eje de la normatividad del dominio patriarcal”, e) “La existencia de una relación entre sujeto y objeto que anula la posibilidad de unificarlos, limitando el desarrollo de la conciencia” (2017, p.459).

En estas rupturas epistemológicas, principalmente las descritas en los incisos c y d, las investigaciones de la masculinidad son redefinidas al integrarse al campo de los estudios de género constituyéndose como un subcampo de conocimiento. Así, el interés de los investigadores por comprender la masculinidad, tuvo su origen cuando se profundizó en el análisis de las relaciones de género (Connell, 2003).

Las investigaciones sobre las masculinidades han replanteado los estudios de género, porque al otorgar importancia al aspecto relacional entre los hombres y mujeres, lograron abandonar las ideas que entendían al sujeto masculino como un agente unidimensional de dominación. En este sentido, los estudios del género de los hombres han establecido que las masculinidades, como configuraciones de género, son construcciones sociohistóricas que también se desarrollan al interior de las estructuras patriarcales, provocando así el sometimiento de los varones a los

sistemas normativos de creencias y performatividades coercitivas en función de modelos normativos de masculinidad (Bourdieu, 2000).

Desde esta perspectiva sociocultural es posible comprender las masculinidades en varones indígenas alejándose de visiones esencialistas basadas en determinismos biológicos, psicológicos y/o coloniales que explican al género en grupos étnicos como monolítico e inalterable. Orientar el diseño de esta propuesta teórica con enfoque sociocultural, posibilita analizar las masculinidades indígenas como prácticas sociales situadas histórica y culturalmente, cuyo significado se construye con base en ordenamientos patriarcales y contextuales cambiantes, los cuáles promueven estructuras jerárquicas que los propios varones instituyen para ejercer también dominación entre los propios hombres.

Por lo anterior, en este apartado se presenta un debate teórico general que tiene la función de mostrar un modelo analítico para investigar de forma compleja el proceso de construcción, resignificación y práctica de las masculinidades con varones indígenas de la microrregión de Higuera. Como se ha descrito con anterioridad, el estudio de este proceso requiere un abordaje multidimensional, por lo tanto en cada eje de análisis empírico se desarrollan marcos referenciales y/o conceptuales específicos que permiten profundizar en la articulación de las masculinidades *ñöhño* al interior de instituciones sociales como la familia (capítulo IV) y el trabajo (Capítulo V), identificando los principales mecanismos socioculturales que configuran el modelo de masculinidad local, así como sus cambios, permanencias contradicciones y desafíos en el tiempo.

3.1.-Orientaciones para la construcción de un modelo de análisis.

Este modelo analítico se construye a partir de la propuesta teórica de Connell (1995, 2003, 2015), quien conceptualiza la masculinidad como una entidad relacional que se configura por tres dimensiones interconectadas: relaciones de poder, de producción y cathexis (vínculo emocional) en el marco de los ordenamientos de la masculinidad hegemónica. Por lo tanto, es una perspectiva relacional clave para dar cuenta de los entramados y vínculo cambiantes y multidimensionales de la

configuración de identidades masculinas insertas en estas relaciones de poder, producción y cathexis.

Con la intención de ampliar esta propuesta, se considera pertinente integrar un enfoque decolonial desde las ideas de Díaz Cervantes, 2014; Salguero, 2018; Ojeda y Cortés, 2022, así como interseccional a través de los aportes de Lugones, 2008; Segato, 2016; Bidaseca, 2015. El objetivo de articular estas perspectivas teóricas-metodológicas está centrado en fortalecer el análisis de instituciones sociales como la familia y el trabajo, sus componentes, sus estructuras jerárquicas, sus dinámicas y las diversas prácticas sociales en el proceso de construcción y significación de la masculinidad en contextos culturales marcados por la sobrevivencia étnica (colonialismo) y la interseccionalidad (jerarquías por clase y etnia) influidas por fuertes procesos del capitalismo neoliberal.

Connell (1995), señala que “la masculinidad como objeto de conocimiento es siempre masculinidad en relación con algo” (p.71). Esta afirmación, brinda la posibilidad de interpretar las masculinidades indígenas como procesos dinámicos producto de la tensión entre sus sistemas simbólicos tradicionales y las influencias de las estructuras nacionales y/o globales. Desde este enfoque, es posible contribuir a la superación de enfoques analíticos esencialistas que han caracterizado los modelos normativos de género en comunidades indígenas como estáticos o monolíticos.

El reconocer la complejidad en el proceso de construcción y significación de la masculinidad indígena, permite demostrar que los varones otomíes no son reproductores pasivos de masculinidades hegemónicas o receptores estáticos, sino que negocian, resisten y/o enfrentan el cumplimiento de sus ordenamientos hegemónicos a través de prácticas sociales cotidianas locales que poseen sentido en los sistemas simbólicos y materiales propios de su cultura.

En este sentido, la articulación de la perspectiva decolonial e interseccional con la propuesta teórica de Connell (1995, 2003, 2015) recobra trascendencia para explicar la multidimensionalidad y complejidad de las masculinidades indígenas, ya

que como han demostrado los estudios de género con varones indígenas, la masculinidad no se configura únicamente por jerarquías de género, sino por la superposición de otros sistemas de dominación como la clase y la etnia.

Por lo anterior, se establece que este encuadre teórico impulsa la profundización en los diversos sistemas de opresión (colonialismo, racismo, capitalismo) que se entretajan con el patriarcado para producir configuraciones específicas de poder, dominio y subjetividad masculina en los varones otomíes (Díaz Cervantes, 2014, 2022). Un ejemplo de esto refiere al ejercicio de privilegios patriarcales de los varones otomíes al interior de su comunidad, mientras que, en los espacios laborales urbanos, frente a poblaciones mestizas, ocupan posiciones de subalternidad.

Por lo anterior, es necesario establecer que la masculinidad indígena no opera de forma autónoma, sino como un mecanismo de poder y control que estructura la práctica social mediante su articulación con la clase social y la condición étnica, es decir, el género es un componente constituyente en las diversas relaciones de dominación (Lugones, 2008). En este sentido, las masculinidades indígenas otomíes se configuran en los complejos entrecruces del género, la etnia y la clase social, más allá de simples marcadores sociales, por lo tanto, deben ser entendidas como dimensiones que producen al varón indígena, como lo señala Connell (2003): “las masculinidades de los hombres de raza blanca, por ejemplo, se construyen no sólo en relación con las mujeres blancas, sino también con los hombres negros” (2003, p.114).

Por lo tanto, aproximarse a la comprensión de las masculinidades indígenas requiere ir más allá del propio género, y viceversa, entender otras dimensiones como la desigualdad, la inequidad y la discriminación por etnia o condición socioeconómica requiere también incluir necesariamente al género, como afirma Connell (2003) “tenemos que desmenuzar los mundos circundantes a la clase, la raza, y analizar las relaciones de género que operan en ella.” (2003, p.116). Es en definitiva una perspectiva relacional abierta a documentar y explicar los imperativos de las relaciones situadas en contextos cotidianos que recalibran la masculinidad.

Reafirmar el carácter de interdependencia que se constituye en la relación género, etnia y clase social, posibilita determinar que la masculinidad indígena es un entramado de relaciones múltiples, y por lo tanto, abordar esta complejidad implica reconocer que al interior de la microrregión de Higueras existen diversas masculinidades que no derivan de diferentes historias de vida, sino de la composición de estas estructuras de dominación.

Como señala Connell (2003), reducir la complejidad a "tipologías de personalidades"¹² masculinas impide ver cómo las identidades se construyen en campos de fuerza social, donde los varones ocupan posiciones simultáneas de privilegio (frente a mujeres indígenas y otros varones) y subalternidad (frente a hombres de clase alta, blancos y mestizos).

3.1.1.- Recuperando la masculinidad hegemónica para el análisis de la masculinidad local.

Con base en las ideas anteriores, recuperar el concepto de masculinidad hegemónica, desarrollado por Connell (1995) y ampliado por Connell y Messerschmidt (2005), adquiere mayor relevancia ya que constituye un dispositivo analítico importante para analizar cómo las relaciones de poder, las prácticas sociales y las subjetividades en los varones indígenas estructuran las experiencias masculinas bajo los ordenamientos de la masculinidad moderna y occidental.

La masculinidad hegemónica se ha definido como un sistema dinámico de legitimación del poder patriarcal que se compone de tres pilares: el primero, relacionado con la oposición a lo femenino, ya que este está asociado simbólicamente a la desvalorización y la subalternidad, la construcción de lo masculino se erige mediante la desvalorización de atributos asociados a lo femenino (cuidado, afectividad); el segundo, relativo a la diferenciación estratificada entre masculinidades, existen jerarquías internas que subordinan a varones

¹² Con el objetivo de superar este riesgo, se propone no centrarse en los atributos individuales, sino en las prácticas sociales que devienen del lugar que ocupan al interior de la familia, el mundo del trabajo, así como en otras instituciones sociales. En el apartado metodológico se explica con mayor profundidad esta estrategia.

homosexuales, indígenas, afrodescendientes, pobres entre otros marcadores que encarnan la alteridad dentro del orden patriarcal; y tercero, la reproducción institucional del poder, que mediante aparatos como el estado, el mercado y el sistema jurídico actúan como mecanismos que materializan estas relaciones de dominación (Connell, 1995).

Utilizar este concepto en el análisis de las masculinidades indígenas permite reconocer que la masculinidad dominante local no es una réplica pasiva del modelo hegemónico, es un híbrido que contiene, por un lado, las consecuencias de la colonización y los efectos de la matriz de dominación (intersección género, etnia y clase); y por el otro, estructuras sociales, instituciones, sistemas simbólicos, así como las prácticas sociales que les dotan de identidad étnica.

La masculinidad dominante local por su forma híbrida posibilita observar las resistencias, las disputas y/o las negociaciones entre la tradición y las presiones globales. En este sentido se hace evidente la necesidad por construir modelos analíticos situados que integren un análisis complejo de los mandatos hegemónicos, considerando como estos se redefinen a partir de la clase, la etnia, la profesión, la generación, así como otros marcadores culturales como la religiosidad y la participación en la organización ritual en la configuración de las identidades masculinas indígenas.

Ambas cosas permiten comprender las tensiones del patriarcado en los varones indígenas, ya que no solo problematizan la múltiple subalternación que enfrentan (colonial, de género, de clase), sino que también exponen las adaptaciones de los ordenamientos de género al mostrar cómo los propios sujetos ejercen privilegios patriarcales o subvierten responsabilidades o condicionamientos dentro de sus comunidades.

La masculinidad hegemónica, como sistema dinámico de legitimación histórica, política y sociocultural del poder patriarcal, establece referentes normativos que permiten analizar algunos de los principales mecanismos de reproducción del patriarcado. El primero de ellos, el institucional, indica los

mandatos masculinos (jefatura familiar, proveeduría) y estructuras de autoridad (Estado, mercado laboral, religiosidad); el segundo, la dimensión simbólica, centrada en los discursos y las narrativas de legitimación, así como en la construcción de ideales masculinos; el tercero, relativo a lo corporal, es decir, lo performativo asociado a la fuerza física, la rudeza y la virilidad; y finalmente, el ámbito sexual y afectivo, donde la heteronormatividad opera como requisito junto con la regulación de deseos y afectos (Connell, 1995, 2003, 2015).

Estas referencias ayudan a la comprensión de los principales mecanismos de legitimación del patriarcado, tanto en su influencia en el proceso de construcción y significación de la masculinidad en hombres mestizos, así como en sus adaptaciones en contextos no occidentales con particularidades socioculturales, como ocurre con los varones otomíes de la microrregión de Higueiras.

Desde esta perspectiva, se considera que la masculinidad hegemónica constituye un recurso analítico para abordar los principales mecanismos de legitimación del patriarcado. Según la propuesta teórica de Connell (1995, 2003, 2015) este concepto se estructura en torno a cuatro ejes fundamentales que explican su funcionamiento:

El primero, vinculado a la categoría de hegemonía, tiene su origen en la recuperación de los aportes teóricos de Antonio Gramsci. Connell (2003) señala que el proceso cultural a través del cual la masculinidad de un grupo social construye y perpetúa su posición dominante en el orden social, no siempre se lleva a cabo a través de la coerción explícita, sino mediante consentimientos sociales arraigados en prácticas simbólicas específicas naturalizadas e incorporadas al repertorio cotidiano. En el contexto de la masculinidad hegemónica, este concepto:

“puede definirse como la configuración de la práctica de género que incorpora la respuesta aceptada, en un momento específico, al problema de la legitimidad del patriarcado, lo que garantiza (...) la posición dominante de los hombres y la subordinación de las mujeres. (2003, p.117).

Para consolidarse, esta forma de masculinidad requiere de una sólida articulación entre el ideal cultural y el poder institucional, mecanismo ideológico que

funciona a través de la difusión y la naturalización de patrones hegemónicos materiales como simbólicos. En este sentido, las clases dominantes institucionalizan un modelo de masculinidad mediante el control de estructuras de poder como el Estado, la religión, los medios de comunicación, la educación escolar entre otras; legitimando y promoviendo este hacia las otras clases y/o grupos subalternos. Respecto a estos últimos, los hombres indígenas desplegarán prácticas que reconfiguran estos mandatos hegemónicos.

Sin embargo, la hegemonía no es un sistema estático ya que frente a estos discursos dominantes se contraponen prácticas de resistencia y contra hegemonía como los movimientos feministas (Connell, 2003). Por lo anterior, esta categoría analítica es útil para identificar cómo las masculinidades indígenas interpelan, adaptan y/o transforman los modelos impuestos por la hegemonía, promoviendo así reconfiguraciones en los ordenamientos patriarcales que emergen desde la vida cotidiana.

El segundo eje, la subordinación, debe entenderse como un componente inherente a la dinámica de la hegemonía. Como se señaló en el párrafo precedente, la hegemonía opera a través de jerarquías culturales que estructuran la sociedad como un sistema interconectado. En el marco de esa totalidad, existen relaciones de poder dominación-subordinación particulares entre grupos masculinos, y su posición se define en función de su conformidad o desacuerdo respecto al modelo de masculinidad hegemónica.

Connell (2003) ejemplifica que este fenómeno para el caso de las sociedades europeas y estadounidenses contemporáneas, en donde se establece una subordinación sistémica de hombres homosexuales por parte de aquellos que demuestran la heterosexualidad normativa; ya que “para la ideología patriarcal, la homosexualidad es el depósito de todo aquello que la masculinidad hegemónica desecha simbólicamente (...) desde el punto de vista de la masculinidad hegemónica, la homosexualidad se asimila con facilidad a la feminidad” (2003, p.119). Por lo anterior, las masculinidades *gay*’s, más allá de ser identidades de

género alternativas, son calificadas como masculinidad subordinada porque desafían los órdenes heteropatriarcales.

En este sentido, se considera que este eje es clave para comprender las jerarquías en varones indígenas. Al igual que las masculinidades gay's de las que habla Connell (2003), se puede decir que los indígenas homosexuales son sistemáticamente desvalorizados por el modelo hegemónico, porque existe una serie de componentes adicionales como la racialización étnica y subalternación por clase social, amplios dispositivos de opresión interseccional.

El tercer elemento, la complicidad, indica un mecanismo clave en el sostenimiento del patriarcado. Connell (2003) señala que por la estructura de la masculinidad hegemónica sólo una minoría de hombres pueden cumplir plenamente con estos componentes y/o requerimientos, sin embargo, la mayoría de los varones participan activamente para alcanzarlos ya que obtienen beneficios de este patriarcado y su hegemonía. Estos privilegios se manifiestan en formas estructurales, como el acceso a recursos materiales y simbólicos, así como en prácticas sociales de dominación hacia las mujeres y otros hombres.

Connell (2003) explica las masculinidades cómplices definiéndolas como aquellas que se “construyen en formas que aprovechan el dividendo del patriarcado, sin las tensiones o riesgos que conlleva estar en la vanguardia del patriarcado” (2003:120). Un ejemplo de estas ideas refiere a los beneficios del trabajo doméstico no remunerado que las mujeres realizan porque consideran que es su obligación, actividades que se desarrollan, aunque no haya violencia por parte de los varones. En este sentido, se puede decir que la complicidad está operando a través de la apropiación pasiva de los privilegios del patriarcado.

El cuarto eje, la marginación, surge como una categoría analítica para abordar la articulación entre las estructuras de género frente a otros sistemas de opresión. Connell (2003) señala que al intersectar las estructuras de género, clase y etnia se generan configuraciones jerárquicas específicas que colocan en diferentes posiciones a las masculinidades en el orden social del patriarcado. Este

proceso no es meramente aditivo, sino dialéctico: la marginación opera mediante la creación de fronteras simbólicas y materiales que excluyen a los hombres que encarnan identidades masculinas situadas en los entrecruces de subalternidad.

Estas relaciones entre diversas masculinidades no son fijas, ya que se reconfiguran según las lógicas de poder y dominio que se ejercen en cada contexto. Este Dinamismo ocurre porque las relaciones de género, clase social y etnia interactúan simultáneamente:

“Así, en Estados Unidos, los atletas negros pueden ser ejemplos de la masculinidad hegemónica. Sin embargo, la fama y la riqueza de las estrellas individuales no tienen ninguna consecuencia profunda que se traduzca en mayor autoridad para los negros (...) la marginación siempre es relativa a la forma de *autoridad* de la masculinidad hegemónica del grupo dominante (...) la relación entre la marginación y la autoridad puede existir también entre las masculinidades subordinadas” (2003:122).

Estos dos grandes relacionales, por un lado, la “hegemonía, dominación/subordinación”, y por el otro, “marginación/autoridad”, conforman un marco analítico para abordar las masculinidades indígenas como fenómenos situados históricamente y estructuralmente. En este sentido, Connell (2003) aclara que los conceptos “masculinidad hegemónica” y “masculinidades marginadas” no tienen como objetivo definir masculinidades fijas, al contrario, tienen la intención de identificar la multiplicidad de prácticas de género que se construyen en contextos específicos, siempre incorporadas en estructuras de poder complejas y dinámicas.

Connell (2003) señala que el carácter procesual de las relaciones de género requiere que los modelos de análisis permitan dar cuenta de la historicidad y la agencia social de los sujetos. En este sentido, se puede entender que la masculinidad hegemónica en contextos étnicos se configura constantemente a través de las resistencias o negociaciones de los varones indígenas, mostrando o configurando nuevas masculinidades hegemónicas porque los escenarios de construcción son inéditos.

Esta investigación al centrarse en el estudios de las masculinidades indígenas, retoma los principios antes expuestos a manera de modelo analítico, estableciendo que para comprender el proceso de construcción y significación de la masculinidad

con varones otomíes requiere de situarlo como un proceso dinámico e histórico que se configura entre las lógicas del modelo de masculinidad local, donde interactúan las condiciones materiales, simbólicas e institucionales de su cultura, frente a los mandatos de la masculinidad hegemónica y sus estructuras de dominación en contextos de cambios económicos, sociales y culturales.

3.1.2.- Relaciones de poder, producción y cathexis: dimensiones para el estudio de las masculinidades indígenas otomíes.

Continuando con la propuesta analítica, el estudio de las masculinidades indígenas exige integrar una perspectiva sociocultural e interseccional que reconozca los efectos producidos por intersecciones entre el género, la clase y la etnia, el peso de las estructuras coloniales y sus consecuencias contemporáneas, así como las instituciones sociales, los aspectos materiales y simbólicos propios de la cultura otomí del semidesierto.

En este sentido, la propuesta teórica de Connell (2003) aunque es útil para identificar las dimensiones clave de la masculinidad como las relaciones de poder, de producción y la cathexis, requiere de un esfuerzo de adaptación para el análisis de las masculinidades indígenas. Se considera este planteamiento porque el género en las comunidades indígenas opera en un contexto sociocultural específico, es decir, las masculinidades indígenas se despliegan en las tensiones que surgen de sus sistemas normativos propios frente a las imposiciones o presiones del modelo patriarcal.

En el modelo relacional de Connell (2003), las relaciones de poder se conceptualizan como estructura del patriarcado, sistema que se mantiene a través de la dominación institucional y simbólica ejercida por los hombres hacia las mujeres, así como hacia otros varones. Esta jerarquía persiste aun cuando los movimientos feministas y otras formas de resistencia han comprobado sus efectos negativos en la vida de los sujetos. Sin embargo, como señala (Lugones, 2008) el poder siempre trasciende la estructura patriarcal, por lo tanto, su análisis requiere siempre de incorporar categorías como la colonialidad del género, perspectiva que

permite mostrar cómo en las comunidades indígenas se imponen jerarquías complejas que intersectan la clase social, la etnia y el territorio.

En este sentido, mientras que desde el enfoque de Connell (2003) se enfatiza en la dimensión intragénero del poder (hombres-mujeres y hombres-hombres), la perspectiva de Lugones (2008) muestra una matriz interseccional de dominación en el cual el patriarcado intersecta con sistemas raciales y capitalistas.

Por lo anterior, esta dimensión de Connell (2003) puede fortalecerse al cuestionar la universalidad del patriarcado como categoría única, reconociendo su articulación con la interseccionalidad. Desde esta perspectiva es posible evidenciar las contradicciones del patriarcado en contextos indígenas, ya que mientras otorga privilegios materiales y simbólicos a los hombres, al mismo tiempo los somete a los mandatos hegemónicos limitando su agencia. Por lo tanto, se puede afirmar que estos mandatos son uno de los principales factores que reproducen la subalternidad, ya que los varones indígenas experimentan una contradicción en donde sus privilegios de género se articulan con las opresiones por clase y etnia.

En este contexto, la masculinidad local se adapta y se transforma frente a la masculinidad hegemónica, generando nuevas dinámicas de poder al interior de las comunidades. Un ejemplo histórico de este fenómeno fue el proceso colonial de evangelización el cual: reforzó roles patriarcales dominantes en ámbitos políticos y religiosos (Ojeda y Cortés, 2022), prohibió prácticas de género y sexualidades diversas en ceremonias religiosas-rituales (Ruz, 1998). Sin embargo, como evidencian las organizaciones de género entre los zapotecos de Juchitán (hombre, mujer y *muxe*), estas imposiciones también promovieron resistencias que persisten hasta la actualidad (Miano, 1998) subvirtiendo o cuestionando los imperativos duales de género.

Continuando con este ejercicio de precisión teórica, Connell (2003) señala que las relaciones de producción, se sitúan principalmente en el marco de la división del trabajo por género, caracterizada por una marcada diferenciación jerárquica que se manifiesta en impactos económicos desiguales que benefician a los varones

mediante la acumulación de dividendos patriarcales. Estos últimos surgen de la desigualdad estructural en la distribución de los productos del trabajo social, que privilegia sistemáticamente a los varones. Por lo anterior, Connell (2003) da vital importancia analítica a la relación entre capital y género, porque en el sistema patriarcal-capitalista:

“una economía capitalista que se desarrolla a través de la división del trabajo basada en el género es, necesariamente, un proceso de acumulación que también depende del género (...) la acumulación de la riqueza se ha vinculado firmemente al ámbito reproductivo debido a las relaciones sociales de género (...) el hecho de que sean hombres, y no mujeres, los que controlan las corporaciones más importantes y las grandes fortunas privadas no es ningún accidente estadístico, sino parte de la construcción social de la masculinidad.” (2003, p.113)

Para el caso de las masculinidades indígenas, es fundamental considerar la explotación laboral a la que se han enfrentado históricamente los varones. La inserción forzada de los hombres indígenas en las economías capitalistas, manifiesta en la migración laboral a las zonas metropolitanas y los EEUU, ha generado tensiones entre los roles comunitarios tradicionales vinculados al sistema de cargos y reciprocidad (Pérez, 2003; Flores, 2013; Valdés, 2015; Hernández, 2018), así como la precarización laboral que contextos urbanos o transnacionales marcados por la informalidad y el racismo (Ángeles, 2021; Ramírez, 2021). Estos enfrentamientos reconfiguran la identidad masculina indígena bajo una doble opresión étnica-clase, colocándolos entre la preservación de su cultura y la sobrevivencia económica (Díaz Ramírez, 2014).

La perspectiva analítica de Connell (2003) respecto a la división del trabajo requiere replantearse para analizar la división sexual del trabajo en comunidades indígenas, ya que esta última constituye una forma que ha estructurado su organización comunitaria y organización doméstica. La división sexual del trabajo en las comunidades indígenas está sostenida por prácticas rituales vinculadas a la agricultura, en los que se pueden identificar complementariedades entre lo masculino y lo femenino.

Estas nociones permiten complejizar la noción de dividendos económicos que explica Connell (2003), ya que en comunidades indígenas la división sexual del

trabajo no corresponde a lógicas de acumulación del capital, sino a estrategias de sobrevivencia étnica. Por lo tanto, es necesario cuestionar el concepto de dividendos económicos como categoría universal, pues en las comunidades indígenas no opera de la misma forma que en otras sociedades.

En este sentido, es importante reconocer que, en los pueblos indígenas, la división del trabajo y la acumulación de riqueza se reconfiguran a partir de las organizaciones sociales de reciprocidad, en las cuales los sistemas de cargos y las mayordomías operan como mecanismos de redistribución de los excedentes. Estos sistemas, más allá de responder a las lógicas capitalistas de acumulación de la riqueza, dan vital importancia al prestigio, la autoridad moral y el capital social.

En este marco, los varones indígenas que logran acumular excedentes económicos los destinan para conseguir capital simbólico a través de cargos o el patrocinio de festividades religiosas. Estas prácticas documentadas ampliamente principalmente por la antropología social, permite señalar que la masculinidad indígena está vinculada a formas particulares de obtención de reconocimiento comunitario. Es así que el éxito económico, como requerimiento de la masculinidad hegemónica, opera de forma espacial en la masculinidad indígena porque opera como estrategia para mantener las relaciones de reciprocidad y la reproducción de su cultura.

Por lo anterior, se apoya el postulado de Connell (2003) quien afirma que el capitalismo depende del patriarcado, sin embargo, en las comunidades indígenas donde la expectativa de los varones es ocupar cargos comunitarios configura la masculinidad bajo lógicas distintas a la masculinidad hegemónica. En estas sociedades, se podría decir que ser hombre implica ejercer una masculinidad arraigada a formas de organización social como el sistema de cargos (Azoños, 2020). Es así que los dividendos patriarcales de los que habla Connell (2003) necesitan adaptarse a las lógicas de las masculinidades indígenas, las cuales buscan capital simbólico como el prestigio comunitario, la solidaridad y la autoridad moral.

En relación a la dimensión de cathexis, Connell (2003) la define de manera general como la energía emocional vinculada al deseo sexual, la cual puede estar orientada a un objeto o sujeto. Esta categoría no sólo abarca las manifestaciones del deseo, ya sea heterosexual, homosexual y otras, sino que también las dinámicas de poder implícitas en su ejercicio, ya que en su carácter consensuado o coercitivo determina energías entre quienes lo otorgan y quienes lo reciben. Connell (2003) explica que este enfoque permite cuestionar la heterosexualidad y la dominación masculina al señalar que “se trata de preguntas agudas sobre la relación que existe entre la heterosexualidad y la posición de dominación sexual de los hombres” (2003, p.114).

Se considera que aproximarse a la dimensión emocional y sexual en pueblos indígenas requiere reconocer las imposiciones del Estado, así como de la moral cristiana, las cuales han influido en las transformaciones de sus prácticas eróticas y afectivas. Estos ordenamientos han perpetuado violencias específicas a través de políticas estatales de salud reproductiva que han sometido a mujeres indígenas a esterilizaciones forzadas o racismo sexual que se manifiesta en señalamientos y/o juicios sobre la higiene femenina.

Sin embargo, la sexualidad y los afectos en contextos indígenas constituyen espacios de resistencia frente a las normas heterosexuales hegemónicas. Por ejemplo, en la cultura Zapoteca, en donde los *muxes* son reconocidos socialmente como hombres que asumen tradicionalmente roles femeninos brindando complementariedad a la organización del género, así como a las prácticas cotidianas de organización domésticas y festividades rituales (Miano, 1998).

Este ejercicio de adaptación de la propuesta teórica de Connell (2003) permite comprender que las masculinidades indígenas constituyen campos dinámicos de negociación, así como espacios complejos de reconfiguración en los que interactúan los sistemas normativos locales que sostienen su identidad étnica y las estructuras de dominación interseccional (colonialismo, capitalismo y patriarcado). Por lo tanto, articular una estrategia teórica-metodológica que integre un enfoque sociocultural y un análisis interseccional a esta propuesta de Connell

(2003), permite dar cuenta del proceso de construcción y significación de la masculinidad en varones indígenas, así como demostrar la posición que ocupan en estructuras más amplias como la masculinidad hegemónica.

Con base en las ideas anteriores, en el siguiente apartado se desarrolla una propuesta teórica-metodológica estructurada en ejes analíticos que permitan identificar la estructura, los componentes y la dinámica de la masculinidad dominante local, así como profundizar en la construcción de masculinidades indígenas, entendiéndolas como procesos de reproducción cultural que negocian, resisten y reinterpretan las estructuras patriarcales hegemónicas.

Capítulo IV. Hacia un entramado teórico-metodológico: pensamiento complejo y etnografías para la comprensión de las masculinidades indígenas.

4.1.- Pensamiento complejo para el abordaje de las masculinidades indígenas: orientaciones epistemológicas en el diseño de la estrategia metodológica.

En este apartado se busca responder a un doble planteamiento: por un lado, contribuir a la reflexión sobre el uso de metodologías cualitativas como enfoque para desentrañar, reflexionar y explicar las estructuras conceptuales complejas que orientan las prácticas y significados en la construcción de la masculinidad *ñöhño*, afirmando que se encuentran organizadas en un tejido complejo que las entrelaza con instituciones sociales como la familia y el trabajo.

Y, por otro lado, mostrar mediante su aplicación, los principales alcances y las limitaciones del uso de esta perspectiva de análisis en el marco del pensamiento complejo. Este ejercicio de enmarca en las hipótesis¹³ que reivindican el potencial de las metodologías cualitativas, en especial desde esta investigación, para abordar empíricamente la complejidad en la que están inmersos los sujetos.

Desde las orientaciones epistemológicas del pensamiento complejo se afirma que la complejidad es inherente a los múltiples componentes de los sujetos, por lo que el diseño de una estrategia metodológica cualitativa interdisciplinaria que posibilite la explicación empírica y la comprensión de los procesos de construcción y significación de la masculinidad en varones indígenas *ñöhño* de la microrregión de Higuera, requiere de una aproximación que dé cuenta de esa complejidad individual, comunitaria y social a través del tiempo, señalando las multiplicidad de dimensiones como pueden ser: el género, la clase social y las características socioculturales de este grupo étnico.

¹³ En este esfuerzo por discutir la potencia de los métodos cualitativos en la perspectiva epistémica del pensamiento complejo es pertinente mencionar los trabajos de Ballesteros (2018).

A partir de la problematización establecida en torno a la comprensión del proceso de construcción, significación y ejercicio de la masculinidad entre los hombres indígenas en la microrregión de Higuera, se hace indispensable proponer el siguiente cuestionamiento ¿cómo construir datos, desde un enfoque interdisciplinar, sobre el complejo proceso al interior de instituciones sociales como la familia y el trabajo para explicar continuidades, adaptaciones y modificaciones en el modelo de masculinidad dominante local?

La respuesta para esta interrogante se encuentra, en parte, al considerar los tres principios fundamentales del pensamiento complejo: el dialógico, el de recursividad y el hologramático, los cuales, desde las ideas de Morín (1990) son esenciales para comprender la multidimensionalidad, la interconexión y el dinamismo de la compleja realidad social¹⁴.

Respecto al primer principio, el autor sostiene que los componentes de cualquier unidad compleja, aparentemente opuestos y contradictorios, también son complementarios, concurrentes y coexisten en la misma unidad (Morín, 1990). Considerar este principio para el análisis del proceso de construcción y significación del género en varones indígenas, implica reconocer los vínculos entre aspectos individuales (subjetividades e identidades de género), relacionales (matrimonio, paternidad, trabajo) y estructurales (instituciones socioculturales, jurídicas, políticas), los cuales componen un sistema de interacción que se interconecta con otros más amplios en el que confluyen ideas de lo tradicional, lo moderno, lo local y lo global.

Este principio posibilita entender, de acuerdo al objetivo de esta investigación, la coexistencia, el diálogo y las interrelaciones entre los componentes

¹⁴ Es importante mencionar que se han considerado algunas de las principales críticas a la propuesta epistémica moriana sobre el pensamiento complejo. Particularmente, se valoran los señalamientos de Carlos Reynoso (2006, 2009), al afirmar que solamente las ciencias de la complejidad (la termodinámica del no-equilibrio, ciencia del caos, fractales, teoría de las catástrofes, lógicas no clásicas, la ciencia de redes y la cibernética) podrían acercarse a la construcción de un genuino planteamiento epistemológico-teórico para interpretar la complejidad. Ya que las ideas de Morín, únicamente aportan una serie de metáforas para acercarse al pensamiento complejo, puesto que su teoría se caracteriza por su forma discursiva sin incidencia en la realidad (Viguri, 2019).

del modelo de masculinidad dominante local, propios de las estructuras socioculturales y políticas indígenas, frente a las influencias de la masculinidad hegemónica. Estas interrelaciones por lo regular son asimétricas, ya que están atravesadas por los procesos del colonialismo y las economías capitalistas que han impuesto diversos ordenamientos provocando la opresión de los pueblos indígenas (Díaz Ramírez, 2022).

En este sentido, articular el enfoque dialógico con la interseccionalidad, desde la perspectiva de Lugones (2008), Segato (2016) y Bidaseca (2015), permite establecer que el género no puede analizarse de manera aislada, porque siempre están entrelazadas con otras categorías como la clase social, la raza, la edad y la preferencia sexual en el marco de estructuras globales de dominación-colonización. Por lo tanto, es posible vencer algunos de los planteamientos que califican los ordenamientos de género en las comunidades indígenas como monolíticos o estáticos, invisibilizando las resistencias y las agencias de las mujeres indígenas frente a las estructuras patriarcales locales y globales.

Considerar la idea dialógica en los estudios de género de los hombres indígenas, contribuye al análisis de las dicotomías: hombre-mujer, producción-reproducción, proveedor-cuidadora, razón-afectividad, más allá de la simple oposición dicotómica que aparentan. Es decir, existe la posibilidad de profundizar en sus interconexiones, en sus mutuas definiciones y en su coexistencia, abandonando los pensamientos que las perciben como sistemas separados y antagónicos.

Por lo anterior, es necesario explorar en los diversos espacios de práctica social en donde los varones indígenas construyen y significan su masculinidad. Reconocer las subjetividades y experiencias de los hombres tanto en el ámbito laboral como familiar, que aunque parecen distintos o contrapuestos se interconectan en un proceso de reestructuración constante, dinámico y continuo en la vida de los varones, como señala Salguero (2008):

“abordar las identidades masculinas en diferentes contextos de práctica nos lleva a reflexionar y considerar que en estas intervienen de manera ocasional y simultáneamente varias estructuras de relación, las cuales pueden seguir diferentes trayectorias históricas. Una de ellas correspondería al mundo del trabajo, otra al mundo de la familia; de esta forma la identidad de género masculino estaría asociada a un proceso de aprendizaje continuo, haciendo ajustes y reestructuraciones, y por tanto, significaciones distintas en su actuación como hombres en cada uno de los distintos escenarios” (2008, p.252-253).

Así mismo, esta perspectiva metodológica contribuye a la superación de los enfoques analíticos con los que se han estudiado las relaciones de género en contextos rurales e indígenas, como binarias, antagónicas e inalterables. El principio dialógico en el marco de los estudios de género de los hombres indígenas proporciona una mirada compleja que posibilita la comprensión de los órdenes y relaciones de género función de: 1) La interdependencia entre los múltiples componentes culturales que definen lo masculino y lo femenino al interior de los modelos normativos de género locales, así como los intercambios de información con otras estructuras patriarcales, occidentales y modernas. 2) La complementariedad entre las diversas categorías como la clase social, la etnia y el género, sin perder de vista que están estructuradas jerárquicamente por las relaciones coloniales, patriarcales y capitalistas de poder/dominación que históricamente han privilegiado a varones que cumplen con requerimientos especiales. Y 3) Dinamismo entre estructuras y sus componentes que se manifiesta en las permanencias, resistencias, negociaciones y transformaciones en los ordenamientos. Considerar que estas interconexiones favorecen el acercamiento y el entendimiento de la complejidad de las masculinidades indígenas.

Retomando la ruta planteada, el segundo principio denominado recursividad organizacional puede explicarse de manera general, de acuerdo a las ideas de Morín (1990), como el proceso en el cual “los productos y los efectos son, al mismo tiempo, causas y productores de aquello que los produce” (p.67).

Desde esta perspectiva, las estructuras y los sujetos están en un ciclo continuo de influencias mutuas, jamás están separados, siempre se están reconfigurando, rompiendo así la “idea lineal de causa/efecto, de producto/productor, de estructura/superestructura, porque todo lo que es producido reentra sobre aquello

que lo ha producido en un ciclo en sí mismo auto-constitutivo, auto-organizador, y auto-productor” (p. 68).

Al retomar las ideas de recursividad, es posible fortalecer el análisis de las prácticas de masculinidad cotidianas de los varones indígenas, reconociéndose como acciones que inciden en la permanencia, la adaptación y/o la transformación del modelo de masculinidad local. Desde esta perspectiva, el modelo local de masculinidad puede caracterizarse como producto/productor de masculinidades de forma dinámica, en donde sus requerimientos y mandatos de masculinidad se construyen y reconstruyen en un proceso de retroalimentación en donde los efectos se convierten en causas y otras en efectos.

En este sentido, es posible analizar la estructura patriarcal local en su carácter de recursividad, al establecer que el cumplimiento íntegro de los ordenamientos de la masculinidad hegemónica (proveeduría, trabajo, valentía, honor, virilidad, resistencia) en el caso de los varones indígenas, se tienen que satisfacer en condiciones de precariedad laboral, pobreza, marginación, discriminación, así como otras formas de inequidad sociocultural, política y económica. Estas condiciones de desventaja, dificultan el cumplimiento de los ideales de la masculinidad hegemónica, lo que provoca nuevos ajustes en el modelo patriarcal local y una presión constante sobre los sujetos de la que no pueden escapar.

En el primer apartado de este documento, se muestran diversas experiencias que ejemplifican la construcción de las identidades masculinas en el marco de la sobrevivencia indígena (Díaz Cervantes, 2014, 2015), que se manifiesta en el despliegue de estrategias por parte hombres y mujeres para disminuir la subalternación a la que se han enfrentado históricamente. Ahí se hace evidente que la división sexual del trabajo, en la mayoría de los casos, se ha mantenido como uno de los principales componentes de la organización social indígena.

Sin embargo, la responsabilidad masculina de la proveeduría no siempre puede cumplirse a cabalidad, situación que motiva a los varones, por un lado, al despliegue de diversas estrategias (migración laboral) para mantener el orden

producción-reproducción y el control de su pareja en el espacio doméstico; y por el otro, a la superación de estas dicotomías que se manifiesta en la participación de los varones en el ámbito de la crianza, los cuidados y el mantenimiento del hogar, así como la incorporación de la pareja al desarrollo de actividades productivas. Estas prácticas impulsan negociaciones, desafían las normas de organización doméstica patriarcal, provocando transformaciones significativas en esta.

En este sentido, el planteamiento de recursividad promueve el análisis de las expectativas e imágenes de masculinidad que impone el modelo normativo de género local, así como los discursos y prácticas sociales que los varones despliegan para alcanzarlo o justificar su incumplimiento. Así mismo, el análisis de esta relación recursiva entre estructura/sujeto ayuda a la identificación de instituciones y resistencias o agencias que intervienen en la permanencia o transformación de estos ordenamientos de género.

Por lo anterior, mirar el proceso de construcción y significación de la masculinidad en varones indígenas desde la idea de recursividad ayuda a comprender de manera compleja el género de estos hombres, ya que se da especial atención a la articulación que existe entre las expectativas, los discursos y las prácticas de los sujetos siempre en retroalimentación con las estructuras en donde están inmersos.

Continuando con este ejercicio de articulación metodológica, Morín (1990) señala que el tercer principio corresponde a la noción hologramática, la cual refiere de manera general a la idea de que “la parte está en el todo y el todo está en la parte” (p.68). Para él, este principio hologramático indica que cada uno de los elementos que componen un sistema contiene la información del sistema en su totalidad, como se señala a continuación:

Es, de alguna manera, la idea formulada por Pascal: «No puedo concebir al todo sin concebir a las partes y no puedo concebir a las partes al todo sin concebir al todo.» Esta idea aparentemente paradójica inmoviliza al espíritu lineal. Pero, en la lógica recursiva, sabemos muy bien que aquello que adquirimos como conocimiento de las partes reentra sobre el todo. Aquello que aprehendemos sobre las cualidades emergentes del todo, todo que no existe sin organización, reentra sobre las partes.

Entonces podemos enriquecer al conocimiento de las partes por el todo y del todo por las partes, en un mismo movimiento productor de conocimientos. De allí que la idea hologramática esté ligada, ella misma, a la idea recursiva que está, ella misma, ligada a la idea dialógica de la que partimos (Morín, 1990, p.68).

Incorporar esta perspectiva, permite entender que las estructuras patriarcales existen en un nivel macro, ordenando formas jerárquicas en las instituciones socioculturales, en las organizaciones políticas y/o estatales, en los marcos jurídicos, entre otras estructuras que se imponen y que operan en lo cotidiano. Además de su existencia, el patriarcado se manifiesta a nivel micro, en las subjetividades de los sujetos y en sus relaciones de género.

Para este caso, el enfoque hologramático posibilita, por un lado, el análisis de los principales componentes de la estructura patriarcal, en el modelo de masculinidad local, a través de la explicación de instituciones, mandatos y requerimientos sociales y, por el otro lado, cómo se manifiestan estos ordenamientos en las interacciones cotidianas, como en sus relaciones familiares y en sus dinámicas laborales, en la producción de masculinidades, así como en las subjetividades de los varones indígenas.

Al considerar la influencia de lo individual en lo social, se da especial importancia a las resistencias y los cuestionamientos que los hombres y las mujeres indígenas despliegan cotidianamente para enfrentar los ordenamientos de género. En este sentido, estas prácticas pueden analizarse como elementos que intervienen en la adaptación y/o transformación de las estructuras patriarcales en los modelos locales de género o incluso los hegemónicos.

Por lo tanto, se establece la posibilidad de comprender las masculinidades indígenas en múltiples niveles: individual, relacional, colectivo y estructural. De esta manera, el análisis de las masculinidades con varones indígenas se realiza siempre en articulación con los elementos que los dotan de identidad étnica (parentesco, patrilocalidad, patrilinealidad, sistema religioso y ritual), tanto al interior de su comunidad como en los espacios externos en los cuales enfrentan problemáticas

relacionadas con la desvalorización de su cultura (Díaz Cervantes, 2014; Salguero, 2018; Ojeda y Cortés, 2022).

Integrar la perspectiva hologramática, ayuda también a comprender la complejidad del género en los varones indígenas abandonando las posturas que lo catalogan como estático, monolítico y binario. Se trata entonces de conseguir una mirada que integre las múltiples dimensiones articulando lo macro y lo micro, es decir, las imposiciones socioculturales y como estas son encarnadas por los hombres de la microrregión de Higueras.

Finalmente, la construcción de la estrategia metodológica desde esta perspectiva del pensamiento complejo, implica el ejercicio de investigación desde un enfoque cualitativo interdisciplinario que posibilite desentrañar y explicar las estructuras conceptuales complejas que orientan las prácticas y significados en la construcción de la masculinidad *ñöhño*, considerando que se encuentran organizadas en un tejido complejo en el que se entrelazan y se superponen al interior de instituciones como la familia y el trabajo.

4.2.- Enfoque etnográfico: posibilidades para penetrar en la complejidad de la masculinidad con varones indígenas *ñöhño*.

En el debate por articular el pensamiento complejo y la perspectiva cualitativa, es pertinente señalar las ideas de Ballesteros (2018), quien explica la potencia de la etnografía para el abordaje de la complejidad inherente a los fenómenos sociales y culturales. El autor plantea que la utilización de este enfoque metodológico ayuda a la comprensión de la multidimensionalidad de la realidad, y afirma que acercarse empíricamente a la complejidad desde la etnografía requiere profundizar de manera sólida en las diversas escalas microsociales con el fin de explicar procesos más amplios, como se señala a continuación:

“La escala del contexto de estudio y la intensidad de penetración en él guardan una relación inversamente proporcional. Una aproximación compleja debe primar la intensidad en el estudio de las relaciones e interacciones, no sólo a través de un acceso a los discursos, sino -fundamentalmente- a partir de una constatación de las prácticas; es definitiva, haciendo efectiva esa radicalización de la perspectiva

sistémica de análisis que nos parece capital para captar la complejidad del mundo” (Ballesteros, 2018, p.7).

Desde esta postura, el trabajo etnográfico implica forzosamente iniciar un proceso de inmersión simultánea a diferentes profundidades en el sistema sociocultural con el objetivo de aprehender la complejidad desde su interior. Para el autor, captar los detalles del espacio físico, los paisajes y los aspectos materiales, son vivencias fundamentales que permiten sentir el lugar, así como acercarse a las principales formas en las cuales los sujetos experimentan su vida cotidiana, impulsando así la profundidad de la inmersión.

El siguiente nivel implica la construcción de las relaciones sociales con las personas. Por lo que es fundamental establecer vínculos de confianza y empatía con las personas, ya que sólo desde un diálogo simétrico se pueden recuperar las experiencias, los pensamientos, los significados y las emociones de manera más auténtica. Según Ballesteros (2018), esta forma de etnografía es el primer paso para penetrar en la complejidad; el segundo, refiere a la disposición del investigador para integrar las prácticas y los discursos de los sujetos “en un marco recursivo, dialógico y rizomático que nos permita organizar las relaciones entre la gente y, asimismo, las relaciones de esta con todos los demás seres y objetos con los que interacciona” (2018, p.8-9).

Desde este enfoque multidimensional de inmersión sociocultural, se valoran metodológicamente las observaciones, las conversaciones informales, las interacciones cotidianas, así como las entrevistas formales en la práctica etnográfica, ya que son reconfiguradas como diálogos horizontales que permiten el acceso a los datos sobre las dinámicas locales de manera más profunda y significativa. Como lo explica Ballesteros (2018) a continuación:

“La etnografía es una estrategia que nos habilita para integrar la ambivalencia, las contradicciones, las paradojas en el comportamiento y el pensamiento, no renunciando a las intrincadas aristas que dan forma a lo humano. La inmersión es la que nos faculta para sentar las bases de la investigación en esas arenas movedizas que constituyen lo real. Y ello se hace posible cuando accedemos efectivamente tanto al mundo de los discursos y las representaciones -a través de

las entrevistas y sobre todo del diálogo- como ámbito fenomenológico de prácticas y comportamientos. (2018, p.9).

El tercer nivel de inmersión refiere a la materialización de la escritura etnográfica, la cual desde este punto de vista cobra importancia porque se define en la articulación entre la descripción densa con el análisis abstracto desde marcos epistémicos y teóricos particulares. Para Ballesteros (2018) el análisis etnográfico en contraste con estructuras abstractas da muestra de las contradicciones y las paradojas de la realidad, así como las conexiones entre procesos macro y micro, ya que logra integrar la complejidad en la descripción densa del mundo. De esta manera, el enfoque etnográfico resulta una estrategia apta para abordar el género de los varones indígenas de la microrregión de Higuera, porque como señala el autor:

“El relato etnográfico, como ningún otro texto científico, pone sobre la mesa la cotidianidad con su complejidad (...). Por tanto, es fácil mostrar etnográficamente las contradicciones en las relaciones y los procesos, las dialógicas que subyacen al flujo de los acontecimientos, los eventos y liderazgos más relevantes, e incluso apuntar el carácter rizomático de la red de relaciones que articulan a los elementos básicos del sistema que estudiamos. (...) El texto etnográfico tiene la virtud de habilitar al etnógrafo para considerar al mismo tiempo los aspectos más materiales y empíricos de su investigación junto a las reflexiones más abstractas y globales. Esta convivencia de los particulares y de lo general facilita la emergencia en el texto de conceptualizaciones y herramientas analíticas de marcado carácter complejo (Ballesteros, 2018, p.11).

Por lo anterior, se retoman las argumentaciones de Ballesteros (2018) respecto a la inmersión para el diseño de la ruta metodológica de esta investigación. Ya que este enfoque, permite describir los discursos, los significados y las prácticas de los varones indígenas resaltando sus características dialógicas, recursivas y hologramáticas que definen la complejidad humana. Así mismo, y con el fin de fortalecer el planteamiento inicial, es importante recuperar los resultados de la revisión bibliográfica realizada al inicio de esta investigación.

Como fue señalado en este análisis se establecieron puntos de referencia epistémicos, teóricos, así como metodológicos, además se identificaron los límites y los alcances de diversos recursos analíticos e interpretativos para comprender los

sistemas normativos de género locales, sus permanencias y/o transformaciones, así como su impacto en la producción de masculinidades con varones indígenas.

Hay que recordar que uno de los principales hallazgos en aquel apartado, fue la demostración de que la masculinidad no es una categoría fija, por el contrario, es un proceso dinámico influido por factores socioculturales, relacionales y subjetivos, por lo tanto, las metodologías cualitativas, pero en especial el método etnográfico ha permitido profundizar en el proceso de construcción y significación de la masculinidad desde una perspectiva compleja. En este sentido, se puede afirmar que asumir la complejidad como base en el diseño de esta estrategia metodológica implica proponer una estrategia de abordaje, que con base en el planteamiento aquí desarrollado tiene como objetivo profundizar en tres dimensiones que se describen a continuación.

4.2.1.- Dimensión contextual: condiciones sociodemográficas, económicas y ambientales del entorno.

La comprensión del género de los hombres siempre debe considerar el análisis de las múltiples dimensiones del contexto en el que están inmersos los sujetos. Para responder a los objetivos de esta investigación, es fundamental aproximarse a las principales dinámicas socioculturales, políticas y económicas que influyen en la vida cotidiana, en las relaciones familiares y/o comunitarias, así como en las relaciones de poder entre los otomíes de Higuera.

Por lo tanto, se consideró pertinente comenzar la caracterización del contexto a partir de la sistematización¹⁵ de información geográfica, ambiental, sociodemográfica y económica por sectores productivos del municipio de Toluca, así como de la microrregión de Higuera. El análisis de indicadores como: la estructura de población, situación conyugal, fecundidad, migración, etnicidad, educación, características económicas, empleo, servicios de salud, religión, hogares y viviendas, marginación y pobreza sirvió como estructura para integrar información cualitativa recabada en la práctica etnográfica, con el fin de construir un

¹⁵ Recuperada del Instituto Nacional de Estadística y Geografía

panorama de las estructuras sociales y económicas que organizan la vida en estas comunidades indígenas.

El tratamiento de esta información cuantitativa permitió identificar algunos de los principales factores sociales y económicos a nivel municipal que determinan algunos elementos de organización comunitaria y familiar. Describir la estructura de la población, la situación conyugal e indicadores de fecundidad, permitieron enmarcar la composición familiar (características de los hogares censales) y explicar con mayor profundidad, en el capítulo VI, la estructura, la organización y la dinámica en las unidades domésticas.

Así mismo, mostrar datos estadísticos sobre movimientos migratorios internos (zonas metropolitanas de México) o internacionales (EEUU), permitió contextualizar los efectos del fenómeno migratorio en las localidades que componen la microrregión de Higuera. Dimensionar cuantitativamente las formas de migración en el municipio de Tolimán posibilita enmarcar las redefiniciones en las estructuras sociales y económicas de las comunidades indígenas, así como las redistribuciones en los roles y responsabilidades de las actividades productivas.

Demostrar, con base en los datos del INEGI, el acceso a servicios básicos como educación escolar, salud, agua, drenaje y electricidad permite entender de mejor manera indicadores de marginación y desarrollo social. Es evidente que la imposibilidad de acceder a estos servicios básicos impacta significativamente en la calidad de vida de las personas y favorece la existencia de brechas sociales entre diferentes regiones del municipio de Tolimán.

En este sentido, también es relevante la descripción estadística de las principales actividades económicas (primarias, secundarias y terciarias) e indicadores laborales (población ocupada, trabajo formal e informal) que predominan en el municipio de Tolimán. Estos datos permitieron contextualizar al trabajo como eje central en el proceso de construcción y significación de la masculinidad, que se desarrolla principalmente en el capítulo VII.

Esta estrategia de aproximación a las características contextuales, está en función de encuadrar el resto de las dimensiones, las cuáles abordan a través del trabajo etnográfico los principales componentes del sistema cultural otomí de la microrregión de Higuera.

4.2.2.- Dimensión relacional: dinámicas en la construcción sociocultural del género.

En esta dimensión, además de investigar algunos de los principales elementos socioculturales, políticos y económicos, ya que las masculinidades indígenas se enraízan con diversas instituciones que les dotan de identidad étnica (Salguero, 2018; Díaz Cervantes, 2022), se buscó profundizar en las dinámicas relacionales de género, que en la mayoría de los casos, están determinadas por esquemas de poder/dominación de los hombres hacia las mujeres, así como entre varones.

Estas interacciones jerárquicas son constitutivas en la formación de la masculinidad (Núñez, 2017; Olavarría, 2017; Fuller, 2001; Viveros, 2002), por lo que su análisis en la vida cotidiana de los hombres, principalmente al interior de la familia y el trabajo, permitió observar las manifestaciones del poder/dominación de forma más detallada, posibilitando así la explicación de sus prácticas, negociaciones y/o justificaciones en el marco de los ordenamientos de la estructura patriarcal local.

Fue así que en esta investigación se realizó, en un primer momento, un estudio bibliográfico de los pueblos otomíes, destacando aquellas investigaciones que hacen referencia a los grupos indígenas del Estado de Querétaro, enfatizando informaciones relacionadas con la reproducción social en el ámbito familiar y el trabajo. Así mismo, se consolidó esta información documental con el desarrollo varias descripciones etnográficas, las cuales permitieron profundizar en la vida cotidiana de los hombres y las mujeres *ñöhño*, por ejemplo, conviviendo en varios momentos del año al interior de las unidades domésticas, apoyando en algunos de los espacios laborales, asistiendo a diversas festividades religiosas, así como participando en las actividades comunitarias.

Este ensamble metodológico (bibliográfico-etnográfico) se diseñó como dispositivo para analizar, desde una perspectiva diacrónica: las principales

transformaciones y adaptaciones en las instituciones sociales, las formas de reproducción y de organización social, las estrategias de sobrevivencia étnica, así como algunas prácticas culturales (como el trabajo, la religiosidad, los ritos, las costumbres y los valores) que configuran la identidad étnica y de género en los otomíes de Higueiras.

Como se señaló, los estudios de género en comunidades indígenas requieren un abordaje interseccional que integre múltiples dimensiones socioculturales como: el contexto, lo material y lo simbólico (Díaz Ramírez, 2014, 2015; Salguero, 2018; Ojeda y Cortés, 2022). Barbieri (1993) coincide con estas ideas al señalar que el análisis debe considerar lo étnico-cultural ya que los géneros en estos grupos sociales “se construyen de manera distinta en cada uno de ellos (...) no existe la mujer, como tantas veces se ha dicho, ni tampoco el varón. Existen mujeres y varones en diferentes situaciones sociales y culturales que es necesario explicar.” (Barbieri, 1993, p. 155-157).

Por lo anterior, se consideró fundamental analizar la organización familiar y doméstica, como estrategia de vital importancia para dar cuenta de las estructuras de género en su carácter más perceptible. Ya que el espacio doméstico más allá de establecer la socialización primaria, en la cual se transmiten, reproducen y/o cuestionan los roles y jerarquías de género; es el territorio en disputa por la autoridad (Viveros Vigoya, 2002), así como un microcosmos que evidencia las continuidades y las resistencias culturales (Barbieri, 1993).

En este sentido, es importante entender que las organizaciones familiares y/o domésticas son instituciones patriarcales y jerárquicas en las cuales se establecen diferencias de autoridad entre sus miembros con base en criterios de edad y género, es ahí en donde se despliegan los conflictos y las negociaciones entre géneros, provocando diversas relaciones de poder (Arias, 2013).

Para abordar las dinámicas al interior de las unidades domésticas, es indispensable caracterizarlas, como señala Oliveira y Salles (1989), a través de: su composición (tamaño y estructura generacional), su división sexual del trabajo

(distribución de actividades productivas y reproductivas), las jerarquías entre sus integrantes (por género y edad), así como el ciclo de vida del hogar (formación, expansión, consolidación, disolución). En la siguiente tabla (ver tabla 1) se muestra el diseño de indicadores para realizar la caracterización de las unidades domésticas.

Tabla 1: Caracterización de unidades familiares/domésticas.	
Característica	Indicadores
Composición de la unidad doméstica	Tamaño del hogar: se refiere al número de personas que conforman la unidad familiar/doméstica.
	Estructura generacional: a partir de las diferentes generaciones (niños, adultos y ancianos) que comparten la unidad familiar/doméstica.
	Parentesco: establecido por tipo consanguíneo, filial o espiritual (compadres o ahijados).
	Residencia: determinada por los integrantes que se encuentran fuera del hogar de manera temporal o indefinida.
División sexual del trabajo	Actividades productivas: nivel de participación en la economía familiar/doméstica.
	Actividades reproductivas: nivel de participación en el desarrollo de tareas relacionadas con el mantenimiento del hogar, cuidados de hijos y/o adultos mayores, así como preparación de alimentos.
	Flexibilidad y consenso: Desarrollo de tareas que tradicionalmente están asignadas al género opuesto.
Jerarquías entre sus integrantes	Autoridad: control en la toma de decisiones considerando género y edad.
	Disposición de recursos materiales: control de recursos económicos y/o bienes inmuebles.
	Flexibilidad y consenso: prácticas de negociación frente a la autoridad considerando género y edad de los integrantes.
	Privilegios y/o concesiones por género y edad.
Ciclo vital del hogar	Formación: reciente unión de pareja en la que no tienen hijos.
	Expansión: unión y/o matrimonio con presencia de hijos dependientes.
	Consolidación: unión y/o matrimonio con hijos mayores de edad, en etapa productiva y que contribuyen a la economía familiar.
	Disolución: parejas de ancianos con hijos independientes.
Fuente: Elaboración propia con base en trabajo de campo.	

A partir de esta herramienta de caracterización de las organizaciones familiares/domésticas, se seleccionaron siete espacios, prestando atención a la clasificación del ciclo vital del hogar (formación, expansión, consolidación, disolución). Esta elección permitió recopilar datos detallados y comparables, con el objetivo de analizar la diversidad de relaciones al interior de los hogares, así como las continuidades, adaptaciones y/o transformaciones en los ordenamientos de género y la familia.

En este sentido, la práctica etnográfica se organizó en dos ejes: el primero, que corresponde a tres estancias de campo en las unidades domésticas (febrero-marzo, junio-julio y octubre-noviembre del 2022) en las comunidades con mayor densidad poblacional como El Cerrito Parado, Los González y Casa Blanca. Estas estancias incluyeron la participación sistemática en festividades religiosas, eventos comunitarios y celebraciones familiares, siempre en compañía con las personas de las unidades domésticas antes señaladas.

El segundo eje, sobre el registro de las interacciones que se despliegan de los principales mandatos de la masculinidad *ñöhño*: unión (matrimonio y relación con la pareja), procreación (paternidad y formas de crianza), trabajo (autoridad y desempeño laboral) y proveeduría (Azoños, 2020). Esta práctica permitió construir datos respecto a cómo los varones indígenas negocian su identidad masculina, frente a otros miembros de la comunidad, cuando incumplen con alguno de estos requerimientos sociales, sus consecuencias y explicaciones.

Desde este enfoque, se pudo dar cuenta de las influencias de factores propios de su cultura, así como de otros externos a ella, demostrando que el proceso de construcción y significación de la masculinidad es dinámico. Como se ha señalado en este capítulo, el desarrollo de trabajo etnográfico fue la principal estrategia que facilitó el acercamiento a las dinámicas familiares y domésticas reconociendo cómo estas relaciones influyen en la identidad masculina. Es importante precisar que, en todo momento, fue necesario identificarlas en articulación con el modelo de masculinidad local, a través de sus componentes, su estructura, su organización y su dinámica, así como en las diversas subjetividades,

prácticas y relaciones socioculturales que se despliegan del proceso de construcción y significación de la masculinidad *ñöhño*.

4.2.3.- Dimensión subjetiva: experiencias y significados de varones indígenas en el trabajo.

Esta dimensión refiere al abordaje de las prácticas y subjetividades de los hombres frente a las expectativas culturales del modelo de masculinidad local, con el objetivo de aproximarse al proceso en el cual se encarnan diversas masculinidades en los varones indígenas de Higuera.

Además de la práctica etnográfica señalada con anterioridad, en este apartado sobresalen técnicas como la observación participante y las entrevistas biográficas con varones indígenas, ya que permitieron penetrar en las experiencias y significados de los hombres respecto al desempeño de su masculinidad al interior del espacio familiar y doméstico, pero principalmente en el mundo del trabajo. Es importante señalar que se buscó profundizar en este último ámbito, ya que como se ha demostrado en los estudios de género de los hombres, el trabajo es uno de los principales mecanismos de jerarquización entre los hombres y el fundamento para ejercer la proveeduría, así como la autoridad familiar (Connell, 1997), también está vinculado al desarrollo de la autoestima masculina y ha funcionado como un rito de paso de la infancia hacia la adultez (Kimmel, 1998, 2013), además es fuente de reconocimiento social, y en algunos grupos sociales el trabajo físico es símbolo de virilidad y autoridad patriarcal (Fuller, 1997).

Para el caso de los varones indígenas de la microrregión de Higuera, se retoman los hallazgos de Azoños (2020) quien explica que el trabajo es el núcleo central en el proceso de construcción y significación de la masculinidad, el cual tiene una profunda relación con el ejercicio del oficio de la albañilería. En este sentido, se hace indispensable observar los gestos y/o la performatividad de los cuerpos al interior del espacio laboral, recuperar sus experiencias y los significados que los hombres le otorgan al trabajo, identificar las contradicciones entre los discursos y las prácticas en las interacciones de los varones indígenas en este ámbito. En la siguiente tabla se muestran algunos de los principales indicadores.

Tabla 2: Prácticas y significaciones del mundo del trabajo	
Característica	Indicadores
Trabajo	Socialización y aprendizaje en el oficio de la albañilería.
	Desempeño en el trabajo: requerimientos para ser un buen trabajador.
	Uso de redes comunitarias para incorporarse al mundo del trabajo
	Estrategias para enfrentar el desempleo.
	Migración interna Migración internacional EEUU Traslados
	Relación con otros roles: esposo, padre, proveedor, líder de cuadrilla, autoridad comunitaria.
Cuerpo masculino	Gestos, silencios y miradas asociados a la fuerza física
	Narrativas sobre lesiones como marcas de experiencia
	Bromas, alburas e ironías en el trabajo
Tensiones	Significación de fuerza, responsabilidad, honor a través de tres generaciones.
	Adaptación y/o negociaciones con actores urbanos.
	Experimentación de la presión social, el orgullo, la vulnerabilidad o la resistencia en torno a su identidad masculina
	Influencia de redes sociales y educación formal en tensión con aspectos patriarcales del modelo de masculinidad local.
Dimensión afectiva en el trabajo.	Manifestaciones de emociones en el mundo laboral: miedo, felicidad, tristeza, orgullo.
	Represión emocional como mandato de género.
Fuente: Elaboración propia con base en trabajo de campo	

Por lo tanto, el trabajo etnográfico en combinación con entrevistas biográficas a tres generaciones (abuelos, padres e hijos) posibilitó una mirada diacrónica para identificar las principales permanencias, adaptaciones o transformaciones en los significados en la masculinidad indígena. Desde este enfoque, se identificaron las jerarquías y los roles en el trabajo que los varones otomíes despliegan para ejercer autoridad al interior de sus comunidades. Así mismo, se buscó profundizar en las

rupturas provocadas en la relación del mandato del trabajo frente a las influencias de la educación escolar, la migración, la presencia de otras religiones (protestantes, mormones, testigos de jehová), las redes socio digitales y los programas gubernamentales de prevención de la violencia doméstica, salud reproductiva, apoyos económicos a jóvenes o adultos mayores, entre otras políticas públicas.

Este enfoque metodológico además de mostrar importantes cambios socioculturales, permite comprender las masculinidades de los varones *ñöhño* como proyectos de género plurales y dinámicos, en este sentido, fue posible dar cuenta de las reinterpretaciones de la masculinidad frente a la crítica o rechazo de algunos elementos que dan sentido al orden patriarcal en la microrregión como la patrilocalidad, la patrilinealidad, la mayordomía.

En conclusión, se puede afirmar que esta perspectiva cualitativa a través del desarrollo del método etnográfico es una estrategia metodológica potente para investigar el complejo proceso de construcción y significación de la masculinidad en varones indígenas, ya que permite comprender los contextos culturales específicos, analizar las dinámicas sociales que influyen en la formación de la identidad masculina y abordar las experiencias subjetivas de los hombres.

Considerando su flexibilidad y nivel de inmersión, es una herramienta poderosa para trabajar en contextos étnicos de manera ética y respetuosa ya que se valoran las experiencias, las subjetividades y las voces de los sujetos en el marco de su cultura. El desarrollo de esta estrategia metodológica fue indispensable para abordar las prácticas culturales y las narrativas que definen las masculinidades de varones *ñöhño* reconociendo su diversidad y complejidad en articulación con instituciones sociales como la familia y el trabajo en voz y experiencia de los propios actores.

Capítulo V. Dimensión contextual: Tolimán y la microrregión de Higueras.

5.1.- El municipio de Tolimán.

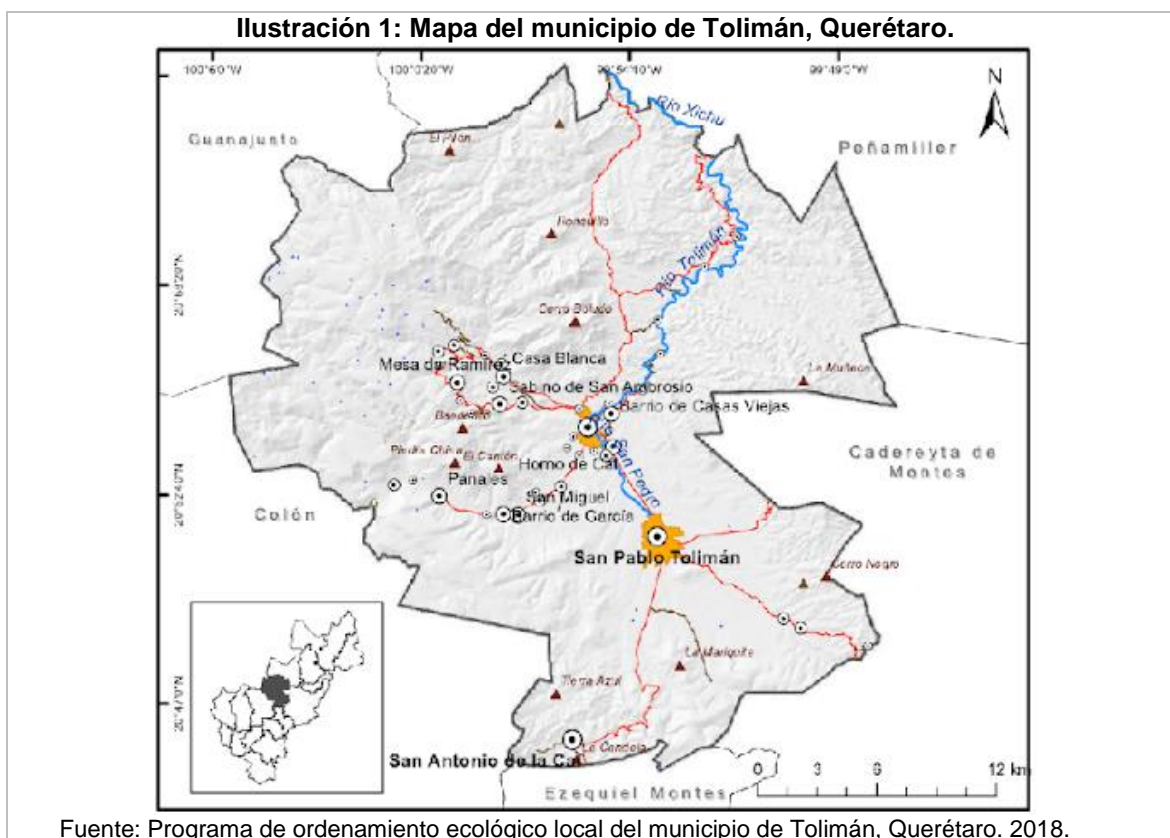
5.1.1.- Principales características medioambientales.

El Estado de Querétaro atendiendo a sus características fisiográficas, climáticas y culturales puede ser dividido en tres principales regiones: los Valles Centrales, la Sierra Gorda y el Semidesierto. Esta última región se constituye por los municipios de Cadereyta de Montes, Colón, Ezequiel Montes, Peñamiller y Tolimán, asentamientos que comparten procesos históricos y características socioculturales similares. El municipio de Tolimán tiene una superficie de 677.6 kilómetros cuadrados los cuales representan el 5.8% de la extensión total del Estado de Querétaro. Según datos del INEGI (Instituto Nacional de Estadística y Geografía) Tolimán está ubicado en los paralelos 21° 05' y 20° 45' de latitud norte y los meridianos 99° 47' y 100° 06' de longitud oeste; tiene una altitud entre 1,300 m y 2,800 m. Las colindancias de este municipio son: al norte, con el municipio de Peñamiller y el Estado de Guanajuato; al sur, con los municipios de Cadereyta de Montes, Ezequiel montes y Colón; al este, con Peñamiller y Cadereyta de Montes; y al oeste, con el municipio de Colón y el estado de Guanajuato (Ver mapa 1)

Su fisiografía corresponde principalmente a la provincia Mesa del Centro (60.60%) y eje Neovolcánico (39.40%) y a la subprovincia Sierras y Llanuras del Norte de Guanajuato y Llanuras y Sierras de Querétaro e Hidalgo. En cuanto al sistema de topoformas, el municipio de Tolimán se define por: sierra alta escarpada (44%), sierra volcánica de laderas (22%), sierra compleja (18%) y meseta basáltica con cañadas (16%). En este sentido, son dos las principales cordilleras que lo delimitan: por un lado, al este las montañas que pertenecen a la Sierra Gorda Queretana; y por el otro, al norte una región de montañas parte del Pinal del Zamorano que corresponde a la sierra limítrofe entre los Estados de Querétaro y Guanajuato.

El clima tiene un rango de temperatura de 14°C a 22°C. La precipitación pluvial promedio es entre 400 a 700 milímetros, que puede ser considerada como baja, con

lluvias más intensas y regulares en los meses de junio, julio y septiembre. Esta es una de las principales razones por las cuales, en términos generales, el paisaje se observa como árido. En este municipio existen los siguientes tipos de climas: seco semicálido (44.89%), semiseco templado en las zonas de mayor altura (38.64%), semiseco semicálido (13.24%) y templado subhúmedo con lluvias en verano de menor humedad (3.23%)¹⁶ como por ejemplo, en la cordillera del Pinal del Zamorano.



Piña (2002) explica que la localización geográfica es uno de los factores más importantes que definen las características bioculturales, porque al encontrarse en la sombra de la humedad, provocada por las sierras del municipio de Pinal de Amoles, además de los elementos pluviales y topográficos específicos del territorio han determinado al municipio de Tolimán como de:

“... incierta agricultura de temporal (...) en las vegas de los ríos existen pocas franjas longitudinales de terrenos favorables, tanto por la calidad de las tierras como por el

¹⁶ Compendio de información geográfica municipal, 2010

agua de que disponen para el riego (...) como es el caso de Tolimán que se acentúa en la región de Higuera” (2002:87).

En el tema de hidrografía, este municipio corresponde en su totalidad a la región hidrológica del Pánuco, a la cuenca de Río Moctezuma y en su mayoría a la subcuenca del Río Extórax. El principal es el río Tolimán, que atraviesa la parte norte del municipio y colinda con la cabecera municipal; este cuerpo de agua se alimenta de los escurrimientos provenientes de las zonas montañosas de la sierra del Estado de Guanajuato y del río Xichú (ver mapa 1). También hay presencia de arroyos, riachuelos, así como ríos de menor escala y de temporal que surgen de las zonas montañosas de la región. En Tolimán, el tipo de vegetación que predomina es matorral submontano y submontano perturbado que equivale aproximadamente al 40% de la superficie municipal, la agricultura de temporal y de riego un 7.64% y la zona urbana sólo un 0.47% como se puede observar en el mapa 2. En la tabla 2, se describen a detalle el tipo de uso de suelo y de vegetación, según datos del Programa de Ordenamiento Ecológico Local del municipio de Tolimán, Querétaro (2018).

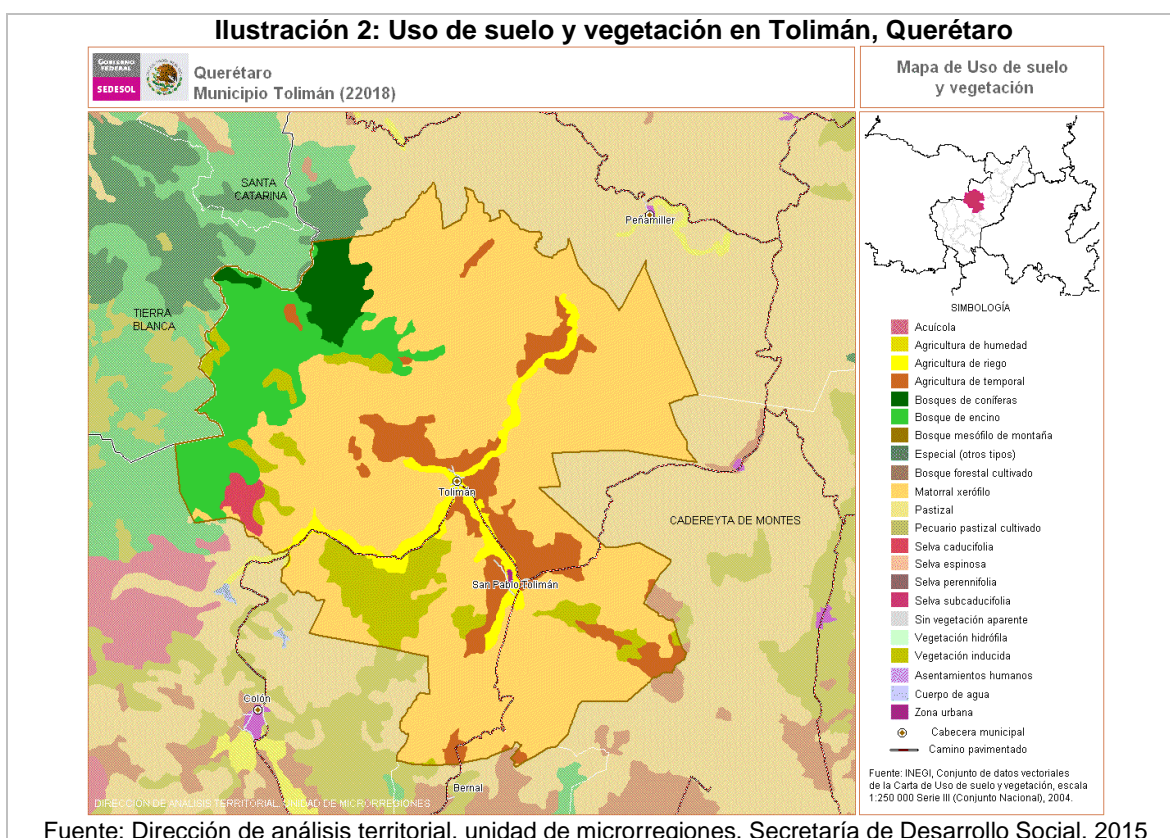


Tabla 3: Distribución del uso de suelo y vegetación por hectáreas y porcentajes.					
Uso de suelo y vegetación	Área (ha)	%	Uso de suelo y vegetación	Área (ha)	%
Agricultura temporal	1091.25	1.60	Matorral desértico rosetófilo	761.26	1.12
Agricultura riego	71.47	0.11	Matorral submontano	26223.65	38.54
Agricultura temporal	4034.24	5.93	Matorral submontano perturbado	158.18	0.23
Bosque de encino	4212.40	6.19	Matorral submontano	1193.96	1.75
Bosque de encino - pino	51.98	0.08	Pastizal inducido	377.67	0.56
Bosque de pino	4378.55	6.44	Pastizal natural	1255.52	1.85
Chaparral	647.27	0.95	Sin vegetación	423.70	0.62
Matorral crasicaule	13660.33	20.08	Zona urbana	323.01	0.47
Matorral crasicaule perturbado	9150.97	13.45	Cuerpo de agua	8.99	0.01
Matorral desértico micrófilo perturbado	22.93	0.03	Total	68038	100

Fuente: Programa de ordenamiento ecológico local del municipio de Tolimán, Querétaro. 2018.

Retomando los datos del INEGI (2010), esta institución considera que el uso potencial de la tierra en términos agrícolas, podría ser que: el 82.69% de la superficie no es apta para esta actividad; sólo el 16.95% tiene posibilidades para la agricultura con tracción animal continua; y un 0.36% para la producción agrícola mecanizada continua.

Además, datos de la Secretaría de Agricultura y Desarrollo Rural (SADER) muestran que la producción de frijol/otros claros fue uno de los cultivos más representativos considerando la superficie sembrada, superficie cosechada y rendimiento precio medio rural (\$/Ton) para el 2010. Así mismo, la producción de guayaba se ha constituido como el fruto con más rendimiento valor de la producción (miles \$). En la tabla 3 se muestra esta información con detalle. Aunque no se encontraron datos desagregados sobre el tipo de producción agrícola para el 2020, información de esta institución muestra que Tolimán se encuentra entre los tres municipios con menor superficie sembrada (1,088.09 hectáreas), cosechada (1,043.09 hectáreas) y con valor de producción (7,392.63 miles de pesos)¹⁷.

Respecto al potencial para la producción pecuaria, se encontró que el INEGI (2010) sugiere principalmente dos tipos de actividades: la primera, para el aprovechamiento de la vegetación natural diferente del pastizal, la cual comprende el 50.57% de la superficie territorial; y la segunda, para el aprovechamiento de la vegetación natural únicamente por el ganado caprino, estimada en el 48.37% del territorio municipal. Actividades para el establecimiento de praderas cultivadas con

¹⁷ Los otros municipios son: Peñamiller y San Joaquín.

maquinaria agrícola (0.36) y no aptas para uso pecuario (0.70%), pueden ser aptas en sólo el 1% del área de Tolimán.

En la tabla 4 se muestran datos desagregados que, según datos de la SADER (2010), muestran que la producción pecuaria de ganado o ave en pie de mayor valor de producción fue la cría de aves de corral (5,349 toneladas y 68.683 millones de pesos), mientras que el ganado bovino, así como el porcino, son especies las cuales su producción es relativamente baja en comparación con las aves de corral en cuanto a su cría y valor. Es importante resaltar que, aunque el INEGI señala el potencial del 48% en el territorio municipal para su aprovechamiento con la cría de ganado caprino, la producción de esta especie para el 2010 fue la menos desarrollada.

Tabla 4: Producción agrícola en el municipio de Tolimán, 2010.

Cultivo / Variedad	Superficie sembrada (Ha)	Superficie cosechada (Ha)	Producción		Rendimiento (Ton/Ha)	Rendimiento Precio Medio Rural (\$/Ton)	Rendimiento Valor de la producción (Miles \$)
			Valor	Unidad			
Aguacate / Hass	25.00	25.00	84.30	Ton	3.37	4,200.00	354.06
Cacahuete	4.50	4.50	6.75	Ton	1.50	8,650.00	58.39
Camote	3.00	3.00	15.90	Ton	5.30	7,100.00	112.89
Durazno	2.50	2.50	11.10	Ton	4.44	5,000.00	55.50
Frijol / Flor de junio	33.60	33.60	39.00	Ton	1.16	6,200.00	241.80
Frijol / Otros claros	376.60	196.40	86.38	Ton	0.89	7,606.31	657.03
Granada / Roja	2.50	2.50	12.00	Ton	4.80	5,000.00	60.00
Guayaba	48.00	48.00	239.00	Ton	4.98	5,700.00	1,362.30
Limón / Agrio (mexicano)	2.00	2.00	8.00	Ton	4.00	1,200.00	9.60
Maíz grano / De color	75.00	47.50	114.00	Ton	2.40	2,800.00	319.20
Nopalitos	2.00	2.00	44.80	Ton	22.40	2,350.00	105.28
Tomate rojo (jitomate)	6.00	6.00	114.00	Ton	19.00	3,500.00	399.00
Tuna	50.00	50.00	115.00	Ton	2.30	2,200.00	253.00

Fuente: SAGARPA/SIAP. Producción anual. Tomado de la unidad de Microrregiones

Tabla 5: Producción pecuaria en el municipio de Tolimán, 2010.

Especie / Producto	Producción (Toneladas)	Precio (Pesos por Kg)	Valor de la producción (Miles de pesos)	Peso (Kg)
Ave / Ave en pie	5,349.71	12.84	68,683.35	1.97
Bovino / Ganado en pie	371.37	19.89	7,386.45	421.05
Caprino / Ganado en pie	12.80	17.99	230.29	32.25
Ovino / Ganado en pie	13.59	22.85	310.52	39.97
Porcino / Ganado en pie	129.08	16.94	2,187.19	101.64

Fuente: Resumen municipal pecuario: Producción, precio, valor y peso de ganado o aves en pie. Anuario Pecuario, 2010. Tomado de la unidad de Microrregiones.

En cuanto al tema de biodiversidad, según datos del Programa de Ordenamiento Ecológico Local Del Municipio De Tolimán, Querétaro (2018), esta demarcación alberga 266 especies de flora que pertenecen a 191 géneros y 76 familias; estas últimas con mayor riqueza de especies son *Asteraceae*, *Cactaceae* y *Fabaceae*. Sin embargo, la familia *Cactaceae* es la que actualmente se encuentra más amenazada por factores como la pérdida del hábitat, el cambio de uso de suelo, la ganadería intensiva y la recolección ilegal, principalmente desarrollada por los habitantes de Tolimán, porque además de buscar su valor ornamental también son empleadas en la alimentación (Biznaga de *guamichi* y biznaga dulce), así en la elaboración de ofrendas para las festividades religiosas y rituales, tal es el caso de la *Dasyllirionacrotriche*, conocida por la población como sotol o cucharilla. Respecto a la fauna, existe una presencia de aproximadamente 318 vertebrados, de los cuales el grupo más numeroso son las aves con 252 especies, en menor medida se pueden encontrar mamíferos (53 especies), reptiles (24) y anfibios (11). Es importante señalar que, el grupo de los reptiles es el más vulnerable, ya que casi el 50% de los reptiles que habitan el municipio de Tolimán están listado en alguna categoría de riesgo a causa de la modificación del hábitat, así como por la caza de los habitantes (2018).

5.1.2.- Acercamiento sociodemográfico

Tolimán, de acuerdo con resultados del Censo de Población y Vivienda, para el 2020 tenía una población de 27,916 habitantes¹⁸, la cual representa el 1.17% de la población total del Estado de Querétaro. Según datos del INEGI (2020), este municipio se constituye de 103 localidades, de las cuales: Tolimán (6,290 habitantes), San Pablo (3,753 habitantes) y San Antonio de la Cal (3,252 habitantes) son las comunidades con mayor número de habitantes¹⁹, agrupando así el 47.6% de la población total municipal. El 52.4%, 14,621 habitantes, está distribuida en 100 comunidades consideradas como rurales. En la tabla 5 se detalla la distribución de localidades por número de habitantes.

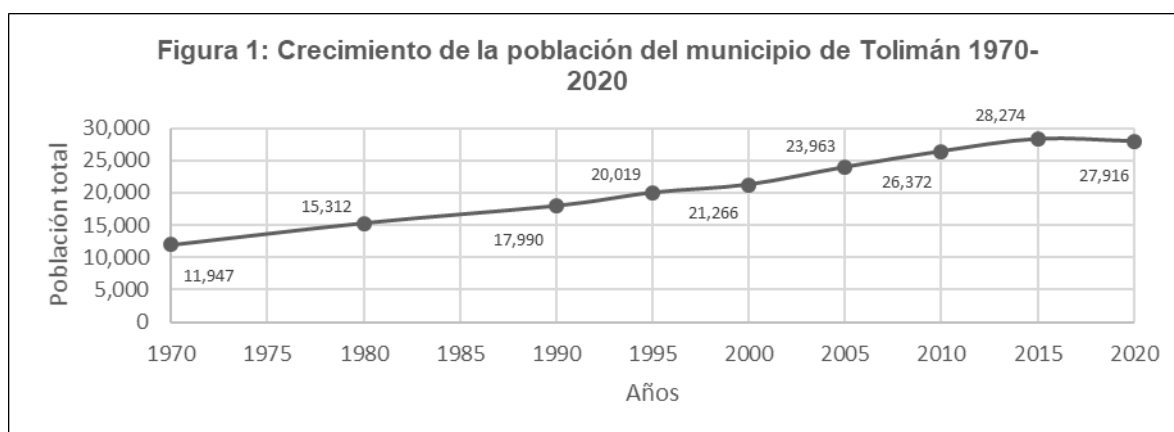
¹⁸ La distribución de la población por sexo en este municipio equivale a un 53% de mujeres y un 47% de hombres.

¹⁹ Estas localidades son consideradas como urbanas por la cantidad de habitantes.

La tasa de crecimiento de la población en Tolimán tuvo un aumento del 2.17% en el año 2000, cifra que resulta significativa en comparación con las tasas de las últimas dos décadas (ver tabla 6). Para el 2020, el crecimiento poblacional se mantuvo cercano a la media. En la figura 1, se puede observar gráficamente el crecimiento de la población del municipio en los últimos 50 años.

Tabla 6: Distribución de comunidades por número de habitantes en Tolimán, 2020.			
Tamaño de localidad	Categoría	Población	Localidades
1-249 habitantes	Rural	3841	79
250-499 habitantes	Rural	3171	9
500-999 habitantes	Rural	7730	12
1,000-2,499 habitantes	Rural	0	0
2,500-4,999 habitantes	Urbana	13295	3
Elaboración propia con base en los datos del Censo de Población y Vivienda 2020. INEGI			

Tabla 7: Tasa de crecimiento poblacional del municipio de Tolimán 1990-2020.	
Años	Tasa de crecimiento
1990-2000	1.68
2000-2010	2.17
2010-2015	1.40
2015-2020	1.75
Elaboración propia con base en los datos del Censo de Población y Vivienda 1990-2020. INEGI	



Fuente: Elaboración propia con datos de los Censos de Población y vivienda 1970-2020 del INEGI

Para complementar la información anterior, según datos de este censo (INEGI; 2020), el promedio de hijos nacidos vivos en Tolimán es de 2.44, número que se encuentra apenas por encima de la media estatal (2.37)²⁰. El porcentaje de

²⁰ Mientras los municipios de Pinal de Amoles (3.15), Landa de Matamoros (2.9), Arroyo Seco (2.82) Peñamiller (2.75) y San Joaquín (2.75) son quienes encabezan este promedio.

hijas e hijos fallecidos de la población femenina de 12 años y más en Tolimán es de 8.5 y la esperanza de vida es de 74.5 años.

En tema de migración, el 94% de la población de Tolimán es nacida en el Estado de Querétaro y sólo 1,514 habitantes nacieron en la entidad federativa. Este municipio, a nivel estatal, ocupa el segundo lugar con la menor cantidad de habitantes nacidos en otro sitio. La distribución porcentual de la población, según el lugar de residencia obtenida en 2020 en personas mayores a 5 años de edad, indica que el 87.46% tiene su lugar de residencia en la misma entidad federativa. Sólo el 0.1% (428 habitantes) era residente en EEUU en marzo del 2020.

Respecto a la distribución de la población por grupos de edad y sexo (ver tabla 7), en Tolimán la relación entre hombres y mujeres es de 88.8, es decir, aproximadamente por cada 100 mujeres hay 89 varones viviendo en el municipio²¹. La edad mediana de la población es de 25 años, 27 años para las mujeres y 24 años para los hombres. El índice de envejecimiento es de 30.5%, que se refiere a que por cada 100 niños (población de 15 años o menos) hay 30 adulto de 60 o más años de edad²². El 60% de la población total es considerada con razón de dependencia, distribuida en razón de dependencia infantil con 48.6% y dependencia de vejez con 11.4%.

Tabla 8: Distribución de la población por grupos de edad y sexo en Tolimán, 2020.

Porcentaje de población por grupo de edad	Promedio Mujeres	Promedio hombres	Promedio total
Porcentaje de población de 0 a 9 años	10.2	9.8	20
Porcentaje de población de 10 a 19 años	10	10.4	20.4
Porcentaje de población de 20 a 29 años	8.6	7.5	16.1
Porcentaje de población de 30 a 39 años	7.8	6.4	14.2
Porcentaje de población de 40 a 49 años	6.3	5.2	11.5
Porcentaje de población de 50 a 59 años	4.4	3.3	7.7
Porcentaje de población de 60 a 69 años	2.8	2.5	5.3
Porcentaje de población de 70 a 79 años	1.5	1.3	2.8
Porcentaje de población de 80 años y más	1.2	0.8	2

Fuente: Elaboración propia con datos de los Censos de Población y vivienda 1970-2020 del INEGI

Según datos del Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social (Coneval), en el 2020 Tolimán fue considerado el segundo municipio a nivel

²¹ INEGI, 2020.

²² En las mujeres el índice de envejecimiento es de 36.8 en mujeres y 30.1 en hombres.

estatal con mayor índice pobreza, la información muestra que por cada 100 habitantes 62 de ellos enfrentan algún tipo de pobreza. De este grupo, 13 están en condiciones de pobreza extrema y 49 en pobreza moderada. El primer lugar lo obtuvo Pinal de Amoles, municipio en el cual el índice corresponde al 72.2% de la población.

En el municipio de Tolimán, todas las sus localidades tienen un grado de marginación, sin embargo, es importante mencionar que información del CONEVAL permite identificar cambios significativos en la última década (ver tabla 8). Por ejemplo, hubo una disminución de 7 puntos porcentuales en el número de comunidades consideradas con un grado de marginación muy alto, pero el dato más relevante es el que se refiere a la reducción del 81% del 2010 al 13% en 2020 de comunidades con grado de marginación alto, en el cual se puede inferir que ahora corresponden a grados de marginación medios y bajos.

Tabla 9: Distribución de la marginación por grado de marginación 2010-2020 Tolimán.		
Grado de marginación	2010 (%)	2020 (%)
Muy alto	16	9
Alto	81	13
Medio	4	39
Bajo	0	33
Muy bajo	0	7
Fuente: Elaboración propia con datos de la Medición de la pobreza, Estados Unidos Mexicanos, 2010-2020. Indicadores de pobreza por municipio. CONEVAL.		

El 92% de la población en Tolimán presenta al menos una carencia social y de este segmento el 35.1% presenta tres o más carencias sociales. La carencia con mayor índice refiere al acceso a seguridad social (82.2%), le sigue por acceso a los servicios básicos en la vivienda con 40.9%, y es importante destacar la carencia por acceso a alimentación que, aunque ha disminuido considerablemente desde el 2010 (41.3%) al 2020 (29.8%), actualmente casi 30 personas por cada 100 no logran cubrir esta necesidad básica por completo. En la tabla 9, se muestran los datos desagregados de manera porcentual de este indicador.

Tabla 10: Estimadores de hogares y su distribución porcentual según limitación de acceso a la alimentación de los mayores y menores de 18 años por falta de dinero y su situación de acceso a la alimentación, Tolimán.

Situación de acceso a la alimentación de la población	Limitación de acceso a la alimentación por falta de dinero en los últimos tres meses de					
	Mayores de 18 años			Menores de 18 años		
	Sí	No	No especificó	Sí	No	No especificó
Algún adulto dejó de desayunar, comer o cenar	10.60	89.16	0.24	28.19	71.38	0.43
Algún adulto comió menos de lo que debería comer	25.25	74.68	0.06	17.89	81.68	0.43
Algún adulto tuvo poca variedad en sus alimentos	41.66	58.31	0.03	17.03	82.54	0.43
Algún adulto comió sólo una vez al día o dejó de comer todo un día	10.20	89.69	0.11	7.08	92.48	0.43
Algún adulto sintió hambre pero no comió	12.41	87.51	0.08	5.08	94.44	0.47
Algún adulto se quedó sin comida	10.81	89.08	0.11	4.95	94.51	0.54

Fuente: Elaboración propia con datos de la Encuesta Intercensal 2015, INEGI.

Continuando con datos de la CONEVAL, el 30.3% de la población en Tolimán presenta una o más carencias sociales, pero su ingreso es superior a la línea de bienestar. Sin embargo, la población que no presenta carencias sociales pero cuyo ingreso es menor o igual a la línea de bienestar es sólo de 2.6% de la población total. Mientras que, aproximadamente 5 habitantes por cada 100 en el municipio tiene un ingreso superior a la línea de bienestar y no enfrenta algún tipo de carencia social, este índice se encuentra muy por debajo del promedio estatal que está representado por un 11.7%. Ver datos detallados en la tabla 10.

Tabla 11: Estimaciones de pobreza y marginación 2010-2020 para el municipio de Tolimán.

Indicadores de pobreza por municipio	2010 %	2015 %	2020 %
Pobreza extrema	19.7	10.6	12.3
Pobreza moderada	47.3	47.5	49.3
Pobreza	66.9	58.0	61.6
Vulnerables por ingreso	1.7	2.1	2.6
Población con ingreso inferior a la línea de pobreza por ingresos	68.6	60.1	64.2
Población con ingreso inferior a la línea de pobreza extrema por ingresos	33.8	18.2	25.4
Vulnerables por carencia social	26.0	36.0	30.3
Carencia por acceso a los servicios de salud	15.3	8.4	14.6
Carencia por acceso a la seguridad social	84.5	86.6	82.2
Carencia por calidad y espacios de la vivienda	18.8	23.9	17.8
Carencia por acceso a los servicios básicos en la vivienda	41.7	60.2	40.9
Carencia por acceso a la alimentación	41.3	27.5	29.8
Población con al menos una carencia social	93.0	94.1	92.0
Población con tres o más carencias sociales	39.0	41.7	35.1
Rezago educativo	21.1	21.5	19.8
No pobre y no vulnerable	5.4	3.9	5.4

Fuente: Elaboración propia con datos de la Medición de la pobreza, Estados Unidos Mexicanos, 2010-2020. Indicadores de pobreza por municipio. CONEVAL.

Respecto al tema del rezago educativo, que se refiere a las personas que no cuentan con el nivel de educación obligatoria vigente al momento en que debería

haberla cursado se encontró que casi 2 de cada 10 personas enfrentan esta problemática, condición social que se ha mantenido desde el 2010. Es importante destacar que, según datos del Sistema Nacional de Información de Escuelas de la Secretaría de Educación Pública, en Toluca están registradas 126 instituciones públicas para la educación escolar que atienden a la población²³. Cantidad de colegios que, según esta institución, dotan de cobertura amplia para la población escolar.

Para complementar, según datos del INEGI (2020) sólo un 78.5% de la población infantil asiste al preescolar; el 97.8% de los niños asiste a la educación primaria, sin diferencias significativas por género en la población que no lo hace; un 89.9% de la población de 12 a 14 años asiste a la escuela secundaria, de este grupo de población que no acude a la escuela, la relación por género es dos varones por cada mujer. Datos de campo indican que la deserción escolar en el tránsito de la educación secundaria a la media superior, es principalmente por factores relacionados con la inserción de varones al trabajo asalariado.

Aproximadamente el 30% de la población de 15 años y más cuenta con estudios de educación posbásica, el 18.5% de habitantes de 18 años y más declaró tener al menos un grado en educación media superior y sólo el 9.2% de población de 25 años y más con al menos un grado en educación superior. En este municipio el grado promedio de escolaridad aumentó un grado en la última década, actualmente es de 8.2, cerca de dos grados abajo que el promedio estatal (2020). Respecto al tema del analfabetismo, un 7.3% de los habitantes de Toluca con 15 años o más no sabe leer ni escribir, cifra porcentual que coincide con la población que señaló no tener escolaridad. Esta condición de marginación se concentra en el grupo de población de 60 años y más.

²³ 57 preescolares: 24 coordinados por el Consejo Nacional de Fomento Educativo (CONAFE), 25 con la categoría de Centro de Educación Preescolar Indígena (CEPI) y 3 de tipo general. 48 instituciones para la educación primaria: 22 de CONAFE, 7 CEPI y 19 como generales. 14 escuelas secundarias: 6 son consideradas colegios secundarios comunitarios, 1 como general, 1 de tipo técnico y 6 telesecundarias. 4 bachilleratos: 1 de tipo general, 2 de Educación Media Superior A Distancia (EMSAD) y 1 telebachillerato comunitario. Y sólo 1 institución de educación superior coordinada por el Instituto Tecnológico Regional del Edo. de Querétaro.

En cuanto al tema de servicios de salud, en Tolimán el 81% de su población tiene derechohabencia, este tipo de afiliación en su mayoría es en el Instituto de Salud para el Bienestar (81%), sólo un 12.2% de los habitantes puede asistir al Instituto Mexicano del Seguro Social, y el 6.3% al Instituto de Seguridad y Servicios Sociales de los Trabajadores del Estado (INEGI; 2020). Un 18.8% de la población de este municipio no tiene afiliación alguna a los servicios de salud pública, este dato confirma la información de la CONEVAL respecto al nivel de carencia por acceso a servicios de salud.

Según datos de la secretaría de Salud del Estado de Querétaro (SESEQ) Tolimán cuenta con 7 clínicas de salud y una unidad móvil²⁴. En contraste con los datos de la Secretaría de Desarrollo Social (SEDESOL), delegación Querétaro, la cual informó que los habitantes del municipio disponen de 9 centros médicos, que representan el 3.7% del total de unidades médicas a nivel estatal. Esta institución indicó que el promedio para el 2010 fue de 3.2 de médicos por clínica, mientras que información del Anuario Estadístico y Geográfico de Querétaro (2017) señala un promedio de 4.3 profesionales de la salud. Es importante mencionar que el promedio a nivel estatal es de 11.1 médicos por unidad de atención.

Consulta externa, es el único servicio que se ofrece en estos centros médicos del sector público de salud. De acuerdo con los datos de campo, cuando los habitantes necesitan hospitalización general, especializada o de urgencias acuden al Hospital General de Cadereyta, aproximadamente a 35 kilómetros de la cabecera municipal.

En Tolimán, según datos del INEGI (2020), el 5.7% de la población presenta algún tipo de discapacidad. Atendiendo al grupo de población, esta condición se concentra en los habitantes de 60 años y más, en la cual casi cada 3 de cada 10 tienen alguna dificultad. Además el 12.4% de la población presenta alguna limitación

²⁴ De estos centros de salud, una clínica de salud es considerada como hospital general que atiende los 365 días del año y las 24 horas; 6 clínicas médicas distribuidas en la demarcación que atienden medicina general de lunes a viernes; y una caravana de salud que acerca este tipo de servicios a las comunidades más lejanas.

que, al igual que el indicador anterior, se concentra en la población adulta mayor²⁵. En la tabla 11, se puede observar la distribución de los distintos tipos de discapacidad y limitación para la población del municipio. Los datos muestran que las discapacidades relacionadas a la capacidad visual y de movilidad son las más recurrentes.

Tabla 12: Distribución de condición por discapacidad y limitación de la población en el municipio de Tolimán, 2020.		
Tipo de condición	Discapacidad %	Limitación %
Porcentaje de población con condición para caminar, subir o bajar	48.5	31.8
Porcentaje de población con condición para ver, aun usando lentes	41.3	64.5
Porcentaje de población con condición para hablar o comunicarse	14.5	6.6
Porcentaje de población con condición para oír, aun usando aparato auditivo	22.1	20.1
Porcentaje de población con condición para vestirse, bañarse o comer	19.4	4.3
Porcentaje de población con condición para recordar o concentrarse	16.5	21.6
Porcentaje total respecto a la condición	5.7	12.4
Fuente: Elaboración propia con datos de los Censos de Población y Vivienda 2020 del INEGI		

Respecto a las características económicas, en Tolimán según datos del INEGI (2020) el 55.4% de la población de 12 años y más se considera económicamente activa (PEA), con diferencias significativas en cuanto al género ya que, el 39.7% es población femenina y el 73.9% masculina. De la PEA el 97.4% es población ocupada (PO), con pocas diferencias entre hombres (99.1%) y mujeres (96.3%). En cuanto a la posición en el trabajo, 84.27% de la PO son trabajadores asalariados, el 15.01% como no asalariada y sólo un 0.72% no se especifica.

Sobre la división ocupacional, datos de la Encuesta Intercensal (2015) señalaron que el 45.36% de la PO eran comerciantes y trabajadores de servicios diversos y funcionarios, profesionistas, técnicos y administrativos (14.20%), ocupaciones en las cuales las mujeres tienen una mayor participación. En contraste, las actividades desarrolladas en el ámbito de la industria (28.03%) y el campo agropecuario (11.78%) resultaron espacios laborales en donde intervienen más los varones como se puede observar en la tabla 12.

²⁵ 37.2% de la población de 60 años y más tiene una limitación.

Tabla 13: Distribución porcentual de la población ocupada, según división ocupacional y sexo en Toluimán, 2015.					
Sexo	División ocupacional				
	Funcionarios, profesionistas, técnicos y administrativos	Trabajadores agropecuarios	Trabajadores en la industria	Comerciantes y trabajadores en servicios diversos	No especificado
Total	14.20	11.78	28.03	45.36	0.62
Hombres	10.30	14.12	35.49	39.66	0.43
Mujeres	24.64	5.53	8.04	60.64	1.15
Fuente: Elaboración propia con datos de la Encuesta Intercensal 2015, INEGI.					

En cuanto a los ingresos, la información de esta encuesta muestra que el 53.5% percibe más de 2 salarios mínimos. Existen diferencias significativas en cuanto al género porque de la PO, el 60.67% de los varones consiguen esta cantidad de salarios, en comparación con 34.30% de PO femenina. En la tabla 13, se puede identificar que el 29.14% de la PO gana de uno a dos salarios mínimos, 11.48% hasta un salario mínimo, grupo de población encabezado por las mujeres trabajadoras. Sólo el 5.87 no especificó su ingreso.

Tabla 14: Distribución porcentual de la población ocupada, según ingreso por trabajo y sexo en Toluimán, 2015.				
Sexo	Ingreso por trabajo			
	Hasta 1 s.m.	Más de 1 a 2 s.m.	Más de 2 s.m.	No especificado
Total	11.48	29.14	53.50	5.87
Hombres	7.67	25.52	60.67	6.14
Mujeres	21.70	38.85	34.30	5.15
Fuente: Elaboración propia con datos de la Encuesta Intercensal 2015, INEGI.				

De acuerdo con información del Directorio Estadístico Nacional de Unidades Económicas (DENUE), en el 2022 el municipio de Toluimán contaba con 583 unidades económicas, de las cuales 49.2% está concentrada por la actividad de comercios al por menor. Como se puede observar en la tabla 14, los servicios de alojamiento temporal y de preparación de alimentos y bebidas (14.2%), así como otros servicios excepto actividades gubernamentales (9.8%) son unidades económicas que también tienen presencia. En Toluimán el principal sector de actividad económica es el terciario (42.80%)²⁶, casi en la misma proporción el secundario (41.34%) y el sector primario, sólo el 14.69%.

²⁶ 12.97% para actividades de comercio y el 29.82% para las de servicios.

Tabla 15: Distribución porcentual de unidades económicas en Tolimán, 2022.		
Actividad	Unidades económicas	%
Minería	1	0.1
Generación, transmisión y distribución de energía eléctrica, suministro de agua y gas por ductos al consumidor final	1	0.1
Industrias manufactureras	61	8.3
Comercio al por mayor	19	2.6
Comercio al por menor	360	49.2
Transportes, correos y almacenamiento	4	0.5
Información en medios masivos	4	0.5
Servicios financieros y de seguros	10	1.4
Servicios inmobiliarios y de alquiler de bienes muebles e intangibles	10	1.4
Servicios profesionales, científicos y técnicos	8	1.1
Servicios de apoyo a los negocios y manejo de desechos y servicios de remediación	9	1.2
Servicios educativos	16	2.2
Servicios de salud y de asistencia social	21	2.9
Servicios de esparcimiento culturales y deportivos, y otros servicios recreativos	14	1.9
Servicios de alojamiento temporal y de preparación de alimentos y bebidas	104	14.2
Otros servicios excepto actividades gubernamentales	72	9.8
Actividades legislativas, gubernamentales, de impartición de justicia y de organismos internacionales y extraterritoriales	18	2.5
Fuente: Elaboración propia con datos del Directorio Estadístico Nacional de Unidades Económicas, 2022.		

Retomando el grupo poblacional de 12 años y más, el 44.3% de este conjunto es población no económicamente activa (PNEA). Casi la mitad de la PNEA se dedican a los quehaceres del hogar (50.7%), actividad doméstica que es desarrollada principalmente por las mujeres, las cuales representan el 66.6%. Le siguen las actividades escolares (31.5%), en donde los hombres representan un 54% y las mujeres sólo un 23.2% de PNEA (INEGI, 2020)²⁷.

En la Encuesta Intercensal (2015) se muestra que el 77.34% de la población de 12 años y más realiza trabajo no remunerado, con diferencias significativas de acuerdo al género ya que el 91.75% de la población femenina las desarrolla y sólo un 61.54% de los hombres interviene en estas actividades²⁸. En la tabla 15, se muestra de manera desagregada el tipo de actividades distribuidas porcentualmente por sexo, en las cuales se puede resaltar que hay diferencias importantes en labores relacionadas con la preparación de los alimentos para la

²⁷ El resto de la población no económicamente activa se distribuye en: 2.1% pensionada o jubilada, 5.4 personas que tienen alguna discapacidad o limitación que les impide trabajar y el 10.3 población que tiene una razón no específica.

²⁸ El 22.3% de la población de 12 años y más no realiza este tipo de trabajo. De este grupo poblacional, el 38.06% son hombres y 8.05% son mujeres.

familia, limpiar la casa, lavar o planchar la ropa de la familia y hacer las compras para la comida o la limpieza.

Tabla 16: Distribución porcentual de la población de 12 años y más por condición de trabajo no remunerado en el Municipio de Toluimán, 2015.			
Tipo de actividad	Total (%)	Hombres (%)	Mujeres (%)
Atender a personas con discapacidad	3.20	2.62	3.56
Atender a personas enfermas	4.09	3.74	4.31
Atender a personas sanas menores de 6 años	34.70	31.58	36.62
Atender a personas sanas de 6 a 14 años	29.33	26.87	30.83
Atender a personas de 60 años o más	9.74	10.28	9.41
Preparar o servir alimentos para su familia	78.53	56.12	92.23
Limpiar su casa, lavar o planchar la ropa de su familia	85.46	67.40	96.51
Hacer las compras para la comida o la limpieza	74.99	62.06	82.90

Fuente: Elaboración propia con datos de la Encuesta Intercensal 2015, INEGI.

En cuanto a las horas promedio a la semana que se dedica a las actividades no remuneradas, en promedio las mujeres le dedican 58.68 horas y los hombres menos de la mitad, sólo 21.33 horas. En la tabla 16, se puede observar que atender a personas enfermas es la única actividad en la que, tanto hombres como mujeres, destinan casi el mismo promedio de horas a la semana. En el resto de las actividades, casi siempre las mujeres destinan más del doble de tiempo como, por ejemplo: atender a personas consideradas como población dependiente.

Tabla 17: Distribución porcentual de la población de 12 años y más por promedio de horas a la semana que dedica a la realización de trabajo no remunerado en el Municipio de Toluimán, 2015.			
Tipo de actividad	Total (%)	Hombres (%)	Mujeres (%)
Atender a personas con discapacidad	19.29	13.22	22.02
Atender a personas enfermas	20.43	20.49	20.39
Atender a personas sanas menores de 6 años	32.72	16.62	41.21
Atender a personas sanas de 6 a 14 años	28.64	15.99	35.39
Atender a personas de 60 años o más	18.08	12.11	22.06
Preparar o servir alimentos para su familia	13.01	7.09	15.21
Limpiar su casa, lavar o planchar la ropa de su familia	10.26	5.55	12.28
Hacer las compras para la comida o la limpieza	3.40	2.75	3.70

Fuente: Elaboración propia con datos de la Encuesta Intercensal 2015, INEGI.

Sobre la situación conyugal, datos del Censo de Población y Vivienda 2020 indican que de la población de 12 años y más, el 55.7% está casada o unida, el 34.6% es soltera o nunca unida y sólo un 9.7% estuvo casada o en unión. Es importante destacar que el 26.9% de la población de 15 a 24 años se encuentra casada o unida.

En cuanto al tema de los hogares censales²⁹, los datos del INEGI (2020) muestran que existen 7,039 hogares, de los cuales 65.6% tienen como referencia a

²⁹ Hogar es la unidad formada por una o más personas, vinculadas o no por lazos de parentesco, que residen habitualmente en la misma vivienda particular (INEGI, 2020).

hombre y el 34.4% a una mujer³⁰. El 93% de estos hogares son considerados de tipo familiar, de este grupo el 69.11% son de clase nuclear, el 29.28% ampliado, el 0.17% compuesto y el 1.43% no especificó. Del 6.83% de hogares no familiares, casi la totalidad de estos son unipersonales (99.53), sólo 0.47 de corresidentes.

Este mismo Censo de Población y Vivienda mostró que el 32.1% de los hogares censales son considerados indígenas. Para complementar, Información de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI) a través de su catálogo de localidades indígenas del 2010, mostró que, 62 comunidades fueron consideradas con presencia de población indígena, de las cuales el 36 tienen una población indígena del 40% y más, 22 comunidades con menos del 40% de sus habitantes, y sólo 4 localidades consideradas como de interés³¹.

Datos de la Encuesta Intercensal (2015) muestran que por auto adscripción el 84.94 de la población total del municipio se considera indígena, un 0.65% se considera en parte indígena, el 12.40% no se considera perteneciente a un grupo étnico, el 1.80% no sabe y sólo el 0.20% no especificó. Al igual que el indicador antes mencionado, Tolimán es el municipio en donde se concentra la mayor población indígena por auto adscripción³².

Datos del INEGI (2020) relacionados con hablantes de lengua indígena, se encontró que Tolimán es el municipio con mayor población hablante a nivel estatal³³, el 20.8% de la población de 3 años y más en la demarcación habla una lengua, principalmente el otomí. Y casi la totalidad de esta población también habla el español, es decir, sólo un 0.3% no lo aprendió y no se comunica en este idioma. Tolimán y Amealco de Bonfil son los dos municipios que concentran el mayor

³⁰ En el último Censo de Población y Vivienda del INEGI, se han denominado hogares censales con personas de referencia, con el objetivo de atender las confusiones de los entrevistados en cuanto a las características y definición de la jefatura del hogar.

³¹ Sin embargo, en la información del catálogo de localidades indígenas para el 2020, no aparece el municipio de Tolimán, Querétaro.

³² Le sigue el municipio de Amealco de Bonfil (63.61%), Cadereyta (46.05%), Jalpan de Serra (20.04%), Santiago de Querétaro (14.41%) y por último San Juan del Río (12.34%).

³³ El segundo municipio con mayor población hablante de lengua indígena es Amealco de Bonfil, con un 17.52% de su población de 3 años y más.

número de hablantes de lengua indígena en el Estado de Querétaro, muy por encima del promedio estatal que corresponde al 2.46%³⁴.

Como se mencionó anteriormente, aproximadamente el 41% de la población se considera con al menos un grado marginación por carencia de servicios básicos en la vivienda. En cuanto a este tema, según datos del INEGI (2020), Toluca cuenta con 22,018 viviendas de las cuales el 99.2% son particulares habitadas, 13.3% se encuentran deshabitadas y sólo un 9% son consideradas de uso temporal.

Respecto a los servicios básicos, sólo el 78.4% de las viviendas particulares habitadas disponen de energía eléctrica, agua entubada de la red pública y drenaje. El promedio de ocupantes en la vivienda es de 4 personas y el de 1.3 por cuarto. En la tabla 17, se detallan las características de las viviendas por tipo de servicio básico.

Continuando con el tema de las viviendas, según datos de la Encuesta Intercensal 2015, en el 86.14% de las viviendas los alimentos se preparan en la cocina, del resto de las viviendas (13.54%) que utiliza otra parte del predio, se encontró que, el 68% utiliza un tejaban o techito, 16.18% en un pasillo o corredor y el 13.16% al aire libre. Es importante mencionar que, los dos principales combustibles para cocinar son el gas (56.15%) y la leña o el carbón que se usa en casi 4 de cada 10 viviendas³⁵. Para complementar, de acuerdo con los datos de campo, las familias tienen un uso combinado de estos combustibles y son dos las principales razones: por un lado, las relacionadas con la disminución del gasto familiar en el servicio de gas; y por el otro, los relativos a las formas y métodos tradicionales para la preparación de los alimentos que, según las habitantes, el uso de leña da un sabor especial y particular a la comida.

³⁴ A nivel estatal el 1.33% de la población habla una lengua indígena.

³⁵ En relación a este último grupo de viviendas, el 87.06% no disponen de estufa o fogón con chimenea.

Tabla 18: Características por tipo de servicio básico en viviendas del municipio de Tolimán, 2020.		
Tipo de servicio	Indicador	%
Agua	Porcentaje de viviendas particulares habitadas que disponen de agua entubada en el ámbito de la vivienda	92.6
	Porcentaje de viviendas particulares habitadas que disponen de agua por acarreo	4.96
Drenaje	Porcentaje de viviendas particulares habitadas que disponen de excusado o sanitario	70.9
	Porcentaje de ocupantes en viviendas particulares que disponen de drenaje y sanitario con admisión de agua	73.0
	Porcentaje de viviendas particulares habitadas que disponen de drenaje	82.4
	Porcentaje de viviendas particulares habitadas por lugar de desalojo en red pública	41.60
	Porcentaje de viviendas particulares habitadas por lugar de desalojo en fosa séptica o tanque séptico (biodigestor)	58.04
	Porcentaje de viviendas particulares habitadas con taza de baño y descarga directa de agua	39.19
	Porcentaje de viviendas particulares habitadas con taza de baño y admite agua con cubeta	59.99
	Porcentaje de viviendas particulares habitadas que disponen de energía eléctrica	97.0
Electricidad	Porcentaje de viviendas particulares habitadas con piso de tierra	5.5
	Porcentaje de viviendas particulares habitadas con piso de cemento o firme	91.3
	Porcentaje de viviendas particulares habitadas con piso de mosaico, madera u otro	3.8
	Porcentaje de viviendas particulares habitadas con techo de lámina metálica, lámina de asbesto, lámina de fibrocemento, palma o paja, madera o tejamanil	44.0
	Porcentaje de viviendas particulares habitadas con techo losa de concreto o viguetas con bovedilla	55.0
	Porcentaje de viviendas particulares habitadas con paredes tabique, ladrillo, block, piedra, cantera, cemento o concreto	96.84
Fuente: Elaboración propia con datos de los Censos de Población y Vivienda 2020 del INEGI		

En Tolimán, el 87.81% de las viviendas son propias, el 8.11% con estatus de prestada y sólo el 1.16% es tenencia por alquiler. En cuanto su forma de adquisición, más de la mitad (56.24%) fue mediante autoconstrucción, un 29.17% contrataron el servicio de construcción, el 10.61% por herencia y sólo el 1.56% por compra. Es importante mencionar que Tolimán es el segundo municipio con mayor porcentaje de autoconstrucción en la vivienda y acceso a ella por herencia³⁶.

En cuanto al manejo de residuos, el 87% de las viviendas cuenta con el servicio público de recolección de basura. Según datos de esta encuesta, en el 55.46% de las viviendas los habitantes realizan el ejercicio de separación de basura inorgánica-orgánica, en el resto de las viviendas (44.17%) no se realiza esta acción. Entre las principales causas que motivan la separación de estos residuos, se encuentra que el 77.60% de las viviendas lo utilizan para complementar la alimentación de animales, el 57.63% para nutrir las plantas y el 79.49% para vender o regalar.

³⁶ Huimilpan encabeza la lista con 57.82% de autoconstrucción de la vivienda. Y San Joaquín en el rubro de herencia con 11.48%.

Respecto al tema de disponibilidad de bienes, se encontró que para el 2020 Tolimán fue uno de los municipios que menor disposición de automóvil tuvo por vivienda, es decir, sólo el 25.96% disponen de este bien³⁷. El municipio de Corregidora encabeza esta lista con un 74.62%. Sobre el acceso y uso de tecnologías de la información y de la comunicación, Tolimán aumentó considerablemente la cobertura de internet del en los últimos años, en la encuesta Intercensal 2015, en Tolimán sólo el 4.52% de las viviendas tenía este tipo de servicio; sin embargo, en el Censo de Población y Vivienda del 2020, los datos señalan que el 19.66% de las viviendas ya cuenta con acceso a internet.

Pero la disposición a un computador no tuvo un incremento porcentual similar (0.86%), es decir, en el 2015 el 11.70% de las viviendas contaban con una PC y para el 2020 la información muestra una cifra similar (12.56%). Tolimán se encuentra por debajo del promedio estatal que es del 21.59% de las viviendas. El municipio de Corregidora es nuevamente quien encabeza esta lista, ahí casi 6 de cada 10 viviendas cuenta con esta tecnología.

A partir de este acercamiento sociodemográfico al municipio de Tolimán, se puede afirmar que las características geográficas y ambientales podrían aprovecharse promoviendo de manera sostenible actividades pecuarias, particularmente la producción de ganado caprino, que posibiliten un equilibrio entre el desarrollo económico y la preservación del medio ambiente.

Es importante enfatizar que Tolimán, en comparación con el resto de municipios del Estado de Querétaro, ocupa el segundo lugar en índices de pobreza lo que sugiere el fortalecimiento de políticas públicas, programas sociales y otras acciones gubernamentales que coadyuven a mejorar las condiciones económicas de los habitantes. Aunque existe una disminución en los índices de marginación, especialmente en la última década, aún son insuficientes las intervenciones sociales y económicas para aumentar la calidad de vida.

³⁷ El menor es el municipio de Pinal de Amoles, sólo el 18.32% de las viviendas cuenta con un automóvil.

En este sentido se puede señalar que, si bien la asistencia a la educación básica es alta, es evidente que existen diferencias significativas en las tasas de deserción escolar entre hombres y mujeres. Esta problemática social, que enfrentan principalmente los jóvenes varones, confirma una serie de barreras socioculturales y económicas relacionadas con los esquemas normativos de género que se explican en el capítulo siguiente; sin embargo, es necesario implementar estrategias que promuevan la permanencia educativa y fomenten el tránsito hacia la educación superior.

También es importante puntualizar las desigualdades en el trabajo no remunerado, la información cuantitativa de esta sección muestra que las mujeres dedican significativamente más horas al desarrollo de actividades en el hogar en comparación con los hombres. Estos datos reflejan patrones culturales relacionados con los modelos locales de género, los cuales siguen teniendo como estructura una división sexual del trabajo.

5.2.- La microrregión de Higueras, Tolimán.

Según datos del Instituto Nacional de Estadística y Geografía, el municipio de Tolimán, en términos político-administrativos, está compuesto por la cabecera municipal y seis delegaciones: San Antonio de la Cal, San Pablo, San Miguel, Casas Viejas, Casa Blanca, Sabino de San Ambrosio y Carrizalillo. Sin embargo, es necesario considerar otros elementos como son las características geográficas, sociales, culturales y económicas que configuran dinámicas específicas al interior del municipio.

De acuerdo con Castillo (2000), Tolimán puede dividirse en cinco territorios: San Pedro Tolimán, San Antonio de la Cal, San Pablo Tolimán, San Miguel Tolimán y la región de Higueras. El primero, lo define como uno de los principales centros urbanos que concentra la vida política, administrativa, económica y religiosa del municipio. El segundo, el más lejano de las otras regiones, con una dinámica económica y sociocultural particularmente influenciada por la relación que tiene con la comunidad vecina de Bernal, perteneciente al municipio de Ezequiel Montes. El tercero, otro de los centros urbanos de gran importancia por los procesos de transformación étnica que enfrenta, resalta esta región porque se compone de siete barrios considerados como indígenas. El cuarto, constituido por uno de los principales centros cívico-religiosos y festividades rituales como la Fiesta de San Miguel Arcángel, por lo tanto, la zona que organiza la vida religiosa-ritual más significativa del municipio. Y la quinta, definida por Aurora Castillo como el territorio que “conforma básicamente el área otomí, en donde la mayoría de sus habitantes son indígenas” (2000, p.175).

La región de Higueras, como se le ha denominado, es el principal lugar en el municipio al que se le califica como región. Por lo tanto, resulta pertinente recuperar el señalamiento de Van Young (1991) respecto a que, “las regiones son como el amor –difíciles de describir, pero las reconocemos cuando las vemos- (p.99). Además, puntualiza que, “las regiones son hipótesis por demostrar y que, cuando escribimos historia regional, estamos tratando de hacer justamente eso, antes que describir entidades previas” (p.101).

En este sentido, el autor sugiere que, es de gran importancia para el proceso investigativo, especificar siempre lo que se entiende por región o regiones antes de comenzar con su descripción. Por lo tanto, propone tres razones: la primera, enmarcar el estudio a través de algunas referencias teóricas *a priori* para evitar la explicación errónea del fenómeno social, porque “si no sabemos lo que es una región a lo largo del tiempo, será difícil usar el concepto como factor explicativo en nuestro análisis” (p. 102). La segunda razón, indica los problemas en torno a la construcción del concepto de regionalidad, ya que implica la identificación y elección justificada de variables a comparar. Y la tercera, hace referencia al concepto de regionalidad, en cual lo caracteriza como un concepto dinámico y cuyo análisis permite acercarse al conocimiento de los tipos fundamentales del cambio social en espacios específicos a través de la historia.

A partir de las recomendaciones anteriores, se considera pertinente integrar la perspectiva de Gilberto Giménez (1999) sobre la región, que a través de su concepto región sociocultural, puede ser de gran utilidad a manera de estructura para describir y caracterizar la región de Higuera, Toluca. Este autor, señala que la región es un constructo cultural porque es el resultado del medio ambiente físico, de la historia y de la cultura, la cual se puede definir por consecuencia de la “intervención de poderes económicos, políticos o culturales del presente o del pasado” (p.39) por lo tanto, él habla de región sociocultural.

Así para Giménez (1999) la región sociocultural “es un territorio literalmente tatuado por la historia” (1999, p.41) que puede entenderse en tres momentos: el primero, como la estructura de la memoria colectiva, así como el espacio en el cual se inscribe el pasado común de una sociedad o grupo con la función de ser un recordatorio o un “centro mnemónico”. En segundo lugar, la región sociocultural se entiende como un “espacio geosimbólico cargado de afectividad y de significados” (p.42) que cuando se consolida puede convertirse en un “territorio-santuario” entendido como “un espacio de comunión con un conjunto de signos y valores” (Bonnemaison, 1981 en Giménez 1999, p.42), es decir, un proveedor de referentes simbólicos para sus integrantes. En un tercer momento, la región sociocultural puede ser vista como un “espacio de distribución de la cultura etnográfica” (p.42),

que se refiere a la relación entre las diversas instituciones y sus prácticas simbólicas.

Continuando con las ideas de este autor, las manifestaciones culturales funcionan como “sinécdoque o metonimia” como los principales símbolos para caracterizar la región sociocultural que se pretende estudiar. Por lo tanto, en este apartado se recurre a la revisión de las principales investigaciones que, sobre este espacio y grupo étnico, se han desarrollado para dar cuenta de la historia, la cosmovisión y los aspectos culturales de las comunidades *ñöhño* de la región de Higueras.

Como señala Piña (2002) en el Estado de Querétaro existen dos zonas que pueden ser consideradas “eminentemente otomíes”, las cuales están ubicadas en los municipios de Amealco de Bonfil y de Tolimán. Higueras es una de estas (ver mapa 3 y 4), y se encuentra, como describe este autor:

“en una miniregión semiárida y montañosa que simula una enorme cañada desfigurada que asciende de San Pedro Tolimán. Paulatinamente se va abriendo y de pronto aumenta considerablemente de tamaño cubriéndose con elevaciones o cerros pequeños en su interior, caracterizándose por una topografía sumamente irregular conformada caprichosamente por colinas, montes y montañas agolpadas con algunas insinuaciones de insignificantes valles calcáreos y pedregosos. Estos pequeños valles prácticamente desaparecen en las primeras comunidades (Cerrito Parado, y Casa Blanca), tres kilómetros tierra adentro. (2002, p.109).

El clima en la región se compone principalmente de seco semicálido y semiseco templado con una temperatura entre los 18°C y los 22°C, y en invierno temperaturas de -3°C a 18°C. La precipitación promedio anual en esta zona es de aproximadamente 370mm, con lluvias en los meses de junio y julio. Casi la totalidad de las corrientes de agua como arroyos son de tipo intermitente, porque se alimentan de los escurrimientos de las zonas montañosas. Los manantiales más importantes se encuentran en la comunidad de El Sabino de San Ambrosio y el Tule, comunidades en las que se puede observar una vegetación más abundante en comparación con el resto del paisaje. En su mayoría Higueras corresponde a la microcuenca de Mesa de Ramírez, que abarca el 9.2% de la superficie total municipal (Programa de ordenamiento ecológico local del municipio de Tolimán, 2018).

imbricata (cardón), *O. leucotricha* (duraznillo blanco), varias especies del género *Mimosa* (uña de gato) y *Zaluzania augusta* (*limpiatuna*). Otras especies comunes son *Agave lechuguilla* (lechuguilla), *Ambrosia cordifolia* (vara de cuete), *Bouvardiaternifolia* (trompetilla), *Brickellia veronicifolia* (gordolobo corriente), *B.fagaroides* (xixiote), *Celtispallida* (granjeno), *Coryphanta erecta* (organito), *Hechtiaglomerata* (huapilla), *Fouquieriasplendens* (ocotillo) y *Jatropha dioica* (sangregado). (Programa de ordenamiento ecológico local del municipio de Tolimán, 2018).

En cuanto a la fauna silvestre, existen principalmente una amplia variedad de aves y en menor medida mamíferos, reptiles y anfibios. Según este programa (2018), los más comunes son: *Bassariscus astutus* (onza o cacomixtle), *Leptonycteris curasoae* (murciélagos); *Accipiter striatus*, *Buteo albonotatus* *Buteogallus anthracinus*, *Falco mexicanus* que reconocidos y nombrados por los habitantes como aguilillas o halcones; *Barisia imbricata* y *Gerrhonotus liocephalus* (lagartijas); *Coluber flagellum*, *Pituophis deppei* y *Tantilla rubra* (serpientes); *Kinosternon integrum* (tortugas); *Phrynosoma orbiculare* (camaleones); *Syrroplus verrucipes*, *Lithobates berlandieri*, *Lithobates montezumae* y *Lithobates neovolcanicus* (ranas y sapos).

Por otro lado, según Concepción (2018) la región de Higueras, atendiendo a sus características geográficas, políticas, económicas y socioculturales, de las cuales enfatiza el uso de la lengua y las festividades cívico-religiosas, señala que Higueras se compone de las siguientes localidades: Bomintzá, Casa Blanca, Loma de Casa Blanca, Corralitos, Derramadero, El Cerrito Parado, Maguey Manso, Mesa de Ramírez, Puerto Blanco, Sabino de San Ambrosio, El Sabino (La Guayaba), Zapote de los Uribe (El Zapote), El Puertecito (Zapote de los Uribe), El Aguacate, El Madroño, Mesa de Chagoya, El Saucito, El Sauz, Laguna de Álvarez, La Era, El Tule, Ciprés, Los González, El Pedregal, La Presita y El Shaminal.

Para complementar, se incorporan las comunidades de El Jabalí, El Rincón, La Cuchara, La Peñita, El Blanco, La Cebolla y El Naranjo que, de acuerdo con Lander (2016), son localidades en las que sus habitantes se reconocen como parte de la región de Higueras. En suma, se estaría refiriendo a un total de 33 comunidades, de las cuales en el INEGI sólo aparecen 30, ya que, por ejemplo, El Blanco que se localiza en la zona limítrofe de las comunidades de Los González y

Casa Blanca fue considerada por este censo como parte de esta localidad, ya que es un territorio con dos familias. Esta situación ocurre, además de El Blanco, con El Naranjo y La Cebolla.

Así, considerando estas 30 comunidades, según datos del Censo de Población y Vivienda (2020), en la región de Higueras habita una población de 6,162 personas³⁸. Como se puede observar en la tabla 18, todas las localidades tienen una población menor a 1000 habitantes, sin embargo, destacan Casa Blanca, Mesa de Ramírez, Los González, Bomintzá, El Cerrito Parado y Sabino de San Ambrosio como las que mayor población poseen en relación con el resto de las comunidades, estas cinco comunidades concentran aproximadamente el 61% de los habitantes de Higueras.

Tabla 19: Total de la población y distribución porcentual por localidad en la región de Higueras, Tlaximán.

Localidad	Cantidad Habitantes	%	Localidad	Cantidad Habitantes	%
Bomintzá	593	9.6	El Tule	452	7.3
Casa Blanca	732	11.9	El Zapote	155	2.5
Ciprés	104	1.7	La Cuchara	10	0.2
Corralitos	8	0.1	La Era	4	0.1
Derramadero	60	1.0	La Peñita	53	0.9
El Aguacate	2	0.0	La Presita	125	2.0
El Cerrito Parado	592	9.6	Laguna de Álvarez	7	0.1
El Jabalí	23	0.4	Lomas de Casa Blanca	181	2.9
El Madroño	68	1.1	Los González	602	9.8
El Puertecito (Zapote de los Uribe)	7	0.1	Zapote de los Uribe (El Zapote)	15	0.2
El Sabinal	4	0.1	Mesa de Chagoya	201	3.3
El Sabino (La Guayaba)	6	0.1	Mesa de Ramírez	684	11.1
El Saucito	153	2.5	Puerto Blanco	342	5.6
El Sauz	6	0.1	Sabino de San Ambrosio	548	8.9
El Shaminal	115	1.9	Maguey Manso	310	5.0

Fuente: Elaboración propia con datos de los Censos de Población y Vivienda 2020 del INEGI

Respecto a la distribución de la población por edad, en la tabla 19 se puede observar que en Higueras predomina la población infantil, 0 a 14 años, que constituye el 37%; por debajo la población considerada como adulta, de 30 a 59 años de edad, con un 28.1%; le sigue el grupo de 15 a 29 años que representa el 27.8%; y la población adulta mayor con tan sólo el 7.1%. En cuanto al sexo, la

³⁸ La distribución por sexo es 54.37% mujeres y 45.62% hombres.

relación hombres-mujeres refiere a que por cada 100 mujeres existen 83.90 hombres, información que es muy similar a los datos municipales.

Tabla 20: Distribución de la población total y porcentual por grupos de edad, así como relación por sexo en la Región de Higuera, Toluca.

Población	Total habitantes	%	Relación por sexo			
			Total Femenina	%	Total Masculina	%
Población de 0 a 4 años	753	12.4	371	49.3	382	50.7
Población de 5 a 9 años	774	12.7	381	49.2	393	50.8
Población de 10 a 14 años	726	11.9	366	50.4	360	49.6
Población de 15 a 19 años	742	12.2	385	51.9	357	48.1
Población de 20 a 24 años	498	8.2	288	57.8	210	42.2
Población de 25 a 29 años	453	7.4	266	58.7	187	41.3
Población de 30 a 34 años	381	6.3	228	59.8	153	40.2
Población de 35 a 39 años	411	6.7	239	58.2	172	41.8
Población de 40 a 44 años	310	5.1	184	59.4	126	40.6
Población de 45 a 49 años	245	4.0	146	59.6	99	40.4
Población de 50 a 54 años	207	3.4	122	58.9	85	41.1
Población de 55 a 59 años	160	2.6	99	61.9	61	38.1
Población de 60 a 64 años	126	2.1	64	50.8	62	49.2
Población de 65 a 69 años	92	1.5	50	54.3	42	45.7
Población de 70 a 74 años	70	1.1	44	62.9	26	37.1
Población de 75 a 79 años	50	0.8	29	58.0	21	42.0
Población de 80 a 84 años	55	0.9	29	52.7	26	47.3
Población de 85 años y más	37	0.6	22	59.5	15	40.5

Fuente: Elaboración propia con datos de los Censos de Población y Vivienda 2020 del INEGI

Continuando con información de este censo, los datos muestran que el 96.46% de la población de Higuera es nacida en Querétaro, sólo 139 personas declararon que nacieron en otra entidad de la república mexicana, y siete en otro país. De acuerdo con los datos de campo, los casos de personas nacidas en otro país refieren a los hijos de familias *ñöhño* que migraron a EEUU y consiguieron una nacionalidad estadounidense para sus hijos.

Respecto a la información del CONEVAL³⁹ (2020), el 56% de las localidades presentan un grado de marginación medio, el 24% enfrentan un grado alto, y el 20% presentan el grado de muy alto. En este sentido, es importante señalar que en Higuera se concentran la mayoría de las localidades con grados alto y muy alto de marginación a nivel municipal. En la tabla 20, se puede ver esta información desagregada por localidad. El promedio del índice de marginación en Higuera es de 18.16%.

³⁹ En los tabulados de Medición de pobreza por localidad, sólo se encontraron 25 de las 33 comunidades que constituyen a Higuera.

Tabla 21: Índice y grado marginación por localidades en Higuera, 2020.			
Localidad	Índice de marginación (%)	Grado de marginación	Índice de marginación normalizado
Bomintzá	18.87	Medio	0.72
Casa Blanca	20.53	Medio	0.78
El Cerrito Parado	19.52	Medio	0.75
Corralitos	17.00	Alto	0.65
Derramadero	20.25	Medio	0.77
El Jabalí	14.77	Muy alto	0.56
Maguey Manso	20.65	Medio	0.79
Mesa de Ramírez	18.26	Alto	0.70
Puerto Blanco	18.71	Medio	0.71
Sabino de San Ambrosio	19.79	Medio	0.76
Zapote de los Uribe (El Zapote)	17.17	Alto	0.66
El Zapote	18.84	Medio	0.72
El Madroño	14.17	Muy alto	0.54
Mesa de Chagoya	18.37	Alto	0.70
El Saucito	17.96	Alto	0.69
El Sabino (La Guayaba)	6.24	Muy alto	0.24
El Puertecito (Zapote de los Uribe)	12.36	Muy alto	0.47
El Tule	18.97	Medio	0.72
Ciprés	20.79	Medio	0.79
La Cuchara	18.71	Medio	0.71
Los González	19.82	Medio	0.76
Lomas de Casa Blanca	17.91	Alto	0.68
La Presita	13.51	Muy alto	0.52
El Shaminal	19.12	Medio	0.73
La Peñita	19.84	Medio	0.76
Fuente: Elaboración propia con datos de los Censos de Población y Vivienda 2020 del INEGI			

Sobre el tema de educación escolar en esta zona existen 5 escuelas de educación primaria, 3 de educación secundaria y 3 de educación media superior. En la tabla 21, se puede observar que el 17% de la población de 3 a 5 años no asiste a la educación preescolar, cifra de inasistencia que disminuye considerablemente en la población de 6 a 11 años, es decir, que casi la totalidad de la población que se encuentra en edad de asistir a la educación primaria lo hace. Sin embargo, para la educación secundaria los datos muestran un grado medio de deserción escolar, porque 17 niños de cada 100 en edad de 12 a 14 años, no acuden al colegio. Cabe resaltar, que al interior de esta problemática existen una diferencia significativa en cuanto al sexo, ya que por cada 3 mujeres que no continúan con este nivel educativo hay 7 hombres. Datos de trabajo de campo en Higuera, muestran que una de las principales causas de este abandono refiere a la inserción temprana de la población varonil a los espacios laborales, principalmente al puesto

de ayudante general⁴⁰, en los trabajos de la industria de la construcción. Los jóvenes señalan que es necesario comenzar a trabajar a corta edad por dos motivos: el primero, relativo al aprendizaje del oficio de la albañilería que les permitirá en un futuro calificarse como “media cuchara” o “maestros albañiles” con el fin de conseguir mejores sueldos; y el segundo, para contribuir económicamente al núcleo familiar, con el objetivo de fortalecer la alimentación de la familia, apoyar a los hermanos menores con los gastos relativos a su educación escolar básica, mejorar las condiciones de la vivienda, así como para conseguir un acceso a bienes de consumo como vestido y electrónicos.

Tabla 22: Condición de asistencia escolar por grupo de edad y sexo en Higueras, 2020.

Grupo de edad	Condición de asistencia escolar					
	Asiste			No asiste		
	Total	Mujeres	Hombres	Total	Mujeres	Hombres
Población de 3 a 5 años que asiste a la escuela	363	199	164	74	40	34
	83%	55%	45%	17%	54%	46%
Población de 6 a 11 años que asiste a la escuela	887	430	457	16	5	11
	98%	48%	52%	2%	31%	69%
Población de 12 a 14 años que asiste a la escuela	372	212	160	76	24	52
	83%	57%	43%	17%	32%	68%
Fuente: Elaboración propia con datos de los Censos de Población y Vivienda 2020 del INEGI						

Continuando con los indicadores sobre las condiciones de escolaridad, en la tabla 22, se puede observar que el 12% de la población de 15 años y más declaró no tener escolaridad alguna, problemática que se acentúa en la población femenina considerada como adulta mayor. En cuanto al grupo poblacional con al menos un grado en educación básica, se encontró que el 39% de los habitantes de Higueras no concluyó con este tipo de nivel educativo, problemática que no presenta diferencias significativas en cuanto al sexo. Sólo el 23% de los habitantes declaró tener estudios de educación posbásica. Sobre la población de 18 años y más, solamente el 17% afirmó contar con educación media superior. En el grupo de 25 años y más, sólo un 4% logró conseguir al menos un grado en educación superior.

⁴⁰ En Higueras también se le conoce como *chalán*, que se refiere a las actividades que no requieren un grado de capacitación especializada, estos regularmente se dedican a poner a disposición de los otros trabajadores especializados los materiales necesarios para la construcción.

Los datos anteriores evidencian que Higuera es una de las principales zonas que enfrenta problemáticas relacionadas con el mantenimiento y continuidad escolar, ya que los indicadores muestran que esta zona se encuentra muy por debajo del promedio municipal.

Tabla 23: Condición de escolaridad por grupo de edad y sexo en Higuera, 2020.					
Grupo de edad	Condición de escolaridad				
	Total	Mujeres	Hombres	Mujeres	Hombres
Población de 15 años y más sin escolaridad	460	298	162	65%	35%
Población de 15 años y más con educación básica incompleta	1499	769	730	51%	49%
Población de 15 años y más con educación posbásica	864	497	367	58%	42%
Población de 18 años y más con al menos un grado aprobado en educación media superior	519	307	212	59%	41%
Población de 25 años y más con al menos un grado aprobado en educación superior	95	43	52	45%	55%
Fuente: Elaboración propia con datos de los Censos de Población y Vivienda 2020 del INEGI					

En cuanto al tema del analfabetismo, casi la totalidad de la población (98%) de 8 a 14 años sabe leer y escribir, sin embargo, aún prevalece un 13% de los habitantes de 15 años y más que son considerados analfabetas. Al igual que los indicadores sobre escolaridad, esta problemática se concentra en la población femenina adulta mayor (Ver tabla 23).

Tabla 24: Condición de lecto-escritura y analfabetismo por sexo en Higuera, 2020.						
Grupo de edad	Condición de lectura y escritura					
	Sabe leer y escribir			No sabe leer y escribir		
	Total	Mujeres	Hombres	Total	Mujeres	Hombres
Población de 8 a 14 años que sabe leer y escribir	1028	520	508	23	8	15
	98%	51%	49%	2%	35%	65%
Población de 15 años y más alfabetas	3352	1857	1495	484	338	146
	87%	55%	45%	13%	70%	30%
Fuente: Elaboración propia con datos de los Censos de Población y Vivienda 2020 del INEGI						

Según datos de este censo el 86% de la población es derechohabiente a algún servicio de salud pública, el resto que corresponde al 14% declaró no poder acceder a este tipo de servicios. En la tabla 24 se muestra el tipo de afiliación por institución de salud, en la cual se hace evidente que casi la totalidad de la población (95%) utiliza los servicios del Instituto de Salud para el Bienestar, sólo el 3% puede tener acceso a Instituto Mexicano del Seguro Social y el 1.7% al sistema del ISSSTE

(Instituto de Seguridad y Servicios Sociales de los Trabajadores del Estado). Estos datos permiten acercarse a las problemáticas relacionadas con el tipo y características de los espacios laborales en los que se inserta la población de Higueras, el más evidente apunta a que la mayoría de los empleados trabaja en condiciones de informalidad, es decir: sin contrato, sin prestaciones laborales y sin seguridad social.

Tabla 25: Derechohabiencia a servicios de salud		
Tipo de afiliación por servicio de salud	Población	%
Población afiliada a servicios de salud en el IMSS	159	3.03%
Población afiliada a servicios de salud en el ISSSTE	89	1.70%
Población afiliada a servicios de salud en el Instituto de Salud para el Bienestar	4985	95.04%
Población afiliada a servicios de salud en Pemex, Defensa o Marina	4	0.08%
Población afiliada a servicios de salud en una institución privada	1	0.02%
Población afiliada a servicios de salud en otra institución	4	0.08%
Población afiliada a servicios de salud en el ISSSTE estatal	1	0.02%
Población afiliada a servicios de salud en el IMSS BIENESTAR	2	0.04%
Fuente: Elaboración propia con datos de los Censos de Población y Vivienda 2020 del INEGI		

Continuando con el tema de salud, datos de este censo muestra que el 5% de los habitantes declararon enfrentar una discapacidad, cifra que se compone de un 21% de población entre 0 y 14 años; 38% de 60 años y más; y 41% entre 15 a 59 años. El 9% afirmó presentar algún tipo de limitación, distribuida en un 13% en el rango de 0 a 14; 27% de 60 años y más; y 60% para el grupo de 15 a 59 años.

Tabla 26: Distribución de condición por discapacidad y limitación de la población en Higueras, 2020.		
Tipo de condición	Discapacidad %	Limitación %
Porcentaje de población con condición para caminar, subir o bajar	49	39
Porcentaje de población con condición para ver, aun usando lentes	41	58
Porcentaje de población con condición para hablar o comunicarse	20	10
Porcentaje de población con condición para oír, aun usando aparato auditivo	29	26
Porcentaje de población con condición para vestirse, bañarse o comer	21	8
Porcentaje de población con condición para recordar o concentrarse	18	22
Porcentaje total respecto a la condición	5	9
Fuente: Elaboración propia con datos de los Censos de Población y Vivienda 2020 del INEGI		

Capítulo VI. Organización de la vida familiar y doméstica: espacio de construcción social de los modelos locales de género.

Durante este ejercicio de investigación, se realizaron acercamientos a las principales características de la familia y el trabajo instituidas por la modernidad y el sistema capitalista actual en las sociedades occidentales, destacando que la configuración de la vida familiar que hoy persiste, tiene fuertes vínculos con el modelo de familia nuclear patriarcal que constituyó un orden respecto a la división sexual del trabajo, separando el espacio entre lo público y lo privado, asignando el primero para los hombres y el segundo para las mujeres. Se mencionó también que, el establecimiento de este modelo occidental organizó las identidades sexo-genéricas a través de lógicas binarias y dicotómicas en relación a la feminidad y la masculinidad, de las cuales los grupos étnicos no estuvieron exentos, sin embargo, el análisis del impacto y sus transformaciones requiere de un trabajo investigativo que atienda a la complejidad del contexto.

Este modelo de transformación de la vida familiar a partir de la modernidad capitalista en el contexto de la crisis civilizatoria que enfrentan las sociedades actuales, no ha impactado de forma similar en las diferentes culturas y/o en los grupos étnicos presentes en un territorio o en un contexto histórico determinado, ni se trata de un proceso mecánico de cambio que tiene los mismos resultados en las diversas organizaciones familiares. En este sentido, resulta pertinente realizar los siguientes cuestionamientos: ¿qué características han conformado el modelo de vida familiar, doméstica y comunitaria en la población *ñöhño* de la microrregión de Higuera? ¿Cuáles son los principales cambios que ha tenido esta organización familiar a partir de la influencia de los modelos de familia y reproducción sociocultural de la sociedad nacional? ¿quiénes han sido los principales actores que promueven estos cambios y en qué espacios los realizan? ¿Cómo han impactado estas transformaciones en las relaciones de género entre hombres y mujeres? ¿Cuál ha sido la influencia del Estado y sus representantes para moldear o subvertir formas de organización familiar y doméstica tradicional de la sociedad *ñöhño*? Responder a estas preguntas resulta ser una estrategia adecuada para analizar los procesos de cambio, resistencia o adaptación de la estructura de la vida familiar

ñöhño frente a la presión que ejerce el modelo occidental o hegemónico sobre sus integrantes, dando especial énfasis al papel de los varones otomíes frente a los imperativos de la sociedad nacional, así como a los mandatos específicos de su cultura.

Para responder estos cuestionamientos, es necesario primero exponer algunos elementos que permiten distinguir conceptualmente entre familia y unidad doméstica con la intención de clarificar que se trata de espacios que articulan e institucionalizan ciclos biológicos y culturales.

Respecto a la familia, se remite a una institución que se establece a partir de vínculos de parentesco por consanguinidad o afinidad configurados por normas, valores y prácticas sociales, en la cual “como espacio de interacción, rebasa la unidad residencial, pero como ámbito privilegiado de la reproducción biológica y socialización primaria de los individuos, puede implicar la coresidencia” (Oliveira y Salles, 1989, p.14). Una de sus principales características se refiere a las relaciones materiales, afectivas y simbólicas que sus miembros despliegan a partir de su posición o del papel que desempeñan (madre, padre, hijo/a, hermano/a), así como por su edad y su género. Al interior de las familias, se generan conflictos y solidaridades, además de niveles de cohesión o desintegración que posibilitan la continuidad o la ruptura de esta.

En este sentido, la constitución de este ámbito social y los componentes que la configuran resultan de la articulación de elementos ideológicos, de los modos en el ejercicio del poder, así como del uso de las violencias, que en su mayoría se basan en formas de dominación, como resultado de la división sexual del trabajo (Oliveira y Salles, 1989).

En cuanto a las unidades domésticas, las relaciones de parentesco entre sus integrantes no son obligatorias, aunque pueden estar presentes. Aquí se alude a una organización estructurada en donde los sujetos, con base en vínculos sociales de otro orden (amistad, trabajo o contractual), comparten una residencia para la producción-reproducción de su vida cotidiana. En estos espacios domésticos

también están presentes relaciones de convivencia materiales, afectivas y simbólicas caracterizadas por la autoridad, la solidaridad y el conflicto determinadas por la generación y el género.

Es importante destacar que la descripción, así como el análisis de la estructura y la dinámica familiar en las unidades domésticas a través del tiempo, es un recurso metodológico de gran importancia ya que posibilita identificar las permanencias y cambios culturales, además de las estructuras e instituciones sociales que intervienen en este proceso, cuyo resultado final es la posible transformación de los comportamientos individuales y colectivos.

El trabajo etnográfico al interior de las unidades domésticas, así como las entrevistas biográficas en tres generaciones de hombres y mujeres *ñöhño* de la microrregión, permitieron acercarse a la reproducción de los esquemas sexo-genéricos que organizan y regulan la vida de los habitantes de Higuera. Sin embargo, analizar de manera crítica estos requerimientos de la masculinidad y la feminidad permite, además de desnaturalizarlos, cuestionar las dicotomías, así como los esencialismos que se han conformado en las relaciones de género como, por ejemplo, el establecimiento del ámbito privado para las mujeres centrado en la reproducción familiar y el espacio público para los hombres ajustado para las actividades productivas. Así mismo, se busca dar cuenta de las agencias de los sujetos y las transformaciones en las condiciones de género que impactan en los ordenamientos socioculturales.

En articulación con esta estrategia cualitativa, se recuperan los estudios clásicos antropológicos de Galinier (1987), Tranfo (1990) y Soustelle (1993) quienes, aunque no trabajaron directamente con poblaciones *ñöhño* del estado de Querétaro, son pioneros en la investigación de este grupo indígena otomí razón por la cual sientan las bases para la comprensión del origen, la cosmovisión, las principales instituciones culturales y las estrategias de reproducción social de los pueblos otomíes. En cuanto a la población *ñöhño* de la región del semidesierto queretano, resulta fundamental para este trabajo de investigación construir un diálogo con los aportes de Chemin Bässler (1993), Aurora Castillo (2000), Abel Piña

(2002), Concepción (2009, 2018), Lander Rivera (2011), Morales Hidalgo (2018), y Azoños (2020) quienes con sus investigaciones muestran características y elementos de la reproducción sociocultural de las comunidades *ñöhño* del municipio de Tolimán. En los trabajos e investigaciones de estos autores, a través de la descripción y análisis de las formas de participación de los habitantes en la vida comunitaria, enmarcadas por las distintas celebraciones cívico-religiosas, dan cuenta de la importancia de la familia como principal institución que transmite las normas, actitudes, valores y costumbres que imperan en las relaciones sociales, políticas, económicas y religiosas de la cultura *ñöhño*.

El estudio de la construcción y significación del género en la población otomí, no puede desvincularse del análisis de la familia, la organización doméstica, el parentesco, la religiosidad, así como las formas de organización social elementos centrales en la configuración de la identidad étnica de los habitantes de la microrregión de Higuera.

6.1.- La familia *ñöhño* de la microrregión de Higuera: principales rasgos socioculturales.

La familia para los otomíes, además de constituirse como una de las principales instituciones sociales y culturales, es la unidad doméstica en donde se les confieren a sus integrantes los significados sociales mediante de la transmisión de hábitos, costumbres, normas, valores y símbolos; es también el ámbito social más importante, en el cual se vinculan los sujetos con los aspectos sagrados y aprenden a expresar la religiosidad de su cultura; por lo tanto, la esfera familiar se aprecia como la fuente que les proporciona “el perfil del grupo en lo general y en lo particular, ya que es en aquella donde se gestan, se captan o se rechazan los cambios que afecta la estructura tradicional de la comunidad” (Castillo, 2000, p.218).

Las familias otomíes del municipio de Tolimán tienen características particulares que se estructuran por componentes económicos, religiosos, lingüísticos y de parentesco que se constituyen en una cosmogonía específica. Castillo (2000) señala que estos elementos:

“les hace ser indígenas, en su composición familiar, en la forma de transmisión de las líneas de parentesco (descendencia), en las relaciones sociales basadas en el compadrazgo (cofrado), en la ayuda mutua (faena), en la residencia (patrilocal) y en los factores de pervivencia cultural (sistema de cargos)” (2000, p.218).

Por lo anterior, se propone utilizar estos rasgos distintivos y describir otros para construir una caracterización de las familias *ñöhños*, así como acercarse a los principales factores socioculturales que organizan la unidad doméstica y la vida familiar considerando el papel que desempeñan sus integrantes a partir de variables como el género, la edad y la generación.

6.1.1.- Patrilocalidad: espacio de relación entre familias nucleares y extensas.

La estructura social de los otomíes se organiza por patrilinajes, que los habitantes denominan descendencia⁴¹, esto se manifiesta en que todos los miembros de una familia comparten el mismo apellido. La forma de organización social otomí tiene como base “los grupos de parentesco y las unidades territoriales, en otras palabras, la descendencia con la sucesión de la tierra privada, quedando ligada la composición familiar con la territorialidad” (Castillo, 2000, p.220). En este sentido, se podría decir que, la transmisión de las propiedades corresponde a un sistema de herencia bilateral (Galinier, 1987; Tranfo, 1990). Sin embargo, aunque los hijos y las hijas tienen los mismos derechos de acceso a estos patrimonios, la costumbre establece que los hijos varones, por el principio de patrilocalidad, son quienes realmente serán beneficiados con las propiedades del padre, por ejemplo, la casa, que en la mayoría de los casos está reservada para el hijo menor. Las mujeres en condiciones de soltería pueden heredar la casa, pero al casarse, están obligadas a cederla a uno de sus hermanos, nuevamente por resultado del cumplimiento de las reglas de patrilocalidad o de neolocalidad (Galinier, 1987; Tranfo, 1990; Piña, 2002; Concepción, 2009).

⁴¹ “El término correcto sería “ascendencia”, por tratarse de todos los ascendientes en línea paterna hasta un antepasado común o *xita*, al cual, por las cualidades mágicas o míticas adquiridas, se considera como una suerte de “santo” (*tsidada*); en este sentido se podría hablar de clan en lugar de linaje. Se conserva el término descendencia ya que es utilizado por los habitantes de Tolimán (Chemín, 1993, p.85).

Los hijos mayores, por lo general son los primeros en contraer matrimonio y abandonar la casa familiar; esta división ocurre cuando el varón construye una nueva vivienda para su familia que, casi siempre, estará localizada en el solar⁴² paterno. Las dimensiones de los solares varían, existen algunos que no exceden el espacio sobre el cual están organizadas las viviendas familiares, pero también se pueden observar otros de reciente constitución en donde el área es más amplia. Para ambos casos, hay que considerar que el solar representa “una unidad de bienes raíces, valorada por una renta, que entra dentro de los bienes de la herencia familiar” (Galinier, 1987, p.78). Es decir, la residencia de un nuevo grupo familiar está articulada a la herencia de la tierra.

No obstante, datos de campo permiten evidenciar el proceso de flexibilización o cuestionamiento de estos principios ya que por un lado, hay casos respecto al otorgamiento de espacios dentro del solar, para que las hijas en su condición de “madres solteras”, puedan construir una vivienda y establecer una nueva unidad doméstica; y por otro lado, el aumento de hombres que se integran al solar o al territorio de la esposa, es decir, ellos construyen la vivienda familiar en el territorio de la mujer, reconociendo que jurídicamente no tendrán dominio sobre esos bienes inmuebles. Uno de los principales argumentos que los hombres explicaron, es el relativo a que, en un futuro ese patrimonio familiar será para su descendencia, principalmente para las hijas que, frente a una situación de violencia doméstica, podrían disponer de un espacio para enfrentarse a esta problemática.

Estas nuevas disposiciones de los varones, se contraponen al principio de patrilocalidad, por lo que no son vistas con agrado por hombres de generaciones antecesoras, quienes consideran como importante la posesión de tierras y bienes inmuebles como estrategia de poder y autonomía. Estas transformaciones también modifican las relaciones entre la esposa y su suegra, especialmente aquellas de apoyo e integración en las actividades domésticas de la familia patrilocal.

⁴² “Se llama solar al espacio sobre el cual están construidas las casas, mismas que abrigan a una unidad doméstica, familia (conyugal o extensa)” (Galinier, 1987, p.77)

En la microrregión de Higueras prácticamente todas las viviendas han sido construidas por los padres de familia y ampliadas o modificadas posteriormente con ayuda de sus hijos varones. En ocasiones, el tipo de tareas que implica la construcción, hace necesario que los familiares varones apoyen con su fuerza de trabajo, como es el caso del colado de los techos de cemento. Así, la herencia y distribución de la tierra del solar familiar en el sistema patrilineal privilegia a los varones y se vincula con la construcción, así como el ejercicio de la masculinidad facilitando su cumplimiento, pero al mismo tiempo demandando su verificación, como más adelante se profundizará.

Este modelo patrilocal implica también que “la familia patriarcal se divide cuando se van formando otros núcleos fuera de la casa, de entre estos alguno puede alcanzar a ser cabeza de una nueva línea familiar” (Castillo, 2000, p.226); este patrón de distribución territorial-familiar se mantiene hasta la actualidad, dependiendo de la cantidad de terreno que los linajes posean.

Es así como las familias nucleares resultan de la separación de la familia extensa de la que por un tiempo formaron parte, una vez que han adquirido una independencia económica y territorial, aunque la vivienda se haya construido en los anexos del solar paterno (Galinier, 1987; Tranfo, 1990; Castillo, 2000; Piña, 2002). Galinier (1987) señala que alcanzar el patrón de familia conyugal (nuclear), es para los otomíes un deber que todo sujeto adulto tiene la obligación de cumplir, porque “responde a tres normas culturales esenciales: la independencia económica, social y afectiva de los seres (separación de la familia de origen), el matrimonio y la procreación” (1987, p.211). En la cita de este autor que estudió a los otomíes que habitan el sur de la Huasteca durante la década de los setenta del siglo pasado, se pueden apreciar las principales normas culturales que implican no sólo la constitución del sujeto adulto, sino la construcción de la masculinidad para los varones de este grupo étnico: el trabajo, la proveeduría, el matrimonio y la descendencia.

En cuanto a la familia extensa, Galinier (1987) afirma que esta se encuentra incorporada en los grupos organizados por patrilinajes y “existe en forma transitoria

en todas las comunidades como hogar de la futura familia conyugal” (1987, p.211). La estructura de la familia extensa se compone por varias familias de distintas generaciones que comparten un mismo conjunto habitacional o solar en el “que conviven bajo la autoridad del más antiguo jefe de familia, vinculada a la familia nuclear por parentesco consanguíneo, constituido por los abuelos paternos y maternos, y los primos y las primas, o sea, los hijos e hijas” (Castillo, 2000, p.227).

Para Galinier (1987), la familia extensa se mantiene a partir del trabajo y la participación económica de todos sus integrantes de tal forma que “la familia conyugal esté en verdad viviendo con la que la generó (...) implica que las dos unidades domésticas no formen sino una, en ciertos niveles específicos de la producción y de la redistribución de las riquezas creadas (1987, p.214); sin embargo, para el autor este tipo de estructuras familiares no son frecuentes en las comunidades otomíes, ya que en muchas ocasiones de lo que se está hablando es de una yuxtaposición de familias nucleares. No obstante, la unidad doméstica otomí congrega a varias familias nucleares con derechos sobre el solar organizados por la primogenitura de la descendencia.

6.1.2- La familia otomí: dinámica y flexible.

En la microrregión de Higuera, lo que se observa son familias extensas dinámicas y flexibles en un solar o solares contiguos, que pueden incluir a varias familias nucleares del mismo linaje, dependiendo de las necesidades que sus miembros puedan presentar, unidas por diversos compromisos rituales adquiridos⁴³. Así, la continuidad de este modelo familiar flexible se debe a que resulta una estrategia eficaz que otorga seguridad social, económica y de respaldo político al grupo familiar, por ejemplo, cuando un integrante de una familia nuclear toma un cargo en las celebraciones religiosas de la comunidad que le demanda un fuerte gasto económico, o si se encuentra en una situación que le impida obtener ingresos

⁴³ Por ejemplo, la fiesta religiosa dedicada a San Miguel Arcángel, festejo que inicia a finales del mes de junio y concluye el 29 de septiembre. En Higuera existen más de 20 celebraciones religiosas-rituales de las cuales se pueden mencionar las dedicadas a: El señor de Chalma, Cristo de la Vara, al Santo niño, Santa Cruz, San Isidro Labrador, La Xaha, Santiago Apóstol y la Virgen de la Asunción.

económicos para el sostenimiento de su familia, como puede ser la enfermedad o el desempleo, esta unidad doméstica recibirá apoyo económico o con fuerza de trabajo por parte de la familia extensa para atender la obligación comunitaria o la dificultad existente (Castillo, 2000). También, se documentó que esta organización familiar trasciende las fronteras territoriales de la comunidad, ya que es común que en otros espacios se organizan unidades domésticas emparentadas, en las que se comparten y se distribuyen actividades reproductivas-productivas como estrategias para acceder o mantenerse en espacios laborales ubicados en centros urbanos como la zona metropolitana de Querétaro o ciudades de llegada en los EE.UU.

Las redes de apoyo familiar, son un elemento clave para el trabajo de los varones más allá de su comunidad. Aquellos hombres que no cuentan con una red, tendrán problemas para cumplir los mandatos que exige la masculinidad, ya que les será más complicado conseguir empleo y no podrán obtener el reconocimiento inmediato que proporciona el trabajar codo a codo con otros varones de su comunidad.

De acuerdo con Piña (2002), uno de los principales objetivos de la articulación de las familias nucleares y extensas otomíes refiere a la satisfacción de las necesidades de autoconsumo, ya que los recursos económicos que perciben estos grupos domésticos, en su mayoría sólo alcanzan para la subsistencia. Sin embargo, la información de campo permitió identificar diferencias significativas en las unidades domésticas. Así por ejemplo, si la familia cuenta con más hijos varones en etapa productiva, es decir, aquellas familias en donde hay un mayor número de varones, que de mujeres, tienen más posibilidades para incrementar su calidad de vida a través del aseguramiento de la alimentación, la mejora de la vivienda y el mobiliario al interior del hogar, así como mayores condiciones económicas para participar activamente con los gastos que exigen los cargos de las celebraciones cívico-religiosas de la comunidad.

La organización social entre los *ñöhños* se caracteriza entonces por la articulación entre las familias de tipo nuclear y extensa, en ambas “las relaciones entre sus miembros tienen un lugar preponderante, fomentando de esta manera la

cohesión social y la seguridad económica, vitales para la sobrevivencia del grupo” (Castillo, 2000, p.225). Por su parte Piña (2002) coincide con estas afirmaciones y pone énfasis en el elemento comunitario, al señalar que:

“El desarrollo y el crecimiento económico de la unidad doméstica tiene principalmente un componente particular, es decir, sus actividades económicas tienden a ser exclusivamente familiares. Sin embargo, de este nivel familiar emerge un comportamiento comunitario que se extiende a nivel municipal por medio de la organización social (el sistema de cargos) para la práctica de la religión” (2002, p.103).

En este sentido, para las comunidades otomíes el apoyo y la protección de sus integrantes puede entenderse como el resultado de los vínculos de parentesco, el compadrazgo, la articulación de los linajes a través de la participación en las fiestas religiosas, así como de “la obediencia a las autoridades que comparten su modo de vida. Esta solidaridad se expresa a través de un territorio delimitado de manera estricta” (Galinier, 1987, p.111).

Es importante señalar que, aunque estos modelos familiares imperan en la microrregión, cada unidad doméstica tiene un perfil particular y una dinámica específica de acuerdo con el número, la edad, el género y el nivel de escolaridad de sus integrantes, vinculada con la fuerza de trabajo, así como una participación específica en las actividades familiares y colectivas; por lo tanto, la mano de obra es el principal elemento que organiza los distintos procesos de producción en la unidad económica familiar (Castillo, 2000). Es así como, cada familia se constituye en sí misma como una unidad doméstica de trabajo, en la cual “su composición y tamaño no estriba solamente en el aumento o disminución del grupo, sino en la estructura económica familiar, y por consiguiente del grupo en su totalidad” (Castillo, 2000, p.239).

Así, la familia nuclear y extensa tiene como base el parentesco por consanguinidad, así como el parentesco por afinidad, Castillo (2000) afirma que “según las relaciones que se establecen entre las familias de la pareja a partir de la alianza matrimonial, y se constituyen por padres, hermanos, tíos, primos y sobrinos de cada pareja” (Castillo, 2000, p.227). Para el caso de las mujeres, la cultura *ñöhño*

exige que al casarse se integren a la familia del esposo, en donde tendrán las obligaciones y derechos que a su posición corresponden, como ayudar en el trabajo de la casa y otras actividades bajo la dirección de la suegra en el solar del marido.

Estas formas de organización doméstica han tenido cambios significativos, uno de estos refiere a la presencia de parejas jóvenes que, en condiciones económicas favorables, pueden acceder a la compra de un terreno en el cual construirán su propia casa, con el fin de conseguir independencia (Castillo, 2000).

Retomando el modelo que se ha estado describiendo, es fácil observar actualmente esta configuración territorial, además es evidente que en los solares por un momento conviven hasta cuatro generaciones, lo que establece un proceso de socialización primaria intergeneracional ampliado. Los habitantes reconocen con exactitud los linajes por lo que es frecuente que ordenen el espacio comunitario a través de la antroponimia⁴⁴, por ejemplo: la zona de los Hernández o incluso localidades enteras, como el caso de Los González o Mesa de Ramírez. La antroponimia es un indicador confiable de la existencia de lazos de parentesco entre los sujetos, cuando comparten un mismo apellido se puede asegurar que de una u otra manera están vinculados por consanguinidad, sin embargo, puntualiza Aurora Castillo que, la memoria social es decisiva para determinar la antigüedad de la filiación del grupo doméstico, por lo tanto, la “descendencia es coextensiva al espacio del barrio” (2000, p.221).

6.1.3.- Compadrazgo: el parentesco ceremonial.

Además de estas relaciones de parentesco consanguíneo, el compadrazgo⁴⁵, es un claro ejemplo de las “relaciones de parentesco ceremonial [que tiene como objetivo consolidar] los lazos familiares recién creados, ampliados a un ámbito afectivo, estableciéndose una relación sociofamiliar de carácter sagrado” (Castillo, 2000,

⁴⁴ Que se refiere al nombramiento de algunos territorios a través de sustantivos propios que tienen relación con el nombre o apellido de una persona.

⁴⁵ Según Chemín (1993) el compadrazgo, como institución social, fue introducido por los españoles en el siglo XVI para nombrar relaciones formales de amistad que ya existían en las comunidades indígenas antes de la conquista.

p.222). Galinier (1987) denomina la figura del compadrazgo en la cultura otomí como una extensión horizontal del parentesco, el cual tiene como principio justificador el padrinazgo. El establecimiento de la relación padrino-ahijado, se debe llevar a cabo antes del primer año de vida del infante, el cual constituye uno de los elementos más importantes para integrar al sujeto “en una red de relaciones que aseguren su posición dentro de la sociedad (...) y juega un papel fundamental en la consolidación del parentesco” (1987, p.202). El compadrazgo por bautismo, en comparación con los padrinazgos de confirmación, primera comunión, matrimonio o de fallecimiento (“mortaja”), es considerado el de mayor prestigio, porque implica una serie de fuertes compromisos, de los cuales sobresale la obligación de hacerse cargo de sus ahijados, en caso de que los padres no puedan cumplir con la crianza de sus hijos por algún tipo de ausencia como enfermedad o muerte.

Para los habitantes de Higuera, la norma sociocultural y las reglas de la religión católica en la región, establecen que los padres deben elegir como padrinos a un matrimonio, de preferencia con hijos. También se pudo observar que, al igual que ocurre con otras descripciones de grupos otomíes, Galinier (1987, 1990), Tranfo (1990) y Soustelle (1993), la población *ñöhño* de Higuera prohíbe la unión o matrimonio entre los hijos del padrino y sus ahijados, ya que entre ellos al llamarse primos legitiman un parentesco real, así como otras “prohibiciones de carácter sexual o matrimonial entre compadre y su comadre son muy rígidas, y su transgresión es tan reprobada como el incesto” (Galinier, 1987, p.207).

El compadrazgo, además de ampliar las relaciones de parentesco y fortalecer los lazos socio afectivos comunitarios, también es un mecanismo para incluirse en otros actos sagrados como la ceremonia religiosa-ritual de “el cofrade”⁴⁶, que se refiere al padrinazgo de los santos de las capillas familiares. Es así como “hacerse “cofrado” de un santo significa establecer una relación de hermandad entre el santo y el “cofrado” (...) los padrinos del cofrade, a través del acto ceremonial, se hacen compadres entre ellos, y el cofrade es su ahijado” (Chemín, 1993, p.139). Luego de

⁴⁶ En el municipio de Tolimán la población hace referencia a “cofrado” para referirse al “cofrade”.

este acto ceremonial, el cofrade adquiere una serie de compromisos y obligaciones durante el resto de su vida con el santo, por ejemplo: darle limosnas, cargarle o acompañarle en las peregrinaciones, así como solicitarle apoyo para enfrentar los problemas y las necesidades que le ocurran, ya que el santo es considerado “su protector e intermediario entre los hombres y Dios” (1993, p.139).

Por lo anterior, se ha considerado el compadrazgo como una institución que consolida las relaciones sociales ya que “combina rasgos específicos de parentesco real; en particular, tiene una función de protección y seguridad evidente. Además el compadrazgo, según Galinier (1987) es una de las piedras angulares de la estructura comunitaria de las comunidades otomíes. Para el caso de la microrregión de Higuera, existe una amplia red de parentescos rituales que motiva a compadres, padrinos y ahijados establecer relaciones de solidaridad y respeto.

En estas comunidades, datos de campo demuestran que los varones *ñöhño* casados y con hijos, que son reconocidos como trabajadores, responsables y comprometidos con su familia son quienes con regularidad establecen mayores relaciones de compadrazgo. En este sentido, se podría decir que las continuas invitaciones para consolidar este parentesco ritual son una forma de constatar el nivel de prestigio y poder simbólico que poseen los hombres en Higuera. Disponer de múltiples compadres implica beneficiarse de las complejas redes de reciprocidad, compromiso y solidaridad que pueden traducirse en vínculos políticos, económicos y/o sociales posibilitando a los hombres solicitar cargos religiosos, gubernamentales o civiles.

6.1.4.- Religiosidad *ñöhño*: la importancia de las capillas oratorio y el sistema de cargos.

El sistema religioso para la población otomí, puede ser visto, como una de las estructuras más significativa para el ordenamiento de la vida en la población *ñöhño*, porque “cada familia, cada comunidad, cada barrio, cada minirregión y todo el municipio están organizados para la práctica de sus costumbres religiosas, esta organización es hasta la fecha el centro del resto de las estructuras” (Piña, 2002,

p.105) así como de las dinámicas en cada una de las instancias de la vida cotidiana. Por lo tanto, es evidente que quienes manifiestan desinterés o no cumplen con los compromisos familiares y comunitarios establecidos culturalmente, habitualmente son señalados de forma negativa motivando la desconfianza y el rechazo, son percibidos por la población como un acto de desprecio a su sistema de vida (Castillo, 2000). Ya que “la vida cotidiana de los habitantes otomíes de Tolimán se caracteriza fundamentalmente por una intrincada red de celebraciones religiosas populares (...) que saturan la mayor parte del calendario anual” (2002, p.91) influyendo o condicionando otros ámbitos de la vida sociocultural.

De manera general, se puede hacer una distinción entre dos formas de celebraciones que se realizan en la microrregión: por un lado, las esencialmente católicas que se efectúan principalmente en las iglesias o capillas bajo la supervisión e intervención del sacerdote; y por el otro, los rituales de tradición u origen indígena, por ejemplo, los destinados a los *xita* que se refieren al “culto a los antepasados (...) se centra en los oratorios y calvarios (...), pero también en los altares domésticos o en algunas grutas (...) del Cerro del Cantón, donde permanecen las ánimas (...) de los antepasados chichimecas” (Chemín, 1993 p. 75). En estos rituales no intervienen los sacerdotes católicos, incluso han sido ellos los principales detractores de estas ceremonias⁴⁷, sino la figura del rezandero, los cantadores y los músicos indígenas (Chemín, 1993).

En la cultura *ñöhño* del municipio de Tolimán, existe una sólida cohesión social que tiene la función de conservar y defender, por un lado, este sistema de unión del grupo parental, el cual incluso, ha logrado sobrevivir ante los efectos del proceso migratorio; y por el otro, las celebraciones familiares y comunitarias que dan estructura a la dinámica de la unidad doméstica, así como estabilidad a la reproducción social de este grupo indígena (Castillo, 2000). Esta correspondencia entre el sistema de parentesco y la organización cívico-religiosa, además de constituirse como los principales elementos de identificación étnica, configura la

47

organización social, así como las relaciones y las posiciones que los indígenas otomíes mantienen en su vida familiar y doméstica, en las actividades productivas, la distribución de recursos económicos además del ejercicio de autoridad al interior de su comunidad.

Por lo anterior, en la cultura otomí el sistema de parentesco, como uno de los principales elementos que la dotan de especificidad, está estrechamente vinculado a las capillas familiares que se refieren a “los sitios sagrados que se utilizan para la vida religiosa y representan los nexos de consanguinidad” (2000, p.222). Esta relación se sustenta en que, las capillas oratorio familiares son propiedad de un grupo de “familias emparentadas por medio de los hombres descendientes de un antepasado común (patrilineajes)” (Galinier, 1987, p.176). Para el caso del grupo otomí de Tolimán, las capillas fueron construidas en honor al primer antepasado común bautizado, este “*xita* de juramento”, como se le suele llamar en la comunidad, es representado como una divinidad de la descendencia patronímica⁴⁸. Por lo tanto, las capillas son consideradas como santuarios del patrilineaje y las celebraciones que la descendencia realiza las transforman en espacios de culto público (Chemín, 1993).

La importancia de estos oratorios radica en que articula los distintos componentes de la vida comunitaria, política y sociocultural, es decir, “el parentesco biológico y ritual, las “descendencias”, la tenencia de la tierra y la circulación de los bienes, la herencia, la economía, la religión y las creencias, las enfermedades y sus curaciones, los vivos y los muertos, la vida terrenal y el “más allá”” (Chemín, 1993, p.129).

Es así como la forma de parentesco correspondiente a la familia extensa patrilocal, a los linajes y sus capillas “se consolida en torno a los grupos de las

⁴⁸ “En la mayoría de los casos, las capillas llevan por nombre el apellido del antepasado común, jefe del linaje (...): “los de Santiago” “de los Hernández”, “de los Pérez”, “de los Reséndiz”, etc.; otras, el nombre del fundador de la “descendencia”: “Don Bato”, “Don Lucas”, “Don Diego” ... En muchas ocasiones el primer antepasado bautizado ha sido santificado por una misma descendencia: por ejemplo, en el caso de “Cruz”, la imagen principal del oratorio vendrá a ser “La Santa Cruz”; de la misma manera, el antepasado “Diego” se convertirá en “San Diego”” (Chemín, 1993, p.84).

danzas a San Miguel y a otras imágenes religiosas formándose redes sociales por medio de alianzas entre las imágenes de las distintas comunidades” (Piña, 2002, p.128).

No todas las familias en la microrregión de Higuera tienen a su cargo celebraciones, imágenes o esculturas religiosas, pero aquellas que las poseen obtienen un mayor reconocimiento y estatus por parte de la comunidad *ñöhño* de la región. En este sentido, es pertinente señalar que en la actualidad algunas familias han abandonado el culto a sus oratorios, dando prioridad a la devoción de las imágenes religiosas situadas en los templos esencialmente católicos, entre los principales factores que se identificaron, se resalta la intervención de los sacerdotes que, a través de señalamientos peyorativos califican como negativo o nocivo para la fe católica esta forma de culto a los antepasados, motivando así el abandono o destrucción de las capillas familiares.

Es importante dar cuenta de estos cambios y los actores que intervienen en ellos, porque el centro y el punto de referencia del linaje, es el oratorio (Galinier, 1987). Al igual que los grupos que describió este autor en la década de los setenta del siglo pasado, en Tolimán se pueden identificar dos tipos de oratorios: por un lado, los comunitarios en los cuales los habitantes realizan ceremonias rituales tradicionales y, por el otro, los católicos abiertos para la asistencia o participación de los otomíes de la región. Hay que añadir que, se les denominan “dueñas” o “caseras” (Lander, 2016) a las familias o linajes quienes construyeron, cuidan y dan mantenimiento a las edificaciones que albergan imágenes religiosas católicas, la mayoría de las cuales fueron fundadas en el siglo XIX (Chemín, 1993).

Cada comunidad tiene una organización político-religiosa cuya base es el sistema de cargos. En principio, estos últimos juegan un papel administrativo (cargos civiles) y ritual (cargos religiosos). Desde el punto de vista formal, el sistema de cargos se presenta como una jerarquía compuesta de un número variables de grados, a los cuales, según las comunidades, se asocian determinadas tareas. Además, la participación en los cargos implica, para todos los hombres del pueblo, la obligación en un momento de su existencia, de acceder a uno de esos grados.

En efecto, la norma comunitaria valoriza a los individuos que han pasado por todos los escaños (Galinier, 1987, p.133). Para el caso de los otomíes de Tolimán, las organizaciones civiles, políticas y religiosas además de estar interrelacionadas, se estructuran jerárquicamente, los cargos religiosos destacan al procurar más prestigio y poder simbólico que los político-civiles (Chemín, 1993).

Como se mencionó anteriormente, el sistema de cargos o mayordomías es una de las principales estructuras desde la cual las familias otomíes de Higuera organizan su vida doméstica, comunitaria, así como otras instituciones sociales que intervienen en la creación, defensa y continuidad de su identidad étnica. En esta microrregión se celebran al año aproximadamente 37 festividades rituales-religiosas (Chemín, 1993; Castillo, 2000; Piña, 2002; Lander, 2018), de las cuales, la celebración dedicada a San Miguel Arcángel es la más grande e importante en el municipio de Tolimán⁴⁹. Para Chemín (1993) San Miguel Arcángel es el santo más milagroso y temido, por lo que la fe así como el temor de sus fieles motivan la fuerza, la voluntad además del compromiso para el cumplimiento a cabalidad de los diversos cargos que estructuran las mayordomías, siempre con el objetivo de perpetuar y desarrollar lo mejor posible la fiesta para este santo, por lo tanto los participantes destinan para cada festividad una “extraordinaria cantidad de bienes y tiempo” (p. 121).

El sistema de cargos para el desarrollo de la Fiesta a San Miguel Arcángel se organiza jerárquicamente a través de una estructura que ordena política-religiosa a la mayoría de las microrregiones que componen al municipio. Aunque algunas localidades como San Antonio de la Cal y San Pablo no cuentan con su respectiva participación a través de la forma denominada “cuadrilla”, muchos de sus habitantes se integran a colaborar en alguna de las cinco cuadrillas que componen el sistema de mayordomías, que en orden de importancia son: San Miguel, El Molino, Casas Viejas, Higuera y La Loma. Es importante mencionar que, históricamente las

⁴⁹ Chemín (1993) denomina santos secundarios al resto de las celebraciones que se llevan a cabo en el municipio, y señala que cada uno de ellos tiene su especialidad y serán invocados para atender diferentes necesidades, problemáticas o circunstancias relacionadas con la familia y el trabajo.

cuadrillas otorgan prestigio y poder simbólico para quienes se integran en ellas, porque se articulan íntimamente con las descendencias, es decir, “estas cuadrillas son el núcleo de las relaciones de parentesco entre los habitantes otomíes del municipio y cada una tiene como símbolo central una réplica de la imagen original de San Miguel” (2002, p.118).

Esta forma de organización social, se refiere a una serie de oficios claramente definidos por su función y jerarquía, los cuales son turnados a los integrantes de la comunidad en periodos establecidos. Los puestos ocupados implican un importante gasto de tiempo, dinero y trabajo que será recompensado principalmente con reconocimiento, prestigio y poder simbólico al interior de su grupo (Korsbaek y Ronquillo, 2018). En el caso de la fiesta a San Miguel Arcángel, se pueden identificar de manera general dos estructuras que por periodo de un año se articulan entre sí para hacerse cargo de las celebraciones a este santo.

La primera, comprende a los cinco cargueros mayores, organizados en un comité de orden vertical constituido por: presidente, secretario, tesorero y tres vocales; quienes serán los responsables de planear, gestionar y administrar los recursos económicos, así como humanos para la gran fiesta patronal. Además, cada uno de estos cargueros será representante y líder de cuadrilla, la cual tiene como objetivo particular celebrar la fiesta para una de las réplicas de San Miguel Arcángel.

Por lo tanto, en las distintas microrregiones del municipio de Tolinán, desde finales de junio hasta septiembre, de forma simultánea cada cuadrilla realizará en su territorio una celebración en nombre del santo. Es decir, durante tres meses hay cinco imágenes peregrinas de San Miguel Arcángel recorriendo la mayoría de las comunidades, para conjuntarse el 29 de septiembre en la gran fiesta a este santo. Esta forma de organización social, es una de las principales instituciones que coadyuva al fortalecimiento de las relaciones de reciprocidad, así como a la cohesión social al interior del municipio (Piña, 2002; Lander, 2018; Azoños, 2020).

Sin embargo, el ejercicio de estos cargos se manifiesta como uno de los principales mecanismos sociales de diferenciación social que configura relaciones

asimétricas de poder entre los hombres de Higuera, así como en las otras microrregiones del municipio (Chemín, 1993; Piña, 2002). Ya que, aunque cualquier varón puede solicitar este cargo mayor, no todos tienen la capacidad económica, social y política para conseguir el desempeño a cabalidad.

En relación al ámbito económico, el varón tendrá que asegurar el cumplimiento de la proveeduría para su familia por un año, con tiempo de antelación los hombres planean incluirse a este cargo a través de ahorros personales y el aseguramiento del apoyo de su familia extensa. Garantizar la capacidad económica avala que podrá destinar tiempo, dinero y trabajo por este periodo a las actividades de gestión, organización y desarrollo de las “danzas”⁵⁰ de su cuadrilla. Aunado a esto, también tendrá que demostrar una serie de valores como: honestidad, integridad, compostura, honor, modestia entre otras cualidades, ya que será el encargado de administrar los recursos económicos que se recaudan de las cooperaciones voluntarias que los fieles aportan para el desarrollo de la fiesta para San Miguel Arcángel.

En relación a la segunda estructura, el carguero mayor debe constituir su cuadrilla por veinte cargueros menores, por lo que la confirmación del respaldo de familiares, compadres y amigos, es imprescindible para asegurar la conformación de este equipo de trabajo. Cabe señalar que, con regularidad los varones buscan por voluntad propia, integrarse a la participación formal en esta organización cívico-religiosa: por un lado, dada la relación suprahumana con San Miguel Arcángel como protector de su familia; y por el otro, como estrategia para la acumulación de prestigio y poder simbólico que puede devenir en el reconocimiento social y político.

Es importante subrayar que, los compromisos que los varones establecen con el sistema de cargos implican siempre la participación y apoyo familiar, así como de otras redes sociales (compadrazgos y amistades), porque implica elaborar grandes cantidades de alimentos y organizar su distribución en los eventos

⁵⁰ Se refieren a las escenificaciones que describen la historia de colonización a través de “movimientos coreográficos y diálogos de guerra, que relata la conquista armada y religiosa de México” (Piña, 2002 p. 119).

comunitarios. Al respecto Chemín (1993) describe que, cuando el hombre acepta el cargo dedicará más tiempo a su empleo para ahorrar lo más posible, mientras que su esposa engordará animales como gallinas, chivos y puercos, que con frecuencia son regalados por miembros de la familia extensa, junto con cajas de refresco, cerveza y pan; estas relaciones de apoyo ocurren por los principios de reciprocidad presentes en la comunidad otomí del municipio.

En este sistema de reciprocidad, interviene un elemento de gran importancia que motiva estas formas de participación estrechamente vinculado con el compromiso establecido entre el santo, que se representa por los habitantes como intermediario entre los humanos y Dios, quien en caso de que algún cargo se incumpla, castigará severamente al incumplido (Chemín, 1993). Aquellos varones, así como sus familias, que se integran formalmente en la función de “carguero” de este sistema de organización social⁵¹, deben disponer la visita de la imagen de San Miguel Arcángel y los fieles que lo acompañan por dos días: el primero, en el cual se les recibe con alimentos (mole con pollo, garbanzos con azafrán, tortillas hechas a mano, refrescos y cerveza); y el segundo, en el que se despide al santo y sus acompañantes con atole de chocolate y pan (rosca).

Establecida la “cuadrilla” con sus veinte cargueros, estos se dividirán en dos grupos: el primero, denominado ejército indígena mexicano representado por la figura de “Monarca” quien conduce a sus diez “Guerreros”, cada uno de ellos está acompañado por una mujer a quien se le denomina “Malinche”; el segundo, que refiere al ejército español personificado por “Cortés” y sus “Soldados”, que de igual forma, son acompañados por la figura femenina nombrada “Princesa Española”. Cada uno de estos cargueros busca a una pareja de niños quienes representarán,

⁵¹ Los habitantes denominan “pedir número”, que se refiere a la integración en una lista numerada de anfitriones que recibirán la imagen de San Miguel Arcángel, cabe señalar que existen jerarquías en el orden de la lista, los primeros son llamados “números grandes” porque implican considerables costos económicos y humanos.

a través de una danza grupal⁵², el enfrentamiento entre ambos ejércitos (Piña, 2002; Concepción, 2009; Lander, 2018).

Además de la colaboración de estos niños, la cuadrilla integra aproximadamente a veinte jóvenes varones quienes participarán como *xitaces* o *xitales*. Las principales funciones del joven *xital* es apoyar con la preparación y arreglo de los espacios en los cuáles se llevarán a cabo las danzas. En el periodo de fiestas para San Miguel Arcángel, con regularidad se observa a los jóvenes construyendo enramadas, instalando lonas, acomodando mesas, sillas y bancas, así como organizando los alimentos para la danza. Además de estas actividades, los jóvenes *xitaces* se disfrazan con “máscaras y ropas viejas con las que transforman su personalidad y gastan bromas a los habitantes. En ocasiones, durante las velaciones, al caer la tarde bailan con un torito de pirotecnia, persiguiendo a los niños” (Concepción, 2009 p. 145-146). Azoños (2020) señala que, en los últimos años el nivel de participación de los niños y los jóvenes ha disminuido a causa de los tiempos requeridos por la educación escolar, ya que priorizan la asistencia a clase y el trabajo de sus tareas académicas por sobre la asistencia a los ensayos y otras actividades que implican las fiestas a San Miguel Arcángel.

Otro de los cargos de gran importancia al interior de esta segunda estructura es la función de los “Alberos” quienes tienen la responsabilidad de comprar y quemar la pirotecnia en cada recorrido y visita que realiza la imagen de San Miguel Arcángel a los hogares de los cargueros.

Aunque la función de los músicos y los rezanderos es imprescindible para llevar a cabo la fiesta, autores como Chemín (1993) Castillo (2000) y Piña (2002) coinciden en definirlos como oficios incorporados en la organización de mayordomías. En cuanto a los músicos, se refiere al trabajo para varones quienes tienen la responsabilidad de conducir las ceremonias rituales con música

⁵² Que escenifica la historia de conquista a través de “movimientos coreográficos y diálogos de guerra, que relata la conquista armada y religiosa de México” (Piña, 2002 p.119).

instrumental religiosa que se interpreta con instrumentos como: violín, tambora, pifa y tamborcitos. Concepción (2009) señala que en este oficio también puede incluirse al “versero”, quien tiene como misión enseñar los versos y las coreografías a los infantes para llevar a cabo las danzas.

Por su parte los rezanderos, oficio que con regularidad está dedicado a los ancianos que demuestran la capacidad para coordinar los cantos y los rezos. La figura del rezandero es de gran poder simbólico para la cultura otomí del municipio de Tolimán, porque son ellos los responsables de dirigir la mayoría de los rituales religiosos propios de la organización indígena (Chemín, 1993; Piña, 2002).

Luego de esta breve descripción de la estructura general y algunos de los principales cargos en el sistema de mayordomías, se puede añadir que además de promover la reciprocidad y fortalecer la cohesión social en las comunidades, también es un mecanismo que consolida la diferenciación entre clases sociales, ya que “las justifica: los más ricos ocupan puestos importantes de la jerarquía cívico-religiosa y de esta manera adquieren más prestigio y autoridad” (Chemín, 1993, p.153). En este sentido, para el caso de la microrregión de Higuera, no todos los varones enfrentan la misma presión social para incluirse en algunos de los cargos mayores de esta organización cívico religiosa con la misma intensidad.

Datos de trabajo de campo demuestran que, aunque algunos varones cuentan con el apoyo social y/o político de su comunidad, son pocos los hombres que poseen la capacidad económica suficiente para sostener alguno de estos compromisos rituales. Es importante destacar que, aquellos varones que gozan de contratos laborales regulares en los EEUU, denominados por los habitantes como “norteros”, son quienes con regularidad solicitan estos cargos mayores y se enfrentan a la presión social para desempeñarse como cargueros.

El cumplimiento de los cargos antes señalados, además de darle continuidad a una de las principales formas de organización comunitaria, también ha permitido a los varones que los ejercen demostrar el nivel de responsabilidad, trabajo, capacidad de servicio y honor para desempeñar a cabalidad un trabajo de gran

importancia y significado para su grupo de parentesco, su comunidad, su cuadrilla y todo el sistema de mayordomías. Solicitar o aceptar un cargo mayor en esta organización social es entonces, un mecanismo para la demostración de que puede sostener uno de los mandatos religiosos de gran valor en la cultura otomí de Tolimán. De esta manera, los varones *ñöhño* cuentan con una institución que les posibilita evidenciar el cumplimiento de su palabra y de sus obligaciones rituales ante sus antepasados muertos (linajes), ante las divinidades como San Miguel Arcángel y otros santos, así como frente a su familia, sus compadres, sus amigos y la comunidad en general.

Desde la perspectiva de los habitantes de la microrregión de Higueras, estos hombres serán recompensados en “el más allá”, por los santos y sus antepasados, así como en la vida terrenal con: “salud, bienestar económico, prestigio y tranquilidad en la comunidad y en el hogar” (Chemín, 1993, p.153); pero también, otorgándoles la atribución de autoridad moral, consolidando así uno de los rasgos centrales de la masculinidad dominante y conservando los ideales locales de lo que debe hacer y ser un hombre.

El proceder de los varones al interior del sistema de cargos repercute entonces en la respetabilidad que tienen otros varones hacia ellos y por lo tanto, la posibilidad de traspasar este poder simbólico hacia otras dimensiones sociopolíticas de la comunidad, como por ejemplo, aventurarse a solicitar cargos públicos en el ámbito gubernamental porque han demostrado que pueden dirigir o liderar adecuadamente y conseguir los objetivos. La participación en esta organización social, les dota de superioridad y dominio sobre otros hombres, estableciendo así formas verticales de clasificación que evalúan los capitales simbólicos masculinos que poseen los varones, configurando entonces diversas masculinidades.

A partir de esta breve descripción del sistema de cargos para San Miguel Arcángel, se puede afirmar que además de permanecer como una de las principales instituciones sociales que mantienen y dan continuidad a la identidad étnica en los habitantes de la microrregión de Higueras, también es fuente de diversas formas de reconocimiento social, prestigio y poder simbólico para los varones que se integran

en su organización, elementos que intervienen en la construcción y significación de la identidad de género y étnica, es decir, identidad del hombre *ñöhño*.

Por otro lado, si bien esta estructura de mayordomías reserva a los varones la mayoría de los cargos mayores, es importante reflexionar sobre la participación de las mujeres más allá de la compañía y el apoyo que ellas brindan a sus esposos o sus padres cuando se establece un compromiso familiar con esta organización social. Desde esta perspectiva es importante considerar los efectos de la inserción de las mujeres a los espacios laborales, el aumento de la escolaridad, así como su profesionalización y desarrollo académico, elementos que las han permitido acceder a puestos de poder en las distintas instituciones sociales.

6.2.- Ciclo de vida: continuidades, adaptaciones y cambios en la organización familiar/doméstica fuente de los modelos locales de género.

Para cada una de las etapas que componen el ciclo de vida en los otomíes del semidesierto se tienen significados, requerimientos, así como obligaciones especiales vinculadas a la cosmovisión *ñöhño* y el cumplimiento de cada periodo es necesario para evidenciar la superación y transitar a los siguientes (Castillo, 2000). Por lo tanto, se considera que describir y analizar las formas de organización doméstica de las familias *ñöhños*, tomando como eje ordenador el tránsito por las distintas fases que conforman el ciclo de vida de hombres y mujeres otomíes, es una estrategia metodológica que posibilita identificar las principales persistencias y transformaciones en las formas de organización doméstica, en las instituciones que dotan de identidad étnica, así como en los esquemas normativos locales de género.

En este sentido, acercarse al recorrido que los sujetos realizan para atravesar por cada una de las etapas de la vida (infancia, juventud, adultez y vejez) va más allá de considerar factores biológicos o psicológicos, por lo que es necesario profundizar en los principales elementos socioculturales que definen a cada una de estas etapas desde el análisis de las formas de reproducción social, así como de las instituciones que dotan de valores, normas, deberes y costumbres. Así mismo, es importante considerar las relaciones interétnicas que han condicionado

históricamente la vida social de estas comunidades promoviendo continuidades, adaptaciones y cambios en los modelos de género locales de Higuera.

Por lo anterior, la implementación del trabajo etnográfico en las unidades domésticas en la microrregión, la observación de la vida cotidiana de sus habitantes, la convivencia continua, así como las entrevistas con enfoque biográfico en tres generaciones de hombres y mujeres indígenas, en articulación con las categorías analíticas propuestas por Connell (1993) como lo son las relaciones de producción, las relaciones de poder y la catexis, posibilita continuar con los objetivos de este capítulo, es decir, dar cuenta de los principales cambios que ha tenido la organización familiar otomí a partir de la influencia de los modelos de familia y reproducción sociocultural de la sociedad nacional, además, quiénes han sido los principales actores que han promovido estos cambios y en qué espacios los han realizado, es decir, acercarse a las formas que han impactado estas transformaciones en las relaciones de género, en la organización familiar y doméstica tradicional de la sociedad *ñöhño*.

6.2.1.- Infancia.

El ciclo comienza con el nacimiento de un nuevo integrante de la familia, quien en la etapa de la niñez (entre los 6 y 12 años de edad) incorporará roles y atributos de género que le integrarán a las actividades familiares, con base en una clara división sexual del trabajo que actualmente se mantiene vigente y legitimada por la comunidad. Este modelo de organización familiar y doméstica se estructura con base en un modelo de comportamientos y deberes que despliegan una separación funcional de los sexos. Esta división sexual del trabajo⁵³, que además de organizar las relaciones interfamiliares, produce una concepción de los sujetos no sólo como miembros de un grupo familiar, “sino también como trabajadores, productores y

⁵³ Castillo (2000) coincide con estas ideas al señalar que, “las relaciones de parentesco permiten contar con un número mayor de individuos para realizar tareas, tanto al interior de la unidad doméstica como fuera de la comunidad” (2000, p.227).

reproductores [en donde] la oposición entre el hombre y la mujer tiene importantes connotaciones simbólicas” (Galinier, 1987, p.241).

Es así que, además de las distinciones biológicas, psíquicas y performativas del cuerpo, la diferenciación y la especialización en el trabajo es otro de los principales identificadores de género en niños y niñas. Durante las tres generaciones de estudio, los datos muestran que el establecimiento de labores especiales para hombres y para mujeres en la infancia, con regularidad están acompañadas de expresiones cargadas de valores, normas, así como de significados que van socializando a temprana edad los modelos locales de género con base en la división sexual del trabajo.

Para evidenciar lo anterior, por ejemplo, se recuperan los comentarios que le hicieron a la Sra. Isabel de 52 años, cuando era niña: “hay que aprender a hacer de comer y cuidar familia, para que cuando llegue tu marido, ya esté todo listo y na’ más le sirvas la comida”; frase en la cual se hacen evidentes dos de las principales labores, obligaciones y atributos femeninos desde los órdenes del patriarcado; y para el caso de los varones, el testimonio que compartió el Sr. Luis de 58 años: “trabaja bien, hazlo bien porque de grande tienes que mantener, vas a tener esposa, vas a tener hijo y hay que mantener”, consignas relacionadas con el desempeño de la proveeduría, que su padre le dio cuando Don Luis comenzó a ayudarlo en sus actividades de albañilería. En este proceso, se manifiestan los discursos por parte de los adultos en donde se instituyen los espacios, las actividades, los mandatos y las maneras en las que deben de actuar, sentir y pensar los infantes de acuerdo a su género.

Soustelle (1993) en la década de 1930, observó en los grupos otomíes la existencia de una clara división sexual del trabajo, que la calificó de estricta y de tradicional al afirmar que:

“para un otomí, es inconcebible y ridículo, por no decir chocante, pensar que un hombre pueda realizar un trabajo de mujer, y al revés. Jamás se verá a una mujer, por ejemplo, construir una casa; jamás un hombre se pondrá a moler maíz para hacer tortillas” (Soustelle, 1993, 61).

Este esquema normativo se ha transmitido por generaciones, y aunque hay cambios y adaptaciones que se irán describiendo, actualmente sigue estructurando las relaciones de género y manteniendo labores exclusivas para las mujeres, así como para los hombres. Según Soustelle (1993) las ocupaciones masculinas están centradas en la construcción, la reparación y el mantenimiento de las viviendas, las cuales deben ser construidas sólo por los varones poco antes de la unión o el matrimonio; este trabajo sigue teniendo el carácter de masculino en las normas culturales de la comunidad *ñöhño* de la microrregión de Higuera.

Sin embargo, otras observaciones que realizó Soustelle (1993), como “la carga”, que consiste en levantar o transportar materiales de gran peso con apoyo del *nde*⁵⁴ y el desarrollo de todo el proceso que implica el trabajo agrícola, con excepción de la actividad relativa a la colocación del grano en los hoyos excavados por los hombres⁵⁵, no fueron identificadas como actividades de exclusividad genérica en las localidades de Higuera, es decir, las pocas familias que siguen desarrollando actividades agrícolas en la microrregión integran a hombres, así como a mujeres al trabajo de siembra, cuidado y cosecha de cereales, vegetales o pasturas que, en la mayoría de los casos, se destinan para el autoconsumo.

Retomando el trabajo masculino centrado en la construcción, reparación y mantenimiento de las viviendas, actualmente caracterizado por el trabajo asalariado en la industria de la construcción, es un componente de gran importancia en el proceso de socialización primaria de los niños a través de las tres generaciones. Para las generaciones de los abuelos, los padres y los hijos es común que la mayoría de los varones de Higuera se ausenten, de lunes a sábado, de sus

⁵⁴ Técnica utilizada principalmente por los varones para transportar cosas pesadas mediante una cinta de cuero que se sostiene en la frente. Mientras que las mujeres regularmente “sostienen los bultos pasando sobre el pecho una cuerda, o anudando los dos extremos de la tela que contiene la carga. La madre carga fundamentalmente a su hijo envuelto en un rebozo, a horcadas sobre su espalda y sostenido contra ella por la tela, cuyas dos puntas se atan sobre el pecho” (Soustelle, 1993, p.79).

⁵⁵ En cuanto a la agricultura, Soustelle (1993) describe que “para sembrar, el hombre va adelante, barre y hace los hoyos; detrás de él, la mujer (y esta será su única intervención en las tareas agrícolas) coloca los granos en los hoyos preparados, vuelve a poner la tierra sobre ellos y apisona con los talones” (1993, p. 63). Al respecto, el autor interpreta que ésta limitada intervención de las mujeres tiene relación con la concepción de la mujer y su vínculo con la fecundidad de la tierra.

hogares para emplearse con el oficio de la albañilería en la zona metropolitana del estado de Querétaro.

Cuando los varones están en su casa, con regularidad realizan labores al interior de sus hogares relacionadas con la reparación, el mejoramiento o la ampliación de la vivienda, actividades en las que regularmente se apoyan de amigos o de parientes. En el desarrollo de estas faenas, los niños demuestran interés por participar en ellas, los más pequeños a manera de juego se integran acercando los materiales (tabiques, ladrillos, piedras y arena), así como de las herramientas (pala, pico, nivel, cincel) para la construcción, como se señala en el siguiente relato:

Y pues de la albañilería, así desde niño aquí a casi todos nos inculcan, a la mayor parte, el trabajo, a cómo a realizar trabajos así. Porque en la casa siempre tu jefe te dice así de cómo hay que hacer. No me acuerdo desde que edad hice la primera mezcla, porque fue de muy chico, pero sí fue de niño porque de igual forma no puedes tú solo realizar la mezcla, porque si es un poco pesado cuando aún estás en tu niñez. Pero desde niño siempre debes tratar de ayudar en algo, ya sea acarreando un poco de arena o así, pero siempre ayudarles en algo (Luis Manuel, comunicación personal, marzo 2022).

Para los niños más grandes, este es un espacio de enseñanza-aprendizaje del oficio de la albañilería, por ejemplo, muchos inician manipulando las herramientas de esta actividad laboral, como lo señaló Don Manuel de 47 años de edad: “que le mueva ahorita, para que aprenda a agarrar una pala [...] que por lo menos sepa palear, que por lo menos sepa hacer de chalán [ayudante general en la construcción]”.

Los adultos, entre burlas, bromas y regaños, instruyen a los niños en el quehacer de la albañilería, en ocasiones la competencia entre varones a través del desempeño de sus hijos se hace evidente: “mi hijo, ese cabrón desde más chico ya sabía cómo hacerle (...) este sí va a salir bueno pal trabajo” (Gilberto, comunicación personal, marzo 2022). El reconocimiento a través de las destrezas en el trabajo, fortalece la concepción de los niños respecto a las cualidades que en un futuro deben de cumplir en el espacio laboral, motivando la concepción de jerarquías que se establecen a través de la calidad de las habilidades, el tipo de aptitudes y las proezas en el trabajo. Los varones desde temprana edad comprenden que existen

posibilidades de integrarse al mundo de los hombres adultos, en la medida que incorporan el lenguaje del oficio, el valor del desempeño y la importancia del trabajo.

Además de esta forma de incluir a los infantes en este proceso de enseñanza-aprendizaje de la albañilería, con regularidad los padres integran a sus hijos varones a las actividades de esparcimiento que tienen con sus amistades y vecinos. Este acercamiento de los niños con el mundo adulto de los hombres, sucede a través de la escucha de los relatos, las hazañas y las evaluaciones del desempeño laboral entre varones, es decir, el enfrentamiento de los hombres con el trabajo, otorgándoles así a los niños una fuente de propiedades para que signifiquen el mundo laboral, al cual están por integrarse.

El sacrificio, la competencia, la dureza y el esfuerzo físico son elementos que caracterizan el trabajo en la construcción desde la narrativa de los hombres *ñöhños*, pero la superación de estos es obligatoria para conseguir los recursos económicos indispensables para satisfacer las necesidades económicas de la familia. En este espacio de socialización, en donde casi siempre participan los varones, los menores interiorizan que hay un vínculo estrecho entre el trabajo y la proveeduría. Los niños comprenden que el varón debe ser el encargado de cumplir con este doble compromiso, por lo que, desde la infancia se establecen dos mundos separados a partir del género, en donde los niños varones construyen imágenes y/o representaciones sociales de lo que implica ser trabajador y proveedor.

Mientras que las niñas, en la mayoría de los casos, apoyan a su madre en el ejercicio de tareas como: limpieza de la casa (barrer, lavar ropa y trastes), cuidado de hermanos menores y preparación de alimentos. Para las tres generaciones, la alimentación y la crianza de los hijos, son componentes de gran importancia para la identidad femenina de las mujeres en la microrregión. Las mujeres tienen la responsabilidad de estas actividades y su incumplimiento motiva la molestia o los regaños por parte del esposo; sin embargo, un cambio importante se encontró entre las generaciones más jóvenes de mujeres, quienes consideran que tienen la posibilidad de discutir y defender su desempeño al interior del hogar, así como enfrentarse con su pareja, como se evidencia en las siguientes narrativas:

-Su papá [señala a su hija] también me estaba echando en cara, dice que no la cuido [a su hija] que los dejo libre, que lo dejo que anden en donde anden. Y le digo: señor entiende, era temprano, estaba temprano como las 11:00 de la mañana, no creas que porque ya estoy aquí así nada más. Nosotros echábamos tortillas y molíamos en mano con metate todavía, no terminábamos, y luego tejíamos porque traía tejido mi suegra, mi cuñada.

- ¡Ay! en esos tiempos [se refiere al inicio del matrimonio] nos peleábamos, nos echábamos, ora sí que nos echábamos la culpa entre el uno y el otro. Nunca dije a lo mejor fue esto o fue lo otro. Y ya él me decía que yo era la culpable [por embarazarse] y yo le decía que, tú también. Y ya, ahí como que empecé a rezongarle, y después decía yo: ¿se atrevería a pegarme? Y no, nunca me pegó.

Actualmente, elaborar tortillas es una labor exclusiva para las mujeres, desde la infancia ellas deben de aprender todo el proceso para “echar tortillas” adecuadamente. Abuelas, madres e hijas valoran la importancia de enseñar a muy temprana esta actividad, porque “mujer que sabe echar tortilla, ya se puede casar” (Doña Francisca, comunicación personal, marzo 2022), por lo tanto, se considera un aprendizaje indispensable para las mujeres, como se evidencia en el siguiente relato de Elsa de 24 años de edad:

También me regañaban, porque yo luego no quería hacer nada, y ya me regañaban porque me decían ven y apúrate con esto [elaborar tortillas], y decía: no, yo ya me voy a jugar y me salía. Y luego me querían poner a echar tortilla, a barrer o a limpiar, a levantar los trastes. Y no quería, por eso luego me salía nada ahí al patio a jugar, y ya me decía: ayúdanos no estás haciendo nada, nada más estás ahí jugando. Y ya llegaba mi mamá, -que ¿por qué no quieres ayudar? ¿qué vas a ser de grande? No, que por qué estoy jugando. Ya luego, que eres un huevona y así todo, que no me van a querer, como que me dolía que me dijeran eso.

Es importante mencionar que hay actividades que pueden desarrollar niños y niñas por igual, por ejemplo, las labores relacionadas con el cuidado de ganado menor, “hacer mandados a la tienda”, acomodar la leña, tender su cama y lavar su ropa. Sin embargo, estas transformaciones han tenido poco impacto en la división sexual del trabajo establecido para los infantes, porque las actividades, consideradas por los habitantes de Higueras como femeninas, regularmente son evitadas para los niños ya que puede considerarse un factor que puede poner en peligro las cualidades masculinas del menor. Estas prohibiciones en la realización de tareas, es decir, la estricta división de espacios y actividades de acuerdo al

género aún mantiene fronteras respecto a los futuros trabajos que pueden desempeñar hombres y mujeres.

La familia y la comunidad, se han mantenido como los agentes socializadores más importantes encargados de la transmisión de los valores, las normas y los significados culturales *ñöhño* hacia los infantes. Los niños y las niñas con regularidad se mantienen atentos a las pláticas y conductas de los adultos, relación por la cual aprenden las formas, los deberes, así como los temas de conversación que los hombres y las mujeres deben realizar a partir de su condición de género y edad.

Durante las celebraciones rituales, los infantes siempre están presentes y muchos participan en ellas a través de las danzas, por lo que se observa una inclusión a temprana edad en las actividades, los tiempos, así como en la organización de la vida social y religiosa, de modo que desde pequeños comprenden el significado de las ceremonias, su importancia en la vida cotidiana comunitaria, así como la trascendencia que tiene para los hombres y las mujeres *ñöhño*.

Como se mencionó anteriormente, las relaciones de parentesco, la religiosidad y el tipo de residencia promueven que en estos procesos de socialización primaria los abuelos/as y en algunos casos bisabuelos/as, participen de manera activa en la transmisión de valores, normas, prácticas, saberes, conductas y significados relacionados con ser hombre, ser mujer y ser indígena *ñöhño*. El reconocimiento del desempeño en las actividades que realizan los niños para la producción-reproducción de hogar, fortalece el reconocimiento de que existen espacios diferenciados para varones y para mujeres, por lo que cuando muestran interés por realizar bien las labores acordes a su género, serán evaluados ellos y su familia positivamente por la comunidad.

A diferencia de las generaciones correspondientes a los abuelos y los padres, en las cuáles las actividades escolares y los juegos infantiles fueron reconocidas como secundarias, ya que en esos tiempos la prioridad en los niños fue la atención

a las responsabilidades familiares como el apoyo en la agricultura, el pastoreo de ganado menor, así como para tareas domésticas relacionadas con la preparación de alimentos, el cuidado de hermanos menores y adultos mayores, entre otras. Actualmente, asistir a la escuela y brindar espacios para que los niños se desarrollen mediante juegos u otras actividades de esparcimiento son actividades que se reconocen como primordiales y de gran importancia para el desarrollo infantil.

La generación correspondiente a los padres fue quien motivó transformaciones en las obligaciones infantiles abandonando el trabajo productivo-reproductivo y priorizando la educación escolar, uno de los principales factores de estas adaptaciones refiere a la ampliación de la cobertura escolar y los apoyos gubernamentales para fortalecer la permanencia de los niños y jóvenes en la escuelas, la suficiencia de la economía familiar que posibilita prescindir del trabajo infantil o juvenil, así como el surgimiento de expectativas sobre la educación escolar básica, media superior y, actualmente, superior como estrategia para acceder a mejores espacios de trabajo y conseguir más oportunidades para mejorar la calidad de vida.

-Y ya, yo no sabía para responder [en español] yo no sabía nada de nada. Pues ahora sí que salí de mi primaria, pero yo creo que salí porque ya no nos quería ver la maestra ahí. Así grande, bueno lo que me imagino yo, porque yo no aprendí, bueno aprendí un poquito a leer y escribir, un poquito, pero de que digamos suficiente, no. Y luego después [...] yo quería ir a la secundaria, pero siento que no sé podía, tenía que trabajar. Y luego hay veces que veo mi boleta y le digo [a su hija] mira: sacaba dieces y ochos, pero pos ora sí porque contaba mis borregos o mis chivos porque era pastora. (Sra. Concepción, comunicación personal, marzo 2022).

-Luego ya después no quería estudiar, y le decía hija por favor vete a estudiar, y me decía: mamá yo no quiero estudiar. Yo me voy a morir, yo no voy a ser eterna aquí, yo nunca voy a ser una madre a tu vida o hasta tu vejez [...]. Mejor ponte a estudiar, y ya platiqué, y platiqué, y ya estuvo como unos 4 años que no estudiaba [...]. Sí le digo: por qué no, yo te quiero y como quisiera tenerte, pues ahora sí que no estudiaras pero no tenemos dinero, y yo no tengo dinero para dejarte, mejor lo que deberías de hacer es irte a estudiar y te vamos a ayudar. Échale ganas, tu eres inteligente, hasta la misma esposa del presidente [municipal] vine a agradecerte, a reconocerte que eres muy inteligente, ¿no? Échale ganas, para que salgas adelante. (Sra. Francisca, comunicación personal, marzo 2022)

En las últimas décadas se ha consolidado la educación formal en la región, especialmente por la ampliación en la cobertura educativa, el aumento significativo en la asistencia y la permanencia escolar por parte de la población infantil de la región. Retomando el proceso de socialización, los datos muestran que en este nivel se reproducen las prácticas, los roles y los estereotipos que definen los modelos normativos de diferenciación genérica; ya que, por un lado, la mayoría de los profesores/as que imparten clases en Higuera son de Tolimán o de algún municipio vecino, coadyuvando al fortalecimiento y legitimación de estos patrones culturales. Y por el otro lado, el que refiere a la escuela como un espacio en el cual se consolidan, a través de juegos, de formas de vestir, de hablar y de comportarse, los rasgos y las características para demostrar que se es niño o niña, como lo señaló Misael de 24 años:

Siempre hacíamos retas entre los niños de aquí contra los niños del Sabino. Y las niñas hay veces que se iban atrás de los salones, a jugar que la comida y no sé qué cuanta cosa, y ya agarraban los pirules [ramas de árbol] y dejaban un desmadre ahí, es que utilizaban los pirules como que para hacer sus guisos y no sé qué, y entonces hacían un desmadre allá atrás. Sí te dejaban llevar juguetes porque me acuerdo que había un chingo de morros [niños] que llevaban sus carros y había un chingo de morros que llevaban carros y como había unos barandales que tenían una tierrita así bien fina, y ahí se ponían a hacer sus carreteras y ya se ponían ahí, y otros llevaban sus bicicletas y ya andaban ahí. Sólo los morros llevaban sus bicis, las niñas sus bebés de juguete y sus trastecitos. Pero casi la mayoría jugaba fútbol, las veces que no jugábamos era porque no traíamos balón o así, y eso es lo que hacíamos. (Javier, comunicación personal, marzo 2022)

Al interior del colegio, particularmente los niños se encuentran en una constante vigilancia por parte de amigos, compañeros y maestros sobre sus comportamientos y posturas corporales como: forma de caminar, de hablar, de expresarse. Si las conductas de los varones son consideradas por su entorno como femeninas, “amaneradas” o no masculinas, la censura y la crítica serán los mecanismos fundamentales para performar desde temprana edad su cuerpo y su actuación, ajustándose a las formas de expresión de género aceptadas y legitimadas por la cultura otomí. Aquellos niños que no se amolden a estos modos de comportamiento masculino con regularidad son calificados de homosexuales, o “jotillos” como se le denomina en las localidades, independientemente de su preferencia sexual. Es importante añadir que la condición de clase es otro de los

marcadores que interviene en la percepción de la masculinidad, por ejemplo, los niños de la microrregión califican a los menores de la cabecera municipal como “fresas”, “riquillos” y “jotillos”, bajo el argumento de que los otros no se enfrentan al trabajo y a las contingencias del contexto de Higueras como ellos lo hacen. Estas condiciones permiten explicar que a mayor recursos económicos menor trabajo físico, menor esfuerzo y fortaleza; un diferente estilo de vida se asocia con lo delicado y lo femenino.

El comportamiento valorado por el grupo de pares, refiere a niños que demuestran una serie de cualidades como atrevimiento, audacia y destreza, mientras que los adultos aprecian atributos como ser respetuoso, “acomedido”, trabajador, tranquilo y educado. También se pudo observar que se promueve una negación a participar de la afectividad entre varones⁵⁶, así como motivar la supresión u ocultamiento de emociones como el miedo, la tristeza, la vergüenza y la frustración, ya que se impulsa la expresión de otras como el orgullo y la ira.

Otro de los hallazgos de diferenciación genérica en la niñez, está relacionado con el ejercicio continuo de la violencia física como una de las principales formas de ejercicio del poder, dominación hacia otros hombres, así como elemento importante en la socialización de la masculinidad entre los niños. Este recurso se identificó en las prácticas cotidianas de las infancias que además son legitimadas por jóvenes y adultos que conviven con ellos, como se muestra en los siguientes relatos:

- En el kínder una vez me regañó mi tío porque me rompieron esta parte de mi oreja. Un morro así en una bajada, tiró una llanta de esas de carro a propósito, y tenía un clavo, y el clavo me pasó rozando aquí [señala su oreja], y me cortó una parte de mi oreja [...]. Y me cagó [regañó] mi tío, primero que por qué estaba ahí, y segundo, porque no fui y le pegué al morro [...] que, porque si no me defendía, me iban a agarrar de su puerquito [hacerlo objeto de frecuentes burlas, castigos o malos tratos]. (Misael, comunicación personal, marzo 2022).

- De morrillo [pequeño] no era pelionero, pero es que siempre que salíamos al campo siempre nos peleábamos todos por las retas o así ya por cosas, y de niño siempre me agarraba con un morro que vive ahí al lado del tope. Siempre nos peleábamos con él

⁵⁶ Se refiere únicamente a las relaciones de amistad, compañerismos y otras que están fuera de la relación padre e hijo. En cuanto a la afectividad de los padres hacia sus hijos o hijas, en el apartado sobre paternidad se describen y explican con más detalle esta relación.

o con mi primo Jair, siempre nos peleábamos. Pero así a madrazos [puñetazos] limpios. (Gilberto, comunicación personal, marzo 2022)

En este sentido, los niños que no consigan desarrollar estas conductas de violencia frente a otros varones, serán señalados peyorativamente, poniendo en duda su proceso de masculinización y, en algunos casos, incluso sus conductas serán asociadas a lo femenino. Los niños *ñöhño*, como se ha demostrado en otras investigaciones realizadas con diversos grupos étnicos, buscan alejarse de las representaciones de feminidad, ellos cotidianamente despliegan acciones relativas a la fuerza, la violencia y la agresividad como herramientas para probar a diario que están vigentes en el proceso de masculinización, así como en la jerarquías que de este deviene, por lo que alguno puede estar a la delantera en este camino, lo que denota prestigio, autoridad, admiración y un referente para el grupo. Como se expresa en las siguientes narrativas:

-Así como cuando le pegué al ese wey de los guantes, sí se supo, porque ese wey era más grande que yo. Y ya le decían los otros: -no mames te madrió este wey y está más morro. No tuve fama de madreador, porque no era seguidito, seguidito, luego era por cosas bien pendejas. Y este wey era como bien mamoncillo también. Ese wey era de la misma edad del Potri, pero pos quien sabe porque si pude con él, si lo madrié. (Luis Manuel, comunicación personal, marzo 2022)

-El Potri sí tenía como fama de madriador, porque no más le decían algo y luego luego se iba a lo madrazos, así un disgusto que tenía o le decían algo y ya lo calaba y ya saliendo se daban sus madrazos ahí en la cancha. (Eliseo comunicación personal, marzo 2022)

-Y como que me calaba porque uno así de morro como que te calabas yo creo o quien sabe, y ya llegamos ahí por donde está el terreno ahí por donde está la entrada a la Ermita, y uno me agarró y me tiró. Y me encabroné y le puse un madrazo luego, luego aquí en el ojo, y se puso luego, luego bien moradote. Ya nada más se paró y lo agarré a patadas. (Gilberto, comunicación personal, marzo 2022)

-Y una vez a mi primo Jair, es que ahí antes había maquinistas también ahí en la tienda de don Felipe. Y creo que me quitó mi juego o creo que me apagó mi juego, y me encabroné y lo agarré así de su cabeza y lo puse así en contra de las maquinitas. (Misael, comunicación personal, marzo 2022)

Mientras que, para el caso de las niñas, el ejercicio de la violencia física no es una práctica recurrente como medio para divertirse o solucionar conflictos, como se señaló Eliseo: “No, como que ellas bueno sí tenían así discusiones, pero así de que se agarraran a madrazos [golpes] así no. Nunca he visto aquí [en la

microrregión] así. Aquí no se ha visto todavía. Las mujeres aquí no se pelean”. Es importante señalar que también existen normas de comportamiento y apariencia que deben cumplir las menores, aunque los padres/madres motivan una conducta mesurada y de cuidado de la apariencia física, es común ver a las niñas desarrollando juegos que en las generaciones antecesoras sólo podían ejercer los varones. En la actualidad se les puede observar trepando árboles, juegan fútbol, andan en bicicleta entre otras actividades, casi siempre entre grupos de mujeres.

Con base en el análisis anterior, se puede decir que el proceso de socialización primaria en la cultura *ñöhño* está anclado a las instituciones socioculturales propias de su cultura, como: el parentesco, la religiosidad y las formas de organización comunitaria. La etapa de la infancia opera como mecanismo de reproducción simbólica que da continuidad al sistema normativo de género otomí. En este sentido, se considera que este sistema se manifiesta a través de cinco ejes principales:

El primer eje, relacionado con la división sexual del trabajo como eje estructurante, ya que la organización familiar y doméstica reproduce el modelo normativo de género local con base en roles complementarios y funciones jerarquizadas, en las cuales la división de tareas por género (reproductivas/productivas) establece la asignación diferenciada de espacios, responsabilidades y derechos según el sexo.

El segundo, la continuidad de un orden binario excluyente que reconoce únicamente las categorías de género hombre y mujer, que se definen por atributos regulados por el marco normativo local. Esta dicotomía despliega un control social de las infancias, invalidando y/o censurando expresiones identitarias distintas a los ordenamientos del sistema de género local y hegemónico.

El tercero, referente a la regulación de la performatividad de género en la cual persisten los patrones del modelo local ordenando las actitudes, los valores y las expresiones afectivas para cada género. Mientras que a los varones se les socializa en la contención emocional y la racionalidad, a las mujeres se les exige moderación

y cuidado, reforzando así un sistema de expresión de las emociones de manera diferenciada.

El cuarto, uso de la violencia masculina, ya que desde la infancia se legitima el uso de la violencia física y simbólica como recurso para ejercer la dominación hacia las mujeres, pero también hacia otros varones. Este aprendizaje configura una masculinidad performativa en la cual los niños deben demostrar continuamente su poder a través de prácticas de fuerza, competencia y sometimiento de otros, internalizando que la masculinidad es un atributo que requiere demostración continua ya que está sujeta a la vigilancia social constante.

Y el quinto, socialización temprana del trabajo como elemento identitario. La incorporación de los varones al trabajo desde la niñez en la albañilería no sólo adquiere una dimensión económica, sino que funciona como ritual de iniciación al proceso de masculinidad. A través de estas prácticas, los niños internalizan la noción del trabajo como núcleo de la masculinidad, vinculando desde temprana edad la autoestima masculina a la capacidad de proveer y el sacrificio.

6.2.2.- Juventud.

Continuando con el ciclo de vida, diversos autores (Tranfo, 1974; Galinier, 1987; Soustelle, 1993; Castillo, 2000) han descrito esta segunda etapa a partir de las definiciones de adolescencia, concentrándose en los cambios físicos y psicosociales generales que ocurren entre los jóvenes en el periodo que comprende de los 13 a los 19 años de edad. Actualmente, el enfoque de las juventudes emerge como marco para analizar esta etapa en el ciclo vital de las sociedades indígenas contemporáneas, cuestionando los argumentos que por mucho tiempo afirmaron que la juventud era período de vida que correspondía principalmente a las sociedades occidentales.

Es así que, para esta investigación se retoma la postura de Concepción (2018) quien estudió la conformación de las identidades con jóvenes otomíes del municipio de Tolimán. En su análisis del ciclo de vida, este autor confirma la utilidad teórico-metodológica de los estudios de las juventudes étnicas o los jóvenes

indígenas, para comprender la complejidad y el dinamismo de las sociedades indígenas contemporáneas, pues son los jóvenes quienes han promovido “cambios, continuidades o adaptaciones de sus tradiciones culturales, a fin de adaptarse al contexto y las necesidades que impone la globalización” (2018, p. 270) en sus territorios.

Desde esta perspectiva, es oportuno entender que los jóvenes *ñöhño* de la microrregión de Higuera no son un grupo etario homogéneo, porque las condiciones de género, de escolaridad, de clase social y de su participación en las organizaciones religiosas son sólo algunos factores que motivan la existencia de diversas formas para construir, significar y ejercer este periodo de juventud.

Concepción (2018) señala que la vida cotidiana de los jóvenes otomíes del municipio de Toluca, transcurre al interior de cuatro importantes instituciones socioculturales: la familia, el trabajo, la escuela y las organizaciones cívico-religiosas. En este sentido, es pertinente considerar que la condición de género, en el marco de estas instituciones, configura de manera particular la cotidianidad de los hombres y las mujeres otomíes, por lo que es pertinente retomar estos ámbitos en articulación con las estrategias de la reproducción sociocultural de los otomíes de Higuera, como ejes organizadores para continuar con la descripción y análisis del ciclo vital.

Como se ha señalado con anterioridad, los datos demuestran que la familia es una de las principales instituciones que sostienen la organización doméstica con base en la división sexual del trabajo, sin embargo, se encontraron cambios significativos entre las generaciones correspondientes a las de los abuelos y las actuales. Los jóvenes hoy en día, principalmente las mujeres, son quienes realizan intensos cuestionamientos hacia estas formas patriarcales (Azoños, 2020). Ellas, especialmente las que han continuado con su formación escolar, reconocen estos modelos de subordinación que afecta la autonomía y la toma de decisiones, en comparación con la que poseen sus hermanos, al interior de su núcleo familiar.

Existe una continuidad de actividades domésticas organizadas por género entre la infancia y la juventud. En el caso de aquellos jóvenes que permanecen en la educación escolar, es evidente la desigualdad en los tiempos y la cantidad de labores que realizan las mujeres en contraste con los varones. Para las jóvenes es una obligación resolver y/o contribuir con el trabajo doméstico en sus hogares: la limpieza, la alimentación y el cuidado de hermanos menores o adultos mayores son quehaceres que tienen que cumplir antes o después de las tareas escolares. Aunque algunos jóvenes hombres en la actualidad cooperan con estas actividades, para ellos no representa un deber, su compromiso está centrado en atender las actividades que la escuela les exige, ya que su misión con la organización doméstica será incorporarse en las vacaciones escolares al campo laboral, como ayudante general en la industria de la construcción, para contribuir con la economía familiar.

Estas adaptaciones en la organización familiar del trabajo, a partir del acceso y/o permanencia de los jóvenes en el colegio, ha motivado que los varones realicen actividades domésticas (como lavar su ropa) y de cuidado con adultos mayores (acompañamiento a consultas médicas), a pesar de que estas tareas son consideradas para la generación de los abuelos como exclusivas de las mujeres. Aunque continúan las burlas y señalamientos de los abuelos hacia los jóvenes que asisten, por ejemplo, a los lavaderos comunitarios, muchos de ellos eluden estas críticas al considerar que este espacio y sus actividades no implican para los jóvenes poner en duda el desempeño de su masculinidad.

También se observó que, en la generación de las madres, fueron las mujeres quienes motivaron cambios sustanciales en los esquemas tradicionales de organización doméstica al incluir a sus hijos a temprana edad en las actividades que son consideradas, por las generaciones predecesoras, como femeninas. Las madres consideran que enseñar a sus hijos “a lavar, a cocinar y a cuidar niños”, son aprendizajes que deben de tener los hombres en la actualidad, porque serán ellos quienes tendrán la responsabilidad de cuidar y proteger a su futura esposa y descendencia, como se explica en el siguiente testimonio:

Pues yo siempre le digo [se refiere a su hijo]: que aprenda, que no sea macho como los antes, los otros que no quieren apoyar en nada. [Él] tiene que aprender a lavar, a cocinar y a cuidar niños, ¿por qué?, porque: ¿qué va a hacer cuando su mujer esté recién aliviada [parida]? yo no voy a cuidar señora, yo voy un día, una tarde, así no más. Pero no voy a estar cuidando mujer, él tiene que cuidar su mujer. Que calentando comida, y lavando la cobija del bebé o hasta de la señora que no debe hacer esfuerzo, ni tener cabeza destapada porque no debe salir a que le pegue el aire. Él tiene que apoyar en todo eso porque si quería mujer que la cuide, o ya si le toca suegra buena a lo mejor ella va y hace eso, pero ya le dije que yo no voy a ir a quehacer eso (Doña Isabel, comunicación personal, marzo 2022).

Es importante señalar que, si bien en la actualidad los varones aprenden y realizan algunas actividades domésticas, la disposición de tiempo libre entre hombres y mujeres presenta diferencias significativas. Aunque hoy en día los jóvenes en general tienen mayores posibilidades para la recreación y el ocio, en comparación con las generaciones de los abuelos, son los varones quienes tienen más oportunidad para estar fuera de la casa, mientras que ellas no tienen las mismas consideraciones para salir por mucho tiempo.

La percepción de los peligros en el espacio público que pueden enfrentar los jóvenes, desde la percepción de los padres, presenta diferencias significativas respecto al género. Para el caso de los varones, pueden incurrir en problemáticas relacionadas con las adicciones, el abuso en el consumo de alcohol y el uso de drogas; mientras que para las mujeres, los riesgos se encuentran en la posibilidad de que inicien una relación de pareja marcada por la violencia, así como la probabilidad de sufrir abuso sexual. Por lo anterior, se observa que las mujeres necesitan el constante acompañamiento y/o protección por parte de sus familiares varones (padre, hermanos, tíos o primos), como lo señala Don Beto:

Y ahorita que ya están grandes [sus hijos] lo que más preocupa es que vayan a agarrar un vicio, ya sea droga o alcohol [los varones], o las mujercitas que se topen con un muchacho que les vaya a hacer la vida imposible. Pues ahora sí, les digo a mis hijas: que eso es lo que más me preocupa de ellas. Por eso les digo: respétense, sepan respetarse, dense a respetar. Porque no es igual con un jovencito, porque luego ellas dicen: que por qué le di permiso al hermano de ir a un baile, o a un convivio, o con un compañero. Pero ya luego les digo que con una jovencita es como más peligroso. ¡Imagínate!, luego se han escuchado casos de que salen y que les dan droga en una bebida, eso les digo. Entonces todo eso cuenta mucho. Y a los muchachos también les digo que tienen que ser responsables, porque yo también les digo: no quiero que te pases con tus amigas, o con alguien que se lleva contigo y que

de cariño te trata bien y por eso tu quieras abusar de ella. Y eso es un caso que yo lo he pensado mucho (Don Beto, comunicación personal, marzo 2022).

En la narrativa anterior también se hace evidente que la enseñanza de valores como el respeto y la responsabilidad en los jóvenes varones, es una de las acciones que los padres despliegan para prevenir que sus hijos ejerzan violencia hacia las mujeres y niñas de Higuera.

Aunque los jóvenes varones dedican menos tiempo a las actividades domésticas y familiares al interior de la unidad doméstica, son ellos quienes estadísticamente abandonan a edades más tempranas la educación escolar. En este sentido, los hombres que desertan de la escuela inmediatamente se incorporan al mundo laboral ya que, como se mencionó anteriormente, desde la infancia se encuentran en un proceso de aprendizaje del oficio de la albañilería, como se señala en el siguiente relato:

Ya no seguí estudiando porque como que no me llamaba mucho la atención estudiar. Y como que no me empeñaba muy bien en estudiar, solamente como que cumplía así nomás como para sacar mi bachillerato. Pero eso sí, ya tenía en mi mente que no quería estudiar. Ya tenía en mente que quería trabajar y, pues sí, no tenía caso decir a mi mamá que me echara la mano con mis estudios, así más adelante en una carrera, porque me sentía de mis capacidades que no, y de hecho como que no tenía esas ganas de continuar estudiando. Entonces sí de plano le dije que no quería seguir estudiando y que quería empezar a trabajar. Y ya desde los 18 [años de edad] me dijo que ya me independizara y que ya pensara en lo que tenía que realizar. (Luis Manuel, comunicación personal, marzo 2022)

Aquellos varones que no se incorporan a las actividades de la albañilería o algún otro trabajo en la zona, deciden emprender el camino de la migración a los EE.UU donde encontrarán un espacio también en el área de la construcción o bien en el trabajo de recolección agrícola.

Durante la etapa de la juventud, cuando los jóvenes cursan la secundaria y el bachillerato, comienzan los primeros acercamientos sexuales entre hombres y mujeres. Si bien, existen normas estrictas en la comunidad cuando se trata de la relación de pareja, los jóvenes encuentran la forma de establecer noviazgos que no siempre terminan en una unión formal o matrimonio. El noviazgo ha sido uno de los terrenos de tensión y lucha que los jóvenes de Higuera mantienen con las

generaciones precedentes, buscando poder consolidar la libertad de relacionarse y ejercer su sexualidad antes de establecer una familia. Durante el trabajo de campo con los y las jóvenes, es posible verificar que varios de ellos tienen o han tenido novias y novios que deciden “ocultar” a sus padres. De igual forma, algunos miembros de la generación de los padres, recuerdan cómo se las ingeniaron para tener algún noviazgo previo a su matrimonio. Sin embargo, en la comunidad el noviazgo público implica cierto compromiso implícito y únicamente se puede presentar en los hogares a aquella pareja con la que se vayan a formar una nueva familia.

Y junto con esta etapa en la que los jóvenes comienzan a relacionarse con sus pares del sexo opuesto, se configuran otros patrones de aprendizaje de los roles de género en las comunidades de Higueras, relativos a la forma de conducirse y comportarse durante el cortejo y en el noviazgo. Tanto en la escuela, como en los bailes y los espacios públicos de las comunidades los jóvenes interactúan, pero aquellos que buscan o tienen ya una novia o novio deben comportarse de acuerdo a los mandatos de su género. Es así que es frecuente observar peleas entre varones que les agrada una misma chica o escenas de celos de las chicas cuando su pretendiente o su novio observa a otras mujeres jóvenes. Los bailes y las fiestas son sin duda los espacios privilegiados donde se suscitan estos enfrentamientos entre los varones quienes pondrán a prueba elementos como la fuerza, la destreza, el atrevimiento, el valor, la agresividad y la virilidad en un marco de la violencia física tanto en el proceso de selección de pareja, como en un proceso de comparación constante con otros varones. Estos espacios de socialización y conflicto están por lo regular marcados por el consumo de alcohol entre los varones, otro de los requerimientos masculinos que los hombres deben de cumplir y cuya práctica comienza en la juventud. Por su parte las chicas deben de cuidar su conducta y evitar bailar o atender a otros varones cuando tienen novio.

Otros de los espacios donde los jóvenes varones también demuestran la configuración de su masculinidad es en la práctica del fútbol, el deporte más difundido en la región. La mayoría de los jóvenes juegan en algún equipo de las

ligas municipales, sin olvidar aquellos partidos informales que se juegan por doquier. En la práctica del fútbol, los varones muestran también su fuerza y resistencia física, así como la habilidad que esta disciplina deportiva requiere. Sin duda es un espacio de competencia, que les permite reafirmarse y atender las rivalidades existentes entre ellos. Es frecuente que algunos de estos partidos, incluyan episodios de violencia física controlada ante alguna falta o amonestación. De igual forma, los partidos suelen terminar con la ingesta de cerveza entre los jugadores y amistades que los acompañan.

Es de notar que en Tolimán, desde hace ya varios años existen también equipos de mujeres que juegan también en torneos municipales. Esta práctica deportiva es inexistente en la generación de las madres y de las abuelas, siendo otro de los cambios significativos que las mujeres jóvenes han impulsado. Por lo regular juegan durante los fines de semana y son acompañadas por sus familiares varones, quienes también son los entrenadores y directores técnicos de los equipos femeniles.

La ampliación y consolidación del sistema educativo en la región ha sido uno de los factores decisivos para el desarrollo de la juventud en Higuera al configurar espacios de convivencia y de prácticas socioculturales de los jóvenes dentro y fuera de los recintos educativos. Las trayectorias escolares de los jóvenes que incluyen el bachillerato, han permitido también retrasar la edad de las uniones de pareja y el ingreso formal al mercado laboral, en especial para aquellos que deciden ingresar a la educación superior. La educación también ha tenido impacto en los modelos normativos de género y son los jóvenes quienes cada vez más cuestionan los requerimientos específicos de su género, promoviendo una mayor autonomía en la toma de decisiones y una equidad en las relaciones de género al interior de las familias. Las jóvenes son quienes más se han visto beneficiadas por las trayectorias educativas que les han permitido retrasar la unión y la maternidad, e incluso poder insertarse al mundo laboral antes del matrimonio. A lo largo del trabajo de campo, fue posible conversar con mujeres jóvenes que expresan proyectos de vida que incluyen la conclusión de una trayectoria educativa de nivel superior y el ejercicio

profesional como parte de sus metas de vida, sin dejar de lado el proyecto de formar una familia.

Por su parte, los jóvenes varones que no continúan en el sistema educativo y se insertan al mundo del trabajo, se alinean con mayor facilidad el modelo normativo familiar y en poco tiempo forman una nueva familia, dejando de lado los espacios de expresión y prácticas juveniles que caracterizan al resto de los jóvenes que se encuentran en condición de moratoria hasta el momento que en se convierten en adultos mediante la unión o el matrimonio.

Finalmente, otro de los espacios donde los jóvenes configuran y expresan su género es dentro del sistema religioso-ritual de la región. Los *ñöhños* comienzan su participación de manera activa en estas actividades comunitarias desde la infancia, con el objetivo de cumplir con las obligaciones religiosas y obtener el reconocimiento social, dando continuidad a las instituciones que les dotan de identidad étnica.

En la estructura de las mayordomías de la fiesta de San Miguel Arcángel, por ejemplo, existe para los jóvenes que hayan dejado de bailar en una cuadrilla o que tengan interés el cargo de *xita*, *xital* o *xitace* al que sólo pueden acceder los varones. Este compromiso con la organización cívico-religiosa, como se señalan en los siguientes relatos, implica el desarrollo de una serie de responsabilidades:

Los *xitales* son los que son los ayudantes de ellos [de los cargueros], de los que están coordinando para que el casero en donde llega [la imagen de San Miguel Arcángel], él tiene que hacer los trabajos voluntariamente sin tirarle un cinco o un osequio o lo que fuera. Su así por decir, ya cuando hace cambio [la imagen], por ejemplo, hoy que donde se encuentra es por aquí por el Sabino, ya los *xitales* andan donde ahí va a llegar al rato, ya andan emparejando [el terreno] ahí en donde va a estar la imagen, van a poner la lona, y la protección y todo. Y los caseros, sí hay leña o no hay, y entonces los *xitales* se van a poner a rebajar la leña, para poder hacer la lumbre y ya al otro día ellos tienen que estar al pendiente de ir a dejar las ollas, porque hay ollas que pesan más de 100 kilos, y entonces todos ellos tienen que estar al pendiente ahí. Y también al casero tiene que apoyarlo para la repartición de los alimentos, los platos y las tortillas y todo eso. Ellos son los que hacen los *xitales* [Don Roberto, comunicación personal, marzo 2022].

Yo fui *xital* hace más de 25 años, porque casi siempre los *xitales* son jóvenes. Porque hay cosas que ya no se puede, por ejemplo, yo ya no puedo cambiar una olla de más de 100 kilos, ya no puedo alzarlo yo. Solamente los jóvenes son los que pueden, entonces esos son los que hacen los *xitales*. O cualquier mandado, ya le dicen los

mayores para que manden a traer con un vecino, y que porque está de aquel lado y no hay nadie quien le apoye porque tiene sus alimentos, hasta acá en donde se va a repartir. Entonces el xital mayor, ya lo mandan para que apoyen a aquellas personas para que se hagan los alimentos. Son los van a cargar las cajas de tortillas, o los moles o el chocolate (Sr. Luis, comunicación personal, marzo 2022).

Desempeñar este cargo en la juventud significa para los varones un espacio comunitario en el que pueden demostrar una serie de habilidades, conocimientos y valores relacionados con el modelo de masculinidad local dominante. En este sentido, los jóvenes pueden hacer evidente la fuerza física, así como el compromiso y la devoción hacia San Miguel Arcángel. Así mismo cumplen con los requerimientos y contribuyen a conseguir o fortalecer el prestigio que históricamente algunos linajes han conseguido al organizar y/o participar de manera activa en el sistema de cargos. Estos atributos son de gran importancia para los jóvenes varones porque los grupos de pares, hombres y mujeres, los significan como hombres cumplidores y comprometidos con una de las principales instituciones sociales en la cultura *ñöhño*.

Datos de campo demostraron que desempeñar el cargo de Xital también les permite a los jóvenes, conocer y acercarse a jóvenes mujeres que pertenecen a las familias “caseras”, es decir, las que reciben la imagen.

Es importante mencionar que también hay jóvenes que no participan en estas formas de organización comunitaria, por lo que priorizan otros espacios como el de la educación escolar, para demostrar los atributos que se mencionaron con anterioridad. Cómo el caso de Misael, quien lo describe en el siguiente relato:

No fui *xital*, todavía puedo ser, pero como que no me late. Es que no me junto mucho con ellos [los *xitales*] y aparte pos yo iba a la escuela, y hay morros que no van a la escuela y como que nada más les gusta andar ahí, pero a mi no. Es que andan todo el día, pos desde las 10:00 am hasta las 6:00 pm, y como que no me latía era un buen de tiempo. Aparte iba a la escuela, y en vacaciones, como que tampoco me latía porque prefería ir a Querétaro a trabajar en la obra [industria de la construcción]. El Bala [se refiere a su hermano] tampoco fue Xital. De mis primos Gil, creo que él fue *Xital*, pero en la danza de allá de Casas Viejas, él conoció ahí a la que es su esposa, y luego ella lo metió ahí de carguero, ahí con lo de los *Xitales*. Creo que sí anduvo un buen de tiempo ahí. Pero de mis otros primos creo que nadie anduvo ahí con los *Xitales*, porque todos nos íbamos a la obra (Misael, comunicación personal, marzo 2022).

Como podemos observar, el desarrollo de la juventud en la microrregión de Higuera muestra dos grandes ejes de análisis con respecto al aprendizaje y la expresión del género entre los hombres y las mujeres, por un lado, existe una continuidad en los modelos de género que fueron aprendidos durante la infancia y que son ensayados y puestos a prueba por los y las jóvenes en la búsqueda de configurar y reafirmar su identidad previo al ingreso a la etapa de la adultez. Pero al mismo tiempo, se produce un cuestionamiento y una reconfiguración de los modelos de género locales, atendiendo a las necesidades y las expectativas de jóvenes que dialogan con su sociedad y con los modelos hegemónicos en la búsqueda de construir alternativas que les permitan alcanzar sus metas y afirmar su identidad.

6.2.3.- Adultez.

Para describir y analizar la etapa relativa a la adultez, desde los enfoques socioculturales, es posible a través del acercamiento al periodo en el cual los sujetos asumen la obligación de cumplir con la producción-reproducción principalmente en ámbitos como el biológico, el social y el económico. Por lo que la comprensión de esta etapa del ciclo vital en los indígenas otomíes se construye a partir de la descripción y el análisis del matrimonio, la vida en pareja, así como con la crianza y relación que tienen con sus hijos (la paternidad o la maternidad), instituciones sociales que, además del trabajo remunerado, otorgan la condición de adultez en la cultura otomí.

6.2.3.1.- Unión y vida en pareja.

Los estudios sobre las masculinidades indígenas coinciden en que el matrimonio y la vida en pareja se han mantenido como uno de los principales requerimientos que permite a estos hombres construirse, significarse y ejercer su masculinidad. Para el caso de la comunidad *ñöhño* de la microrregión de Higuera, Azoños (2020) señala que la unión y la procreación son dos de las instituciones sociales más importantes para el proceso de construcción de la identidad de género en los varones otomíes, por la relación que mantiene con el sistema de parentesco, la patrilocalidad, la patrilinealidad, los linajes y el sistema religioso ritual. Información de campo demuestra que, para los hombres otomíes, contraer matrimonio es una demanda

social que se manifiesta cuando los varones se han incorporado al ámbito del trabajo, es decir, han experimentado otro de los principales componentes del mundo adulto.

La formalización de la vida conyugal es el resultado de un procedimiento obligatorio que puede ser el pedimento o el rapto de la novia, ambos mecanismos han sufrido transformaciones significativas como se mencionó anteriormente. En la actualidad, la elección de pareja por parte de los jóvenes ha sustituido las reglas tradicionales las cuales dictaban que eran los padres/madres quienes debían establecer, con otras familias de la microrregión, los acuerdos matrimoniales de sus hijos (Castillo, 2000; Concepción, 2018, Azoños, 2020).

Los matrimonios en la microrregión de Higueras se siguen caracterizando por la endogamia, aunque no existen sanciones respecto a las uniones exógamas, son pocos los casos en que los otomíes de Higueras se unen con personas ajenas a su cultura. En este sentido, Castillo (2000) señala que la principal causa de estas formas refiere a la “presión social, que contribuye en forma importante a la continuidad del grupo en vías de la reproducción cultural y étnica, y manifiesta la exclusión del matrimonio practicado fuera de los límites de la propia cultura” (2000, p.228).

La edad en la cual los varones buscaron o tuvieron el interés por unirse o contraer matrimonio, para las generaciones de los abuelos el promedio fue a los 16 años de edad, mientras que los jóvenes expresaron que actualmente la media es de 18 años.

Me junté a los 17, bueno como a los 16, ya faltaba poquito para los 17. Y mi señora apenas iba para los 16. Cuando nació la primera [hija] ella [su esposa] apenas tenía 17 años. Es que tuvimos que sacar un permiso allá en presidencia [municipal] para identificarse y poder recoger a la niña. Y es que ahora hasta para tener hijos hay que ser mayor de edad, es que supone que tienes que ser responsable, y es que tienes que tener identificación para pasar a ver a la señora y el bebé [al hospital]. Y mi hermana tuvo a su primera hija como a los 19 [años de edad]. Y bueno yo duré casi un año, así de juntos antes de tener a la primera [hija], o sea que yo apenas tenía 18 cuando nació. Y ya tengo tres hijas en poquito más de 4 años de casado (Alberto, comunicación personal, marzo 2022).

El matrimonio o la unión a temprana edad, en los abuelos, padres e hijos, es un elemento que desde la infancia se incorpora de manera sólida en el plan de vida, permanece en las expectativas de la mayoría de los jóvenes motivando su cumplimiento con prontitud, como se describe en la siguiente narrativa:

Es que hay unos [hombres] como que de volada se quieren casar, pero pos yo digo que ya lo tienen como formulado o formado desde chicos, como desde antes siempre que se quieren casar. Y luego llevan unos tres o cuatro años de noviazgo, y pues ya tienen hijos, y ya luego, luego se casan. Bueno, de los de mi primaria así del grupo ya un chingo [muchos] están juntados, bueno no se han casado, pero sí ya la mayoría está juntado. Por ejemplo, una morra del salón de mi primo, ella sí ya se casó, se casó como a los 16 años, y ya está casada y ya tiene un morrillo [niño]. Y de mi generación, la mayoría están juntados, pero no casados, pero [están] juntados ya con hijos. Yo soy de los pocos que no se ha juntado (Misael, comunicación personal, marzo 2022).

En ambas generaciones, el embarazo no planeado, aparece como una de las principales causas por la cual los varones tuvieron que unirse o casarse, ya que la norma en Higuera dicta que, el varón debe hacerse responsable, respetar a las familias y responder a su pareja⁵⁷ contrayendo matrimonio con ella. Son pocos los casos de varones que no respondieron a estas normas culturales, como lo señala Gilberto en el siguiente testimonio:

Porque la [hija] más grande quedó un con hijo de Don Telmo, pero la dejó y ese güey se juntó con otra de Puerto Blanco, quién sabe por qué. No es común que las dejen así, hasta ahorita casi nada más ese güey. En general casi no, cuando se te escapa [se refiere a embarazar], pos ni pedo te tienes que casar. (Gilberto, comunicación personal, marzo 2022)

Es importante mencionar que, en la actualidad, las instituciones gubernamentales de educación y de salud trabajan en colaboración para desarrollar distintas acciones con el objetivo de difundir, así como sensibilizar a la población en temas relacionados con la salud reproductiva. Sin embargo, se considera que los factores que motivan la continuidad de los embarazos y las uniones a temprana edad están relacionados con la propia dinámica sociocultural, así como con los

⁵⁷ Pero aún más importante el respeto con la familia de la mujer, quien exigirá el compromiso del matrimonio. De no ser así, la crítica y la censura a la familia del varón será severa.

componentes que dotan de identidad étnica, es decir, prevalece la exigencia comunitaria para que los jóvenes desempeñen funciones en tiempos determinados.

En este sentido, se podría afirmar que cuando los varones se incorporan al mundo laboral, consiguen poner a prueba el desempeño de su hombría, su autoridad, su autonomía y su condición de adultez, por lo que resulta necesario demostrar otros elementos de la masculinidad, como la virilidad (procreación) y el honor (protección de la familia), con el fin de poseer y practicar los requerimientos esenciales para probar que se es hombre. Como se muestra en el siguiente relato:

Desde que salí de la escuela (secundaria) ya no quise estudiar. Porque sí fui al bachiller, el primer semestre nomás. Y nada más fui ese semestre, y no pos nada más me hacía tonto, y bueno yo sí sabía que yo no sabía estudiar. Y bueno yo ya desde antes andaba chambeando con mi jefe, y bueno aquí es de que ya en vacaciones siempre te llevan a chambear. Así también fue de él (señala a su padre), mi abuelo también le enseñó porque se lo llevó a chambear desde chico. Y entonces ya más o menos uno sabe cómo es. Y entonces anduve un tiempo con él (con su padre) pero ya después anduve también un rato solo. Y entonces ya por esas fechas, ya como dijo uno: andaba de calenturiento. [...] Porque a los 16 años empecé a trabajar bien, bien ya en la construcción. [...] De novio con mi esposa duré como un año, y un año juntos sin tener familia. O sea que primero nos juntamos, me la robé para acá [a la casa de sus padres]. Bueno un año juntos aquí sin tener familia. (Fernando, comunicación personal, marzo 2022)

Respecto a las uniones, en la que el embarazo no fue la principal causa, se encontró que el nivel de escolaridad es un elemento que interviene en el aplazamiento de la concepción del primer hijo. Sin embargo, la presión social por parte de padres-madres y abuelos/as es tajante, para las generaciones antecesoras no hay argumento válido para justificar el aplazamiento de la procreación inmediatamente después del matrimonio. Hay que destacar también los discursos al respecto en el grupo de pares del recién casado, ahí mediante bromas o comentarios los varones hacen evidente la obligación y la urgencia para demostrar la virilidad a través del embarazo de la esposa, dilatar la procreación motiva suspicacias sobre la potencia y/o desempeño sexual del hombre⁵⁸.

⁵⁸ En la siguiente sección se describen y se analizan las principales características de la procreación y la paternidad, en el marco del modelo de masculinidad local.

En ambos casos, la unión o el matrimonio transforman al joven en un hombre adulto con responsabilidades, obligaciones, derechos y privilegios sobre su esposa, así como hacia su futura progenie, que deberá cumplir en el marco del modelo de masculinidad local. El ejercicio de la autoridad, la protección y el mantenimiento de su familia son sólo algunos de los elementos que le serán evaluados constantemente por los integrantes de la comunidad *ñöhño* de Higuera. Además, el cumplimiento de este requerimiento social permite el acceso a espacios sociales, como, por ejemplo, al ámbito religioso con la participación en alguno de los cargos que componen el sistema de mayordomías, así como a los parentescos rituales.

En la microrregión, los enlaces matrimoniales más allá de unir a dos personas como fuente para fundar un nuevo núcleo familiar, establecen complejas alianzas familiares entre los linajes o las “descendencias”. En la cultura otomí, la costumbre ordenaba como obligación que las mujeres al contraer matrimonio, en su condición de nuera, deberían integrarse a la unidad doméstica del esposo a través del trabajo en las actividades de reproducción para la familia de su pareja, esta dinámica de transferencia de fuerza de trabajo entre unidades domésticas está sufriendo adaptaciones, aunque se sigue percibiendo por los habitantes como un elemento de gran importancia para la estructura social de la comunidad otomí (Tranfo, 1987; Castillo, 2000; Piña, 2002; Azoños, 2020).

Por su parte, Azoños (2024) sugiere mirar estos vínculos de trabajo, servicio o cooperación nuera-suegra, como relaciones de parentesco filial marcadas por fuertes estructuras de poder y dominación, esquemas de desigualdad que actualmente las mujeres buscan adaptar o en algunos casos, abandonar. Por ejemplo, las jóvenes califican negativamente estas prácticas, y explicaron que, desde la etapa del noviazgo decidieron no integrarse en este tipo de labores con la suegra. Sin embargo, estos cambios y adaptaciones no son vistos con agrado por las generaciones de las abuelas, quienes consideran que no se están respetando los compromisos del parentesco que ellas cumplieron y superaron cuando se casaron. Como se muestra en las siguientes narrativas:

Entonces ya casi no se acostumbra que la nuera forzosamente se tiene que ir a la casa de la suegra. Creo que ahora es casi al revés, ya muchos hombres se acaban yendo a la casa de la suegra. Y entonces yo le dije que nada más un ratito, porque sí me daba pendiente de mi consuegra, porque pues él es su único hijo. O sea que mi yerno es el único hijo de mi consuegra. Es que has de cuenta que se casaron mi única hija y su único hijo. Allá son tres mujeres y un hombre y acá son dos hombres y una mujer. Y entonces a mí me daba pena con mi consuegra porque yo decía: no vaya a pensar que yo soy la que quiere que se vengan para acá. Y entonces en ese tiempo fue cuando compraron la cuna de la niña y entonces iban y traían una cosa y luego la otra, hasta que ya había todo acá. Y yo dije: ahora que está pasando con ustedes. Y entonces cuando acordé ya estaban aquí. (Anita, comunicación personal, marzo 2022)

Ya casi no está la costumbre de la nuera tenga que trabajar para la suegra. Yo por ejemplo no conviví con mi suegra. Pero mi mamá sí trabajó mucho para su suegro, porque la mujer había muerto. Y mi cuñada sí trabajó mucho para mi mamá. Yo no trabajé para mi suegra porque no me querían, es que ellos querían una mujer para hijo a su gusto, no la que él quisiera (Sra. Agustina, comunicación personal, marzo 2022).

Otro de los cambios en estas obligaciones matrimoniales, para el caso de los hombres, es el relacionado con los compromisos de trabajo establecidos en el parentesco filial yerno-suegro, el cual dio la posibilidad para algunos varones a heredar las tierras del suegro, ya que la costumbre indicaba que los bienes se tenían que conservar en manos masculinas (Galinier, 1987; Soustelle, 1993; Castillo, 2000). Esta forma de sucesión de bienes, ya no se encontró en la microrregión, datos de campo demuestran que los padres priorizan la permanencia de los patrimonios al interior de la familia, es decir, heredar a sus hijos o hijas, independientemente del género.

Como se mencionó anteriormente, la división sexual del trabajo es la forma tradicional que ha permanecido en la estructura de la organización familiar y doméstica en la microrregión de Higuera, desde este enfoque la satisfacción de todo tipo de necesidades se logra con base en la sociedad conyugal, así como la respectiva especialización de hombres y mujeres para su cumplimiento, por lo cual se establece una dependencia mutua entre ellos para conseguir la reproducción-producción del grupo (Galinier, 1987; Tranfo, 1987; Soustelle, 1993; Piña, 2002). En este sentido, Castillo (2000) afirma que, si bien el matrimonio como institución, ha tenido cambios en las últimas décadas, "las pautas tradicionales en relación con el

matrimonio persisten, ajustadas a una serie de requerimientos culturales que deben de cumplirse para que sea reconocido y aceptado por la colectividad” (2000, p.230).

Por su parte, Galinier (1987) explica que, en las sociedades otomíes, las actividades masculinas se encuentran articuladas con la definición del hombre a través de la relación con su tierra, que refiere al espacio territorial sobre el cual construye su vivienda, así como de sus parcelas que dependen del trabajo del varón para la producción. Para el caso de la microrregión de Higuera, las condiciones geográficas, el tipo de suelos y la escasez de agua han determinado una producción agrícola limitada, por lo que históricamente el trabajo asalariado, el comercio local o trashumante y la migración a los EEUU han sido las principales actividades productivas⁵⁹. En este sentido, el trabajo en la albañilería, la posesión de la tierra del linaje (patrilocalidad) y la construcción de la vivienda son actividades masculinas de gran importancia que se conservan en el modelo de masculinidad local.

Mientras que, para las mujeres, la cocina ha sido considerada por Tranfo (1974), Galinier (1987), Castillo (2000), Piña (2002) como el espacio femenino, porque según Soustelle (1993):

“la preparación de las tortillas es la operación más importante, hasta el punto de que (...) la mujer mantiene dos fuegos encendidos uno de ellos exclusivamente destinado a las tortillas. (...) Se puede decir que la confección de las tortillas, en sus diversas etapas, ocupa una amplia porción de la jornada de la mujer otomí” (1993, p.80).

Desde la perspectiva de estos autores, la división sexual se describe como necesaria y orgánica, porque consideran que existe una articulación de las labores que los hombres y las mujeres tienen que desempeñar en función de la subsistencia y la reproducción familiar. Sin embargo, se considera sustancial mirar desde la complejidad estas formas de organización doméstica con el fin de mostrar las representaciones de lo femenino y lo masculino que disponen de roles, así como de

⁵⁹ Sólo las familias que poseen tierras en las orillas de los ríos tienen la posibilidad, dependiendo del comportamiento de las lluvias y la capacidad para captar agua en pozas, de cosechar maíz que apenas satisface el autoconsumo.

jerarquías que estructuran relaciones de poder y conflicto al interior de la unidad familiar por género y edad.⁶⁰

Aunque en la cultura otomí la jefatura familiar y la autoridad doméstica es atribuida al varón principalmente por la propiedad de la tierra, el acceso al solar, así como por su condición de proveedor del hogar para la reproducción familiar, sin embargo, es importante considerar que esta asignación es dinámica y flexible ya que: por un lado, no todos los varones cuentan con bienes inmuebles o derechos sobre el solar⁶¹; y por el otro lado, aquellos hombres que no consiguen cumplir a cabalidad con el papel de proveedor en la economía familiar, dadas las condiciones laborales y estructurales que han enfrentado las comunidades indígenas históricamente. En la descripción del Sr. Luis se hace evidente el esfuerzo y el compromiso para brindar una vivienda, así como el mobiliario básico a su pareja, con el objetivo de conseguir una vida familiar:

Cuando me casé no tenía nada, nada de nada. Nada más tenía un cuartillo allá con mi papá, que hice cuando estaba soltero. Pero ya con familia, nunca llegamos a ir, después de juntados [unidos], como a los dos años fue cuando compramos este terreno. Y antes, o bueno, en esos dos años vivimos acá con mi suegra. Ahí nació la primera hija y como a los tres o cuatro meses nació el segundo, pero de que ya estábamos por acá. Y es que allá con mi suegra estaban todas las esposas de mis cuñados, éramos muchos. Y aquí comenzamos con un primer cuarto, y luego ya hicimos la cocina, pero era así de *chiquiñá* [planta xerófita con forma de vara]. Y no había estufa, ni nada, así con pura lumbre. Es que la estufa la compré hasta que me fui a EEUU, el refri [refrigerador], igual. O bueno creo que lo compramos antes, ya no me acuerdo. Pero comenzamos con nada, yo le compré el terreno aquí a un tío y luego a un primo, pero es que yo si soy de aquí (refiriéndose al linaje). Pero es que mi papá se fue allá enfrente al territorio de la otra familia (Sr. Luis, comunicación personal, marzo 2022).

⁶⁰ La intención es contribuir a las críticas y cuestionamiento de estos modelos, así como dar cuenta de las continuidades y/o las transformaciones de este esquema, y superar los enfoques que las califican de necesarias y orgánicas.

⁶¹ Es el caso de algunos hombres, los cuales eligieron a una pareja que no fue del agrado de la su familia por lo que, como acción de desaprobación, les fueron revocados sus derechos sobre el solar y otros procesos de sucesión de bienes.

En este sentido, se podría afirmar que los varones apropian como obligación la propiedad de terrenos y la construcción de la vivienda como un requerimiento necesario para continuar con los esquemas de patrilocalidad.

y es que está cabrón, yo me junté a los 24 y todavía sigo arrepentido. Y pues que nosotros cuando comenzamos nos fuimos a Querétaro, vivimos en Lomas de Casa Blanca, ahí rentamos por un tiempo. nosotros duramos 3 o 4 meses allá rentando, y dijimos: no. Rentar no conviene, y entonces mejor nos vinimos para acá. Y entonces comenzamos a ahorrar, ahorrar y ahorrar y compramos este terrenito. Y ya después de un tiempo nos dieron láminas y monten, y yo compré el tabique. Y yo construí toda mi casa, sábado y domingo yo andaba aquí trabajando. Y entonces fueron años de andar chambiando, de lunes a viernes en Querétaro trabajando y fines de semana aquí también chambiando. Y es que la renta es como la lumbre, ayuda un rato, pero luego luego se va (Don Fernando, comunicación personal, marzo 2022)

Como lo han demostrado los estudios de la masculinidad/es con varones indígenas, la responsabilidad es uno de los valores más importantes que componen los modelos locales. Para el caso de la microrregión de Higuera, la responsabilidad es un componente esencial para el deber ser de los hombres otomíes en relación con la vida familiar. Es importante describir que el atributo de ser responsable, en la mayoría de casos, está compuesto por el desempeño laboral, el sacrificio y la disposición para exceder las jornadas de trabajo; es decir, aunque los varones no logren la completa satisfacción de la economía familiar, su condición de responsabilidad se mantiene si cumplen con estos elementos que denotan sacrificio por la familia.

La imagen de varón responsable va más allá del ejercicio de la proveeduría y/o proporcionar bienes materiales para hogar, también se refiere a: 1) desplegar estrategias de gestión para solucionar y/o atender problemáticas o necesidades en la familia, por ejemplo, conseguir apoyo familiar o comunitario cuando se presenta una contingencia relacionada con la salud de los miembros del núcleo doméstico.

2) conseguir una distribución de tiempos, espacios y recursos económicos que permita atender las necesidades de su familia, así como las extra domésticas, por ejemplo, las relacionadas con sus amistades, en las cuáles tendrá que mantener

una postura centrada principalmente en evitar el abuso en el consumo de alcohol que desproteja la economía familiar.

3) Retomando el patrón cultural que establece la jefatura familiar y la autoridad doméstica debe estar en manos masculinas, es importante mencionar la capacidad de agencia que tienen algunos varones de la microrregión de Higuera, principalmente en las dos últimas generaciones, respecto a la cesión de poder hacia sus parejas en la toma de decisiones sobre la organización doméstica.

Las observaciones en Higuera dan muestra de que, si bien las mujeres siguen conservando la responsabilidad de la alimentación familiar, hoy sus actividades cotidianas son diversas y van más allá de las labores de reproducción y crianza de los hijos. La participación en organizaciones religiosas, políticas y sociales, así como su contribución a la economía familiar han motivado el cuestionamiento y/o adaptación de algunos rasgos culturales, con base en esta división sexual del trabajo, relacionados con los espacios asignados para hombres y para mujeres.

En este sentido, sin negar la persistencia de la dominación masculina al interior de los hogares, se puede dar cuenta de la complejidad y la diversidad de acciones que despliegan las mujeres indígenas, al interior y al exterior del espacio doméstico, para detentar posiciones de poder sobre su cuerpo, en su familia, así como en la comunidad. El acercamiento a la vida cotidiana en la microrregión de Higuera da muestra de múltiples estrategias, por ejemplo, sobre la cantidad y los tiempos para la concepción de los hijos, acceder a bienes inmuebles, salir de la microrregión para continuar con estudios universitarios, aplazar el matrimonio, separarse de su pareja, entre otros.

La monogamia, en el discurso es una regla general explícita en la cultura otomí, aunque la práctica y la significación en el marco de las diferencias genéricas, permite analizar el nivel de desigualdades entre hombres y mujeres. Para el caso de las mujeres, la fidelidad al esposo implica un valor determinante para la continuidad de la vida conyugal, es decir, que cualquier sospecha de agravio es

argumento suficiente para que la comunidad justifique la ruptura familiar o el abandono doméstico por parte del varón.

La monogamia, la fidelidad y la lealtad son componentes fundamentales para el sostenimiento de la vida conyugal y por lo tanto de la vida familiar. Así mismo el incumplimiento de este requerimiento y/o valores motivan la exaltación de las características más conservadoras del modelo tradicional de género local, así como el abandono y/o cuestionamiento de las acciones que, en los matrimonios más jóvenes, se desarrollan con el fin de conseguir relaciones familiares y/o conyugales más equitativas e igualitarias. Cuando en los matrimonios jóvenes, existen sospechas o se le comprueba un acto de infidelidad, el varón desplegará todos los recursos que el modelo patriarcal le dota para ejercer poder, control y dominación sobre su pareja, es decir, las labores fuera de su hogar y las actividades de esparcimiento extra domésticas tendrán siempre la vigilancia o el acompañamiento del varón, de lo contrario no ocurrirán.

El incumplimiento de la fidelidad por parte de las mujeres no sólo afecta al núcleo familiar en el que sucede, también impacta negativamente la imagen y reputación de la familia. Desprestigio que motivará el control y la dominación por parte de los esposos de las familiares mujeres, como si se tratase de una condición de deficiente socialización familiar. Así mismo, aunque no existan pruebas materiales de este tipo de conductas, los varones desarrollarán actitudes de suspicacia hacia sus parejas e hijas, que se materializan en discursos que explican las formas de castigo a las cuales se someterán las mujeres si ocurriera tal situación de deslealtad. Discursos que indudablemente apuntan a formas de violencia simbólica.

Sin embargo, las consecuencias para los varones no son similares, ya que el valor de la lealtad y el compromiso familiar tiene como fuente el trabajo y la proveeduría del hogar. Datos de campo demuestran que, aunque la poligamia no es practicada con regularidad por parte de los varones indígenas de la microrregión de Higueras, aquellos varones que son descubiertos en una aventura no enfrentan los mismos juicios, así como las mismas sanciones, incluso en algunas ocasiones

se justifica su actuar subordinando esta acción a su desempeño como jefe de familia y/o proveedor del hogar.

Castillo (2000) también menciona que en la cultura *ñöhño* los matrimonios bilaterales no son aceptados con agrado; y “aunque se dan casos, prefieren que no haya enlaces matrimoniales entre parientes hasta tercer grado” (2000, 226).

Sin embargo, más allá de estos cambios y adaptaciones, el matrimonio sigue considerándose como uno de los principales ejes para las alianzas entre linajes, porque a nivel comunitario se mantiene como el componente más importante para: la reafirmación de las relaciones de reciprocidad entre los miembros de Higuera, el aseguramiento de las formas de organización social y de la religiosidad (capillas oratorio y el sistema de cargos), que en general fortalecen la cohesión social y la identidad étnica del grupo.

Aunque en la cultura otomí de la microrregión de Higuera, este esquema patriarcal sigue sosteniendo las relaciones asimétricas por género, edad y posición en el ámbito familiar, el análisis generacional posibilita identificar que las relaciones al interior de la vida conyugal en los matrimonios que corresponden a las generaciones de los jóvenes, apuntan a convivencias de pareja diferentes a las de sus padres/madres y abuelos/as.

6.2.3.2.- Paternidad y relación con los hijos.

Tener hijos, es una condición que permite a los varones *ñöhño* de Higuera consolidar su posición de adultez, hombría y virilidad (Azoños, 2020), así mismo, robustece el sentido que le otorgan a su actividad laboral, afianza la vida en pareja, les otorga la idea de trascendencia y el reconocimiento familiar-comunitario. En el siguiente apartado se analizan los dos grandes requerimientos del mandato de la paternidad: la reproducción, la proveeduría y la autoridad familiar, resaltando las transformaciones que sobre estos núcleos fueron observadas⁶².

⁶² En el apartado siguiente se profundiza sobre la proveeduría en su relación con el trabajo.

Los varones correspondientes a la generación de los abuelos, explicaron que en su época las familias solían ser numerosas, con un promedio de ocho hijos por hogar. En contraste, los matrimonios jóvenes actuales suelen tener entre dos y tres hijos. Según señalan, al reducir el tamaño de la familia, es posible garantizar mejores condiciones económicas y por lo tanto una mayor calidad de vida para los hijos, ya que los ingresos disponibles pueden distribuirse de manera más eficiente. Esta perspectiva demuestra un cambio en las prioridades, donde la estabilidad material y las oportunidades de desarrollo familiar cobran mayor relevancia frente a los modelos tradicionales, como se muestra en la siguiente narrativa:

Y es que esta y la otra nada más se llevan un año, o sea que le estaban dando leche de pecho a esta y ya estaba embarazada de la otra. O sea que se llevan como 9 meses, o sea que faltó para llegar al año. Y es que a esta la acostumbramos con formula, 4 meses de pecho y los otros 4 meses de formula. Y ya con la tercera si son como dos años, ella si llegó ya después ya de cuando nos casamos bien y todo. Y ya ahí se cerró la fábrica de muñecos. Y es que sí, porque está bien complicado. Y más ahorita que suben y suben las cosas, y el sueldo se queda en lo mismo. Entonces si le digo a mi esposa que ya no. Entonces ella me pregunta: oye, pero no quieres a un niño. Le digo: no, yo ya no quiero. Y qué tal que, si le busco el niño, me van a llegar otras dos niñas. O sea que sin me gustan, pero ya viéndolo bien no. Y es que está bien complicado. (Alberto, comunicación personal, marzo 2022)

En el testimonio anterior, también se evidencia el uso de métodos anticonceptivos definitivos (vasectomía y/o la ligadura de trompas), estrategias que contrastan radicalmente con las prácticas de generaciones anteriores. Esta generación de padres/madres prioriza el control consensuado sobre la dimensión reproductiva, decidiendo no sólo la cantidad de hijos, sino también los intervalos entre los embarazos, lo que refleja una búsqueda de planificación familiar y el ejercicio de una sexualidad plena en pareja.

Estas prácticas dan cuenta de cambios importantes, ya que mientras en el pasado la procreación solía regirse por normas culturales o presiones sociales, en la actualidad se asume como un acto vinculado a un proyecto familiar. La elección de métodos permanentes, revela una ruptura con los modelos tradicionales de masculinidad, en los que la capacidad reproductiva demostraba estatus y virilidad. Los varones entrevistados de la última generación no asociaron la cantidad de hijos con estas formas de la masculinidad.

Por el contrario, califican de irresponsable procrear muchos hijos en contextos de precariedad laboral, argumentando que esta situación dificulta garantizar las necesidades básicas del hogar como alimentación, salud, educación, entre otras. En sus relatos, se evidencia una preocupación constante por asegurar los recursos económicos necesarios, especialmente para la formación escolar de sus hijas. Los padres enfatizaron en la importancia de que las mujeres deben alcanzar por lo menos la educación media superior y preferentemente una carrera universitaria, no sólo como herramienta para su inserción laboral, sino también como mecanismo de autonomía económica ante posibles escenarios adversos, como que su pareja (esposo) no pueda trabajar o ejerza violencia física y tengan que separarse de él.

Lo anterior se considera un cambio significativo en los roles de género, ya que la formación académica de las mujeres se concibe como una estrategia de gran importancia para romper de dependencia y/o vulnerabilidad, frente a argumentos tradicionales que veían innecesario que las mujeres estudiaran, porque en algún momento se tendrían que casar.

Para el caso de los hijos varones, aunque se reconoce la importancia de la educación escolar, existe cierta flexibilidad en el caso de los hijos varones que no deseen continuar una trayectoria educativa, siempre y cuando se integren a las actividades laborales, como el oficio de la albañilería. Los padres identifican la enseñanza de este oficio como la estrategia laboral principal, pues les permite integrarse tempranamente al mercado de trabajo, formar una familia y continuar con el ciclo cultural establecido. No obstante, existen contradicciones en los discursos de los varones, ya que, por un lado, se valora que continúen su formación académica, dado que la albañilería es reconocida como una actividad físicamente exigente y con remuneración insuficiente; y por el otro lado, persiste la visión de que este oficio garantiza un rol social y económico definido al interior de la comunidad. Esta tensión se refleja en frases recurrentes durante la formación del oficio, como el consejo: ¿qué es más fácil, cargar un lápiz o una pala? Esta expresión, que se escucha con regularidad, busca fomentar la reflexión en los jóvenes sobre el valor

de la educación escolar, mostrando que estudiar una profesión es un camino menos duro y más prometedor para consolidar una movilidad social ascendente en comparación con el trabajo manual en la industria de la construcción o en la agroindustria. Sin embargo, este exhorto se analiza en relación con un oficio masculino institucionalizado como la albañilería sobre el que los padres y los abuelos de las familias tienen amplia experiencia para recibir y apuntalar a las nuevas generaciones de jóvenes, a diferencia de las trayectorias educativas dado su limitada escolaridad.

Detrás de esta tensión, se encuentra la preocupación constante antes señalada que los padres de familia tienen por cumplir con el mandato de la proveeduría y por transmitir la importancia de este mandato a sus hijos varones, quienes en un futuro serán padres de familia también. También de esta forma se comprende el interés puesto en las trayectorias educativas de las hijas, previendo el caso de que sus futuras parejas no logren cumplir a cabalidad este mandato.

Como se puede observar en los párrafos precedentes, uno de los ejes de la paternidad es la procreación y la proveeduría, así como las enseñanzas culturales de estos valores a los hijos varones. Pero la función de la paternidad también exige la enseñanza, la transmisión y la disciplina en torno a las normas de comportamiento cultural de su descendencia, en otras palabras, los padres son la autoridad central en cada uno de los hogares. Si bien las madres también realizan esta tarea, en especial cuando se trata de la educación de las infancias en el hogar, quienes frecuentemente tienen la última palabra en las decisiones y conflictos que se presentan en alguno de los procesos de reproducción sociocultural de la unidad doméstica son los padres.

La autoridad y el poder paterno se observa con mayor nitidez cuando se trata de implementar castigos y cuando los niños crecen, pues es la figura paterna quien disciplina y corrige con mayor frecuencia los comportamientos no deseables en especial de los varones.

Las normas disciplinarias en la región de Higuera, se han ido transformando reduciendo paulatinamente los castigos mediante el uso de la violencia física. La nueva generación de padres privilegia la comunicación y otras restricciones antes que el uso de los golpes. De igual forma, las paternidades actuales están tejiendo una nueva relación con su descendencia, reconociendo que las infancias deben de tener también espacios de educación y de recreo, además del trabajo dentro de la unidad doméstica. Muchos de estos cambios, obedecen a las experiencias de vida de los padres y de las madres, quienes recuerdan haber sufrido de una férrea disciplina y de una violencia física que los marcó de forma negativa, cuestionando esta forma de corregir y enseñar.

Estos nuevos estilos de paternidad, no están exentos de tensiones entre las generaciones precedentes y entre los padres que han decidido continuar con el modelo de educación tradicional. El siguiente testimonio de un docente de la zona, ilustra bien esta tensión entre viejas y nuevas formas de educar a los hijos en el hogar:

Como allá con mis niños que sus papás nada más dicen que le van a meter una chinga, pero son se la dan, nada más les andan diciendo, pero no pegan. Entonces los niños pues ya saben que nada más les dicen, pero no les pegan y nada. Es que como que se acostumbran y dicen no pues no. entonces pues vuelvo a hacer. Y yo les dije si les van a decir lo tienen que cumplir, y desde ahí me dicen si ya lo vamos a hacer. Porque así está dice y dice y no lo hace, nomás me dice y me dice y no me pega (Anita, comunicación personal, marzo 2022).

Buena parte de estas tensiones presentes en las paternidades de la región, pudieron ser observadas durante el trabajo de campo: padres que disponen un tiempo para convivir con sus hijos en las tardes durante las labores escolares e incluso juegan con ellos en los solares, frente a padres que limitan su convivencia a las actividades disciplinarias. Del mismo modo, padres que a diferencia de las generaciones precedentes, deciden abrir espacios de comunicación con sus hijas e hijos sobre temas delicados como el ejercicio de la sexualidad y los compromisos afectivos que puedan llegar a establecer, considerando una innovadora perspectiva de género, como se puede leer de voz del señor Alberto.

Y otro de los consejos que les he dado a mis hijos que son hombres es que no se burlen o les digan cosas a las jovencitas. Les digo que yo lo pensé así porque yo siempre pienso o pensé en mis hermanas, entonces yo les digo que si van a traer una muchacha de novia tienen que cuidarla porque yo no quiero que si van a tener sexo con ellas no se cuiden y luego quieran dejarla embarazada y botada, deben de pensar que sería eso si le pasara a mi hermana. Entonces que piensen que es lo que no quiero para ellas, y eso no lo hagan. Entonces que si una mujer es tu amiga o es tu novia respétala siempre. y ya cuando andan de novios entiendan que es normal enojarse y distanciarse tantos días, y si se da de vuelta que bueno y si no, pos no (Sr. José Alberto, comunicación personal, marzo 2022)

Los padres de familia, como autoridad central en el hogar, deciden el destino de los ingresos que obtienen para la reproducción familiar, estableciendo cierto diálogo con sus parejas en cuanto a las necesidades básicas que deben de ser cubiertas sin excepción. Pero los varones deciden cuando y como destinar recursos para ampliar o remodelar la vivienda, adquirir bienes de consumo o financiar las celebraciones familiares. De igual forma, son los varones en coordinación con sus familiares en extenso quienes toman la decisión de participar con alguna responsabilidad en algunas de las fiestas o compromisos del sistema religioso ritual, actividad que requiere muchas veces de grandes cantidades de dinero. Cuando esto sucede, los padres de familia emprenden también la transmisión de los valores, normas y elementos culturales propios de la cultura y religiosidad *ñöhño* entre su descendencia. Dentro de esta transmisión, destaca la noción de compromiso, que tiene tanto un sentido sagrado en correspondencia con la imagen, como comunitario, pues cuando se adquiere un cargo se le rinde también cuentas a la comunidad. Cuando se desarrolla un cargo de forma satisfactoria, los padres de familia⁶³ adquieren prestigio en su comunidad y en su familia, completando de manera simbólica su masculinidad, ya que además de ser la cabeza de familia, ha sido capaz de coordinarse o ejercer su autoridad frente a otros varones de su familia y de la región extendiendo los requerimientos de este mandato.

Adquirir un compromiso o un cargo en el sistema religioso y ritual, tampoco está exento de un escenario de tensiones entre las distintas generaciones de hombres. El desarrollo de estas tareas pone a prueba en el espacio público los

⁶³ Es poco frecuente que los varones solteros puedan accedan a un cargo en el sistema religioso ritual.

elementos de la masculinidad del varón que participa, donde constantemente debe probar su valía frente a otros varones que también participan o que ya han tenido un cargo, en un marco de inevitable comparación. Otra de las tensiones se observa frente a las nuevas generaciones de padres de familia, quienes ya no desean participar en los principales cargos y responsabilidades, pues consideran que es demasiada inversión de tiempo y recursos económicos, que podrían destinarlos al consumo familiar o al mejoramiento de sus hogares. Estos nuevos padres de familia, son quienes critican muchas de las tradiciones existentes, adoptando modelos culturales y requerimientos estándar de la masculinidad hegemónica.

Cabe mencionar que además de las nuevas configuraciones de paternidad que se tejan en la región, existen también paternidades incompletas e inestables como es el caso de los migrantes que llevan varias décadas viviendo en los EE.UU que, si bien cumplen a cabalidad con el mandato de la proveeduría mediante el envío de recursos económicos, han dejado de estar presentes en sus hogares descuidando la crianza, la formación de los hijos varones y ejerciendo una autoridad difusa a distancia. En estos hogares, la figura paterna y sus atributos pueden estar distribuidos entre la madre y los parientes varones, aunque ninguno puede llegar a ocupar el lugar central que le corresponde al padre. Esto coloca en desventaja a las familias en especial cuando deben de cumplir con actividades comunitarias, rituales o familiares que requieren de la presencia del cabeza de familia.

Un aspecto importante para analizar es la situación de los hombres que no lograron cumplir con el mandato de la procreación, y por consecuencia, con el ejercicio de los requerimientos de la paternidad. El trabajo de campo permitió observar que estos hombres, pese a no tener hijos biológicos, suelen estar casados y mantienen un estatus de autoridad familiar, aunque este se redefine en términos simbólicos y funcionales. Aunque cumplen formalmente con el mandato de jefatura doméstica, sus narrativas están influidas por un discurso justificatorio sobre la ausencia de descendencia, incluso sin hacer preguntas al respecto. En sus relatos no sólo surge el reconocimiento de una deuda social, también se muestran estrategias sustitutivas para satisfacer las expectativas socioculturales, como en la

siguiente frase que con regularidad se escucha: “Dios no nos permitió ser padres, él sabe porque hace las cosas y no debemos cuestionar lo que nos toca, pero nos dio hartos sobrinos y ahijados para cuidar”.

Entre estas estrategias destacan el ejercicio de una paternidad social, en la que se asumen roles de enseñanza, cuidado y proveeduría hacia sobrinos, por ejemplo, transmitiendo el oficio de la albañilería a hijos de padres migrantes ausentes, o ejerciendo vigilancia protectora para sus sobrinas como supervisando sus relaciones afectivas y aprobando pretendientes. Estas prácticas, más allá de ser actos de afectividad hacia sus familiares, funcionan como mecanismos de compensación, permitiéndoles negociar su masculinidad en un contexto donde la paternidad biológica sigue siendo un marcador clave para significarse como hombre. Por lo anterior, se puede decir que mientras estos hombres manifiestan parcialmente el mandato cultural a través de estas prácticas familiares, se evidencia la importancia de este mandato en un sistema normativo que aún promueve la idea de trascendencia y el reconocimiento familiar-comunitario a través de la paternidad.

Capítulo VII: Masculinidades en la microrregión de Higueras

7.1.- Masculinidad hegemónica, trabajo y masculinidades entre los varones de Higueras.

En este capítulo se busca discutir la relación que existe entre la masculinidad y el trabajo entre los varones de la microrregión de Higueras, con el fin de comprender la construcción y la significación de las distintas masculinidades en los hombres. Para lograr este objetivo, se utiliza el enfoque de Connell (2003) respecto a las relaciones de poder, producción y cathexis como marco para entender los elementos centrales en la construcción de la masculinidad como lo es el trabajo y la proveeduría; en este sentido, se hace también énfasis en el análisis de la ausencia de estos importantes marcadores para los hombres, es decir, en los casos de desocupación y desempleo.

Sobre esta importante relación en el estudio de género de los hombres, Capella (2007) señala que hay una vasta producción de investigaciones que explican desde distintos enfoques y teorías la relación que existe entre los hombres y el trabajo a lo largo del siglo XX; sin embargo, el autor también detalla que la mayoría de este tipo de producciones no consideró a los varones como sujetos generizados. Es hasta principios del siglo XXI, cuando se incluyeron marcos analíticos que permitieron reconocer a los sujetos varones inmersos en estructuras de género y, por lo tanto, se comienza a consolidar un campo de estudio para los hombres que abrió una línea más crítica y profunda para analizarlos mediante el trabajo.

Continuando con las ideas de Capella, el autor argumenta que la ausencia de la categoría de género en los estudios de la relación entre los varones y el trabajo, provocó el fortalecimiento de posturas que los analizaron concluyendo “que la relación de los hombres con el trabajo, el estilo de autoridad, el poder y la dominación masculina en distintos niveles jerárquicos fuera simplemente aceptada y no cuestionada, es decir, naturalizada” (2007, p.164). Por lo tanto, es importante desentrañar la relación que existe entre el trabajo/proveedoría como elementos constituyentes de la masculinidad que se han heredado mediante discursos

ideológicos, además de las narrativas históricas y socioculturales en los distintos grupos sociales.

La concepción que se tiene de la familia y el trabajo en la actualidad es producto de la modernidad y está fuertemente articulada con la industrialización de las sociedades, por lo que se encuentra estrechamente vinculada con el sistema capitalista. Olavarría (2003) explica que la configuración que hoy se conoce del trabajo y la vida familiar inicia con la revolución industrial en el mundo occidental y comienza a desarrollarse en Latinoamérica a finales del siglo XIX. Continúa a lo largo de las primeras siete décadas del siglo XX y se consolida especialmente en las zonas urbanas. Este modelo de familia y de trabajo se contrapone a los que predominaban en las sociedades agrarias e indígenas instaurando un nuevo orden social que, como describe Olavarría, instituyó:

“la familia nuclear patriarcal, donde el varón, como autoridad paterna y guía, proveía y dominaba sin contrapeso la vida cotidiana, distinguía entre lo público y lo privado – el trabajo, la política y la calle para los hombres y la crianza, acompañamiento de los hijos y el cuidado del hogar para las mujeres-, y establecía la división sexual del trabajo –los hombres en la producción y las mujeres en la reproducción-.” (2003, p.92)

Estos esquemas fueron apuntalados por el modelo del Estado de Bienestar mediante legislaciones civiles que dotaron de poder y autoridad a los varones al interior de la familia. Así como también con la organización del empleo a través del trabajo asalariado y los contratos laborales indefinidos para trabajadores que en su mayoría eran hombres, quienes aseguraban la manutención de sus familias en un marco de seguridad social. El desarrollo de políticas públicas de redistribución del ingreso que mejoraron significativamente la calidad de vida de las familias en materia de salud, educación y vivienda, fue otra de las acciones estatales que contribuyeron al fortalecimiento de la familia nuclear patriarcal (Olavarría, 2003). Por lo tanto, el Estado ha sido uno de los principales agentes que coadyuvaron al establecimiento del “pacto que conciliaba trabajo y familia, producción y reproducción: el orden social descansaba en ello” (2003, p.92).

Otro de los efectos de este modelo, refiere a la división sexual del trabajo que conlleva la separación de la vida social y se presenta en la asignación espacial de

los sujetos que, con base en el género, concluyó en la definición de los ámbitos privado y público (Jiménez, 2007). La separación de los espacios en estas dos esferas trajo consigo el establecimiento de esquemas normativos de género, que por medio de una lógica binaria organizó las identidades sexo-genéricas a través de dicotomías, las cuales sostienen ideologías en torno a la feminidad y la masculinidad, estableciendo posiciones jerárquicas para los varones y desjerarquizadas para las mujeres, en donde “uno es sujeto, y el otro es objeto” (2007, p.101).

Sin embargo, estos modelos han tenido transformaciones significativas que se han hecho evidentes a finales del siglo XX y que Olavarria (2003) define como crisis del sistema sexo-género. Entre las causas de esta crisis, el autor resalta “las políticas de ajuste económico, la reformulación del papel del Estado, la creciente globalización de la economía y de los intercambios culturales, la ampliación de los derechos humanos a derechos específicos de las mujeres y niños” (p.92), además de las distintas y diversas luchas por el reconocimiento de la diversidad sociocultural y de género, así como los movimientos sociales motivados por el VIH/Sida.

Por su parte, Jiménez (2013) destaca como factor principal el creciente número de mujeres que se han incorporado al mercado laboral en las últimas décadas, es decir, al ámbito público y a las actividades productivas. Este acontecimiento ha permitido cambios sustanciales en las estructuras, las normas y las dinámicas en instituciones sociales como el trabajo y la familia, organizando de manera distinta las funciones de sus integrantes. Se han evidenciado estas reconfiguraciones en las formas en que se relacionan los géneros, por ejemplo, en la unión o el matrimonio a mayor edad y por consenso, en los acuerdos sobre el tiempo de concepción y el número de hijos en las familias, en las diversas dinámicas de paternidad/maternidad o estilos de crianza de los hijos, así como en los cambios que se han dado en las jefaturas de los hogares. Estas transformaciones han permitido a las mujeres cuestionar y/o acceder a nuevos puestos en la jerarquía, el estatus y el poder social. Por lo tanto, las mujeres han sido las principales

protagonistas en la transformación de su papel histórico y su “deber ser” como dependientes de su proveedor varón más cercano (Capella, 2007).

Aunque los cambios en las estructuras de género han sido significativos, el modelo dominante y sus consecuentes inequidades han permanecido en los distintos ámbitos de la vida social y continúan normando las subjetividades de los sujetos. Esta persistencia y estabilidad, señala Olavarría (2003), se debe a que tiene un sólido componente institucional que permite su desarrollo, su legitimación y su reproducción. El mantenimiento de estos esquemas normativos de género se debe a su profunda articulación con: 1) los mecanismos de reproducción social como: la crianza en el núcleo familiar, la educación formal, el complejo de ordenamientos jurídicos, las políticas de los cuerpos y la organización del trabajo, y 2) actores sociales en la institucionalidad que aprueban, reprueban y castigan como líderes religiosos, élites económicas (empresarios y clases medias conservadoras), así como algunos movimientos obreros y sindicales.

Por lo anterior, resulta pertinente analizar de manera crítica los esquemas normativos de género, sus mecanismos de funcionamiento y los actores que intervienen, con el objetivo de comprenderlos para cuestionar las dicotomías y desnaturalizar las ideologías respecto a las formas de la masculinidad y la feminidad dominantes, así como los espacios y límites en los que deben de construirse; porque es precisamente ahí, en la separación entre lo público y lo privado, donde se produce la asignación de los papeles de producción y de reproducción, de proveedor y cuidadora del hogar y, en donde, “ser trabajador y ser hombre se convierten en sinónimos. El trabajador varón, según la masculinidad hegemónica, se hace hombre a través de su trabajo (...) convertirse en un hombre es [entonces] convertirse en trabajador” (Capella, 2007, p.167).

7.2.- Relación entre masculinidad, trabajo y proveeduría.

El trabajo constituye una de las instituciones sociales más importantes en las sociedades contemporáneas, ya que, como señala Jiménez (2013) “se requiere socialmente y se valora simbólicamente por los otros, de tal forma que dota a los

individuos de identidad, cohesión y existencia social” (p.57). En las sociedades modernas e industrializadas, esta actividad se establece como un eje fundamental, que aunado a la familia, configuran el desarrollo individual y social de los varones. El trabajo además de moldear las trayectorias de los sujetos, también es una estructura en la cual los hombres proyectan su vida dotándolos de sentido y propósito. La importancia del trabajo trasciende en los estudios de las masculinidades la dimensión económica, ya que opera como un mecanismo de integración social y un referente clave para la configuración de su masculinidad.

El trabajo es el fundamento central en la construcción y significación de la masculinidad, según Olavarría (2017) el trabajo es para varones “el núcleo de su respetabilidad social: el hombre “es” del trabajo y éste a su vez “hace” al hombre” (Olavarría, 2017, p.75). En el contexto específico de los varones indígenas de la microrregión de Higuera, esta dinámica presenta condiciones socioculturales y económicas específicas, debido a su historia y su relación de subordinación con la sociedad nacional.

Como se ha señalado en apartados anteriores, este grupo étnico ha tenido que desplegar diversas estrategias de reproducción sociocultural para poder sobrevivir, que van desde las labores agrícolas, el trabajo asalariado y la migración fuera de sus comunidades, siempre en una posición de desventaja. Entre sus habitantes, es difícil encontrar aquellos que han logrado un lugar en la industria o en el sector terciario que cuenten con seguridad social y prestaciones que les permitan mejorar sus condiciones de vida. En este difícil escenario, los varones de Higuera han encontrado un trabajo precario que les permite alcanzar el respeto de la comunidad *ñöhño*, construyendo su reputación, su autoridad y su pertenencia social, considerando que los requerimientos de la masculinidad de los varones en Higuera conllevan más actividades que completar como son los compromisos del sistema religioso-ritual que dotan de identidad a este grupo étnico.

Sin duda, una de las actividades que ha permitido tanto el sostenimiento de los hogares como la construcción de masculinidades entre los varones de las comunidades de la microrregión de Higuera es la albañilería. El trabajo en torno

construcción, se encuentra institucionalizado y es la actividad laboral más importante. Existen antecedentes históricos de este oficio desde el siglo XIX, que describen como muchos hombres indígenas del municipio de Tolimán alternaban el trabajo agrícola, la cría del ganado menor y el comercio trashumante con la albañilería y desde ese tiempo los “campesinos-albañiles emigran temporalmente a centro de trabajo (Querétaro, México) en donde laboran en la construcción, y regresan a su pueblo para los trabajos de campo y en las festividades religiosas” (Chemín, 1993, p. 59).

Con el paso del tiempo, esta actividad laboral, además de probar su eficacia en la reproducción de este grupo étnico, fue desplazando a las actividades agropecuarias, así como su enseñanza y transmisión en los varones de las nuevas generaciones. También la albañilería se fue cargando de significados masculinos que la colocan como el trabajo legítimo y aprobado para que los varones desempeñen su papel de proveedor y jefe de familia (Azoños, 2020).

Estas experiencias, significados e incluso emociones asociadas a este oficio, han sido abordadas por Azoños (2024) en una investigación donde se analiza la construcción de estas subjetividades a partir de los primeros años de aprendizaje que comienzan cuando los varones, alrededor de los once o doce años, son llevados a los espacios de construcción donde laboran sus padres y familiares como ayudantes. Aquí conocen las técnicas, pero también los valores, las normas y los significados de la masculinidad local a partir de la autoridad, disciplina y castigos que reciben durante esta formación. De igual forma, los niños aprenden la importancia de la habilidad, la fuerza y la resistencia de un oficio masculino que construye a los varones.

Según Salguero (2008) los varones en los procesos de socialización primarios y posteriormente en los propios ámbitos laborales, incorporan y consolidan la idea de que es esencialmente a través del trabajo con lo que pueden ser reconocidos como hombres, dedicando así gran parte de su vida a conseguir éxito laboral y/o profesional.

Para el caso de la microrregión de Higuera, la construcción y significación de la masculinidad está fuertemente vinculada al trabajo e inicia de igual forma en el proceso de socialización primaria y se va consolidando en las distintas etapas de la vida del varón. Los varones entrevistados destacaron que desde niños les fue transmitida la obligación de trabajar, generando así una internalización profunda de la importancia del trabajo, por lo que la ausencia de éste les provoca culpa y/o vergüenza, como puede observarse en el siguiente relato:

Desde el principio, bueno, desde chicos me han inculcado ese pedo de trabajar. Entonces como que no me la he imaginado [estar sin trabajar], sí me la he imaginado pero luego hay veces que digo: verga, ¿cómo voy a dar y cómo voy a terminar por no trabajar? Entonces como que me siento mal pensar que no voy a trabajar (Don Luis, comunicación personal, febrero 2022).

Aunque hay casos en los que los padres se ausentan de su familia por consecuencia de la migración hacia los EE.UU, familiares como la madre, los hermanos mayores o los tíos despliegan una serie de estrategias para inculcar a los niños la importancia del trabajo, así como brindar los medios para que ellos se vayan integrando en algunas actividades laborales. Esta situación permite demostrar el compromiso por parte de los familiares con la internalización del mandato del trabajo, como se muestra en las narrativas siguientes:

Yo creo que de plano empezó con mi mamá porque ella todo el tiempo ha buscado la forma como de [enseñarme], pues ya sabes que se fue desde muy temprano al otro lado [se refiere a su papá]. Entonces era un pedo conseguir dinero porque todos [sus hermanos] estábamos estudiando. Entonces decía: yo a veces que a mi mamá le pedía dinero, pues no me daba. Me decía [se refiere a su mamá]: que tenía que trabajar para comprar mis cositas (Misael, comunicación personal, febrero 2022).

En los testimonios anteriores se entiende que desde pequeños, los varones comprenden que existe una relación entre el trabajo y la posibilidad de conseguir bienes materiales, lo que les permite entender el significado de trabajo remunerado como símbolo de autonomía. La inclusión temprana de los niños al trabajo remunerado permite normalizar la idea de la responsabilidad económica con la familia, fortaleciendo así el mandato de la proveeduría que en algún momento tendrán que desempeñar, además de identificar que es uno de los principales ejes de la masculinidad local.

El reconocimiento que los niños reciben cuando se incorporan a estas prácticas laborales tempranas les provoca orgullo, pues son los primeros acercamientos al mundo adulto y comprenden que el trabajo se asocia con la madurez y el respeto social, como se evidencia en los siguientes testimonios.

Y pues yo no tenía pues y quería algo. Y pues desde muy chico empecé como a los, ¿qué?, nueve años con mi tío Chava. Y yo, la verdad, nunca había salido a trabajar. O sea, sí a ayudar ahí con mis hermanos, con mis tíos, pero nunca nada complicado. Así que tuviera yo un, este, que me dieran dinero por trabajar no. Y ya fue como hasta esos años que sí, como a los diez, nueve años, de que mi tío empezó a poner su panadería. Y ya empezó y él me dijo, no, pues, ayúdame y yo te doy dinero. Y pues fue, pues, aparte como que de mi mamá, de que pues yo veía que ella no, tampoco no tenía lana. Y pues decía, pues, yo quiero comprarme algo, pues, ya sabes que cuando somos niños se nos antoja chicharrón, no sé, cualquier cosa (Gilberto, comunicación personal, febrero 2022).

Yo quería un carro [de juguete], y mi mamá, buscaba esa forma de darnos, y de decirnos: pues sí lo podemos hacer pero tienes que trabajar, o no sé, buscar recursos o dinero pues. Y pues mi jefa también nos buscaba la manera de conseguir dinero. Y era muy difícil a la vez conseguir esa lana. Y pues fue hasta ese tiempo, [...] que pues entendí que le echáramos ganas de que no nos dejáramos caer. Y entonces él fue el que me enseñó. (Marcelo, comunicación personal, marzo 2022).

Con lo anterior se hace evidente que la socialización masculina en la microrregión de Higuera se estructura alrededor del trabajo como mecanismo de autovaloración, orgullo y reconocimiento social, hallazgo que coincide con las ideas de Salguero (2008). Este proceso inicia en la infancia, etapa en la cual los familiares y la comunidad misma enseñarán la relación entre el esfuerzo en el trabajo y la construcción de la masculinidad. La internalización temprana de este mandato motiva prácticas laborales en los niños promoviendo la continuidad del modelo de masculinidad local que establecen una estrecha relación entre el trabajo y la productividad.

Retomando la importancia de la albañilería, en la microrregión de Higuera, la disposición de niños y adolescentes para aprender este oficio se valora como un proceso formativo clave, no sólo para su futura inserción laboral, sino como componente fundamental para la formación de su masculinidad. Este trabajo, que en el futuro les permitirá integrarse al mercado laboral, les exige desde temprana edad el desarrollo de resistencia frente a regaños y críticas. Estas experiencias son interpretadas socialmente como pruebas que validan el desempeño masculino, es

decir, la capacidad de soportar “malos tratos” y el esfuerzo físico se configuran como requisitos para demostrar que están consolidando satisfactoriamente su identidad masculina. Esta pedagogía del “aguante y la fortaleza” despliega un recurso adaptativo esencial para integrarse satisfactoriamente en los espacios laborales masculinos como la industria de la construcción, caracterizados por la rudeza y la competitividad (Azoños, 2024), tal como se evidencia en los siguientes testimonios:

Luego dicen no pues este niño no sabe hacer nada ¿qué hago con él? Y pues entre ellos mismos [los niños] se cierran y dicen no, no sé hacer nada. Uno de morrillo, no tiene que decir: ya no me gusta, no más porque igual dentro del trabajo me trataron mal, te dijeron una cosa que hicieras y no lo hiciste bien. Entonces ahí empieza de plano, de plano el maltrato. Y yo lo he visto mucho en obras, y está cabrón el regaño, no con personas de ahí de mi comunidad porque sí, ellos no regañan como allá en la obra. Por eso yo he trabajado así con gente de que, o sea, todo el tiempo andan así movidos y todo eso (Fernando, comunicación personal, febrero 2022).

El aprendizaje de la albañilería en la infancia, con sus retos físicos y simbólicos, no es un proceso individual ya que por lo regular están acompañados de otros niños que también están en esta dinámica de aprendizaje de las habilidades y los códigos culturales asociados al oficio y su relación con la masculinidad. Para muchos de ellos, este espacio de enseñanza-aprendizaje de la albañilería significa integrarse a la socialización masculina donde se articulan la recreación lúdica y el reconocimiento de logros masculinos. La interacción en estos grupos funciona como mecanismo de validación por parte de otros varones, que en un futuro les facilitará acceder a un mundo del trabajo. Durante el trabajo de campo realizado en esta investigación, los entrevistados recordaron con agrado estos momentos de aprendizaje colectivo, en donde el esfuerzo compartido puede interpretarse como experiencias de pertenencia en un sistema de prácticas consideradas propias para la construcción de su masculinidad:

Sí, la verdad de morrillo sí me gustaba un chingo. Bueno, todo lo que hacíamos me gustaba un chingo porque lo disfrutaba un chingo, porque éramos todos nuestros primos. Casi la mayoría de mis primos somos de, nos ganamos por un año o un año y medio. Entonces todo era chido cuando andábamos trabajando con ellos. Ya sea cualquier cosa que hacíamos. Hay veces éramos dos o más chalanos uno o así cualquier cosa (Lucio, comunicación personal, febrero 2022).

Conforme van creciendo, algunos jóvenes dejan de *chalanear* y se van especializando en el oficio e interiorizan los significados e interpretan las duras

experiencias que han vivido como positivas para su formación como trabajadores de la construcción, pero también como hombres, reafirmando su identidad masculina a través de las pruebas constantes que existen en las labores cotidianas dentro de la albañilería. El acompañamiento de la familia y otros miembros de la comunidad es un recurso que los jóvenes utilizan para enfrentar su inserción al mundo del trabajo. Esta integración con regularidad genera temor e incertidumbre, pues representa un momento de evaluación y validación en donde se ponen a prueba las habilidades y los conocimientos aprendidos durante la infancia, así como los valores de este oficio como disciplina, esfuerzo, responsabilidad y compromiso. En este sentido, la obra como espacio laboral se configura como el territorio para la demostración de las competencias, así como para la comprobación de los significados entre el trabajo y la masculinidad.

Al principio me sentía muy seguro porque ya había hecho yo trabajos en mi casa. Como te platicaba, mi papá y otros ya me habían enseñado el jale. Y siento, que ya yo me venía más seguro porque estaban mis primos, ya sea otros poquitos de allá más grandes [se refiere a compañeros de su comunidad] o con mi hermano, bueno y con mi papá. Y ya ellos me decían: no pues haz esto, porque ya te vamos a poner a hacer cosas muy pesadas o cosas que no sepas hacer. Pero aquí puedes hacer ahorita aplanar tierra o cargar tierra o hacer cualquier cosa. Y pues si me daba miedo al principio, pero ya poco a poquito fui socializando así con todos, y estuvo bien. Estuvo chido (Alberto, comunicación personal, marzo 2022).

La inserción inicial de los jóvenes al mundo laboral les exige desplegar una serie de conocimientos, así como competencias técnicas y actitudinales para sobresalir en un espacio estructurado por la competencia masculina. Este territorio se configura a partir de la continua demostración, hacia otros varones, de habilidades que permiten conseguir prestigio y autoridad. La capacidad para aprender rápidamente tareas complejas provoca admiración por parte de los compañeros de trabajo promoviendo jerarquías al interior del grupo de jóvenes. Estas dinámicas de poder con base en el reconocimiento social refuerzan ideales respecto a la masculinidad y el desempeño laboral, como se muestra en el siguiente relato:

Cuando empezamos [en la obra] la verdad nosotros estábamos bien troncos güey, no sabíamos mucho. Yo tengo un primo güey, que yo siempre he andado con ese güey. Y ya me decía: no pues ven te vamos a echar mierda [demostrar que no sabía]. Y yo me fijaba mucho de él, porque él era muy muy astuto. Me decía: fíjate cómo lo hace

ese güey. Y sí güey, ya nos quedamos viendo los dos, pero ese güey ya estaba más adelante [más avanzado], ese güey ya tenía experiencia, ya era todo un pinche crack para ese pedo [para el trabajo]. Y ya me decía: no pues hazte esto güey, o yo lo voy a hacer porque estás medio pendejo. Pero ese güey ya sabía más que yo, entonces ya tenía más experiencia. No pues este güey es cabrón para ese pedo, cualquier cosa que no sabía yo le preguntaba a ese güey porque era vergas (Luis Manuel, comunicación personal, febrero 2022)

Uno de los principales desafíos que los varones tienen que superar es el relativo a los resultados del aprendizaje de procedimientos y técnicas propias del oficio de la albañilería, porque más allá de los regaños por parte de los jefes, la crítica y las burlas por parte de otros varones se interpreta como disminución del desempeño laboral, así como desvalorización de la masculinidad. Por el contrario, cuando las evaluaciones de los compañeros de trabajo son positivas son resignificadas como formas de empoderamiento y prestigio que incluso trascienden el espacio laboral, ya que se manifiestan en las convivencias con amigos o familiares al interior de sus comunidades donde se reconocen las hazañas masculinas del trabajador (Azoños, 2024).

Con el tiempo los varones avanzan en la escala de cargos (chalan, media cuchara y maestro de obra) al interior de este oficio demostrando así la valentía y el coraje necesario para enfrentar los distintos retos en el trabajo. En aras de conseguir estos ascensos, la mayoría de los varones extienden sus jornadas laborales o se arriesgan a sufrir accidentes en la obra con el propósito de demostrar su hombría y su virilidad, atributos que dotan de reconocimiento por parte de sus compañeros de trabajo.

Más allá de los logros y fracasos que se viven en el trabajo cotidiano, este también es uno de los espacios de convivencia privilegiados donde los varones se relacionan y reconfiguran continuamente su identidad. Aquí se conversa sobre las problemas de la comunidad, pero también de las familias; se comenta sobre los principales sucesos acontecidos y sobre las fiestas religiosas; se discuten los comportamientos deseables desde el modelo local de género y se censuran aquellos que salen de las márgenes; también se establece un espacio de diálogo e interacción con otros varones que no pertenecen a la localidad y que poseen otras

identidades e incluso es el marco donde los varones reconocen y evalúan a la masculinidad socialmente hegemónica representada por otros trabajadores, pero también de ingenieros, arquitectos, proveedores de materiales e incluso la población en general con la que tienen que interactuar. Sobre este tema, durante el trabajo de investigación de campo fue posible observar cómo los trabajadores de Higuera descalificaban el desempeño de otros trabajadores que no están formados de la misma forma que ellos en la disciplina y el esfuerzo físico, desvalorizando su masculinidad, como se aprecia en los siguientes testimonios:

Pero hay gente, por ejemplo, de otros estados que ellos sí no sabían hacer nada y entonces ya los tratan así de que, no, es que no sabes hacer nada, apúrate o haz esto. Y ya ellos solitos como que se meten en ese miedo y entonces dicen, no, no lo quiero hacer, no aspiran a nada. Entonces dicen, no, no quiero ir a trabajar porque me tratan mal (Gilberto, comunicación personal, febrero 2022).

Muchas veces es eso y pues de plano hay gente que la verdad no se le da a trabajar y prefieren tal vez estar en su casa, no sé. Pero en general son como personas de otros lugares (Don Luis, comunicación personal, febrero 2022).

Una vez que se ha expuesto que el trabajo es el núcleo central de la masculinidad local y la albañilería es el oficio masculino más importante entre los varones indígenas de Higuera (Azoños, 2024), es importante preguntarse por aquellos varones que no cumplen con este mandato y que por lo tanto enfrentan una exclusión simbólica de gran impacto a través de la deslegitimación de su utilidad como hombre, siendo incluso reducidos a la categoría de “nada” o de “huevo” como se evidencia en la narrativa siguiente:

Pues de cajón lo tacharían como un huevo [refiriéndose al que no trabaja]. Pues yo he visto ejemplos de personas que en serio, así prácticamente en su vida han trabajado muy poco y les da huevo. Entonces, toda la gente lo ficha [lo señala] de nada, no tiene como importancia. O sea, no le dan [importancia] en diálogos que hemos tenido así entre personas, bueno entre amigos y todo eso, y llega una persona que nunca hemos visto trabajar, y entonces dicen: nada, pues este güey no tiene nada de nada. O sea, nunca lo has visto trabajar de algo, entonces dices, este güey no sabe nada. No lo toman como parte de algo, sino que nada más le damos el avionazo y ya. Y yo siento eso. (José Alberto, comunicación personal, febrero 2022)

En el relato anterior se reafirma que el trabajo opera como el fundamento del valor social masculino. Quienes no cumplen con este mandato enfrentan la deslegitimación pública de su voz y también se les niega su condición masculina,

reforzando así la continuidad de este requerimiento que los varones deben de cumplir con el fin de evitar la crítica y la falta de validación de su comunidad.

Además, como se ha mostrado anteriormente, el mandato del trabajo se entrelaza fuertemente con la proveeduría, estableciendo así una doble exigencia para los varones desde los requerimientos de la masculinidad local, como del modelo hegemónico. Los varones que incumplen con estos requerimientos no sólo desobedecen su responsabilidad en la economía familiar, sino que también fracasan en otras demandas masculinas como: la autoridad doméstica, la paternidad y la protección de la familia. El incumplimiento de estos mandatos fundamentales de la masculinidad, genera malestar en otros varones de la comunidad. Esto ocurre porque el incumplimiento se interpreta como un acto de irresponsabilidad familiar que también afecta el bienestar comunitario, particularmente de quienes dependen económicamente del varón. Este fenómeno da muestra de cómo la masculinidad local sitúa a los varones como responsables de la estabilidad familiar; en la narrativa siguiente, se ejemplifica este mecanismo de censura que expone la obligación para desempeñarse como proveedor familiar:

Pos esos que son huevonzones. Pues no sé, hay veces que sí causa como, no sé si coraje, porque a raíz de que no trabajan pues en la familia no hay muchos recursos. Entonces tú ves, bueno, he visto a señores que no trabajan, entonces su pareja anda en unas condiciones que, en serio, uno dice: si él trabajara, su familia podría vivir mejor. Y en mi edad, me he fijado que personas, por ejemplo, de una edad grande que todavía es productivo, entonces todavía tiene chance y no les vale. Simplemente ellos pueden hacer más, pueden esforzarse más por su familia, hacer cosas de las que digamos: mi hijo no puede vivir así y puedo hacer [...] trabajar y buscar mejor trabajo. (Don Roberto, comunicación personal, marzo 2022)

Sin embargo, la mayoría de los entrevistados señalaron que los casos de hombres “huevones” son contados en la microrregión y destacan que en general los varones de Higuera se caracterizan por ser trabajadores. Sin embargo, existen circunstancias socialmente aceptadas como la enfermedad, la discapacidad, la vejez o el desempleo que disculpan a los varones del mandato del trabajo sin cuestionar su masculinidad, como puede observarse en siguiente testimonio:

Sí hay personas que están así [sin trabajar], pero tienen discapacidad. Pero ahorita, hasta la fecha, bueno de lo que yo he visto, son muy pocos. Muchas veces hay personas que sí dejan de trabajar porque está escaso el trabajo, pero todo el tiempo

están buscando trabajo. O sea, aquí en la comunidad casi no hay personas que estén huevoneando en su casa, los que no jalan [no trabajan] ya son personas de la edad mayores y ya por enfermedad. Por enfermedad o ya tienen una edad de 50 años. Pero personas que antes nunca han trabajado casi no hay. (Fernando, comunicación personal, febrero 2022).

Estas exigencias de la masculinidad local son extensivas también hacia aquellos varones que aún no forman una familia, pues es a través del trabajo y del ahorro de recursos económicos como podrán cumplir con los gastos del matrimonio y de la futura construcción de la vivienda que habitarán. Por esta razón, también las conductas irresponsables o la falta de cuidado y esfuerzo en el trabajo, así como el dispendio de recursos en actividades de ocio y recreación por parte de los trabajadores solteros son mal vistos y censurados por sus pares mayores.

Estas observaciones ya habían sido señaladas por Fuller (1997) quien explica que para los hombres el acceso al mundo del trabajo significa que alcanzaron la condición de adultez, ya que es el requisito primordial para establecer una familia propia, así como la principal fuente de reconocimiento social. Por lo anterior, los hombres tienen la responsabilidad o la obligación de conquistar un lugar en el ámbito laboral, que al mismo tiempo debe ser calificado por su grupo social como válido y productor de suficientes recursos materiales y simbólicos; de lo contrario, los varones pueden enfrentarse a la descalificación o la anulación de otro tipo de logros personales, ya que como afirma Fuller “un varón puede ser tal sin estar casado, pero jamás sin un empleo adecuado” (1997, p.130).

Para el caso de la microrregión de Higuera, la adultez masculina se construye a través de la unión de pareja o matrimonio. Para alcanzar este estado, previamente los varones deben garantizar la seguridad material de la futura familia. Uno de los primeros pasos es la compra de un terreno o la construcción de una vivienda, requisito indispensable para establecer un hogar donde crezcan sus hijos y acceder al estatus de hombre completo. Estas exigencias funcionan como marcadores sociales que validan la capacidad del varón para comenzar con un proyecto familiar. El trabajo es el medio material y simbólico que permite demostrar a la comunidad que el varón ya ha conseguido atributos como la resistencia física, la

responsabilidad, el compromiso, el sacrificio, así como la adecuada administración económica, necesarios para cumplir con la unión, la paternidad y la proveeduría.

La planeación del matrimonio por parte de los varones, suele ser reconocido actualmente como un acto de responsabilidad masculina, que implica el reconocimiento social. Los miembros de la comunidad, consideran que los jóvenes que actúan de este modo, son “maduros” e “inteligentes” y, por lo tanto, pertenecen al mundo adulto, tal como describe el siguiente relato:

Casarme pienso en algún día, pero ahorita no, bueno no por el momento. Yo creo que una edad buena para casarse es como a los 25 o 26, yo tengo 22 entonces como en unos 4 o 5 añitos más ya ahora sí me caso. Es que ahorita estoy mucho en eso [señala los cimientos de una vivienda] como que estoy más enfocado en acabar mis cosas [se refiere a la casa]. Si tengo novia, pero casi estoy más enfocado en otras cosas. Aunque ella sí me dice que para cuando, pero yo le digo que todavía no, que más después. Que el tiempo es muy largo que todavía no. [...] Ya llevo con ella como dos años, o sea, sí ya me quedé ahí [se refiere a la unión] pero lo demás es un proceso de tiempo, es con calma porque ahora es un proceso complicado realizar las cosas. [...] Como dos hijos me gustaría tener, es que es un poco difícil también tener más. Dos está bien para que se ajusten a mi economía tal vez. Es que si está muy complicado. Aunque sí es bonito también [tener muchos hijos], pero está difícil mantener tantos. Lo sé bien porque yo crecí en una familia de ocho (Josué, comunicación personal, marzo 2022).

Es evidente que, no cualquier tipo de trabajo dota a los varones del atributo de la masculinidad, sino que sólo las actividades remuneradas son percibidas por ellos como las únicas que les permiten obtener poder, prestigio, autoridad y autonomía, pues la obtención de los recursos económicos les facilita la posibilidad de ser proveedores, ejercer las responsabilidades y tomar las decisiones familiares como jefes del hogar; mientras que el trabajo no remunerado, por ejemplo, el relativo a las actividades domésticas, es calificado como improductivo, desvalorizado e incluso es despreciado (Olavarría, 2017).

El trabajo remunerado determina en la mayoría de los casos, además de la satisfacción de las necesidades y la calidad de vida que pueden alcanzar los hombres, las formas en que ellos se relacionan con sus familias y su entorno comunitario. Consecuentemente, la pérdida del empleo, la disminución o la imposibilidad para desarrollarlo tiene efectos negativos de gran impacto para la vida

social e individual de los hombres, generando desigualdades y pérdida de poder entre los propios varones y frente a las mujeres.

Antes de proseguir con este análisis, es importante destacar conforme al modelo de análisis de Connell (2003), la condición de clase social cómo el principal elemento que articula la construcción de significados y prácticas que los varones le otorgan al trabajo. Por ejemplo, para los varones de sectores medios-altos, el trabajo es parte de un mundo intencional, es percibido esencialmente como “una actividad lúdica”, ahí encuentran un espacio que les permite probarse, desplegar su creatividad y descubren la realización (Fuller, 1997). También para esta clase, el trabajo es la fuente más importante para obtener prestigio, riqueza y poder. En función de la autoridad que despliegan en el mundo del trabajo, este se torna parte de su dominio, los enaltece, engrandece su autoestima y les dota de valor, así como de reconocimiento social (Salguero, 2008). La representación del trabajo es particular, ellos “tienen un proyecto sobre sus vidas, reclamando de sí una realización, midiéndose continuamente por el grado de cumplimiento de esa fantasía que han hecho sobre sí mismos, algo fundamentado en el trabajo, en lo profesional” (Roma 1999 en Salguero, 2008, p. 256). Los varones de estos estratos, además disponen de recursos materiales, como ahorros, líneas de crédito o patrimonios, así como recursos socio-simbólicos que les permiten afrontar el desempleo o la imposibilidad para trabajar, es decir, casi siempre pueden cumplir con uno de los más importantes ordenamientos de la masculinidad hegemónica (Olavarría, 2017).

Pues dependería mucho. Bueno, en mi caso yo lo veo así, siempre, todo el tiempo lo he visto así. Siempre y cuando paguen chido. Porque a los trabajos que me he ido es porque prácticamente no... No, pues están pagando chido y hay esto y esto. Pero sí, no está de que algún día no vas a encontrar nada más que poder hacerlo y sí (Luis Manuel, comunicación personal, febrero 2022).

En comparación, para los hombres de las clases bajas el trabajo remunerado es el aparato que les permite cumplir con sus responsabilidades familiares centradas en la actividad de la proveeduría, porque “el recurso económico de que disponen es su fuerza de trabajo; su venta les posibilita cumplir con los mandatos de su masculinidad” (Salguero, 2008, p.255). Por lo tanto, para ellos la imposibilidad

de trabajar tiene un impacto directo y profundo en “su identidad y subjetivamente puede ser una situación catastrófica y demoledora (...) que representa un fuerte golpe a su autoestima, a su ego” (Olavarría, 2017, p. 77). Esta situación advertida por los investigadores, tiene las mismas implicaciones entre los varones de Higueras. Al respecto, se recuperaron un par de testimonios que expresan esta insatisfacción:

Se siente mal porque estás acostumbrado, bueno, en el año que yo estuve aquí, por ejemplo, cuando no trabajaba, pues te acostumbras a traer lana a cada rato, bueno, en tu bolsillo, y entonces no te limitas a comprar algo, a decir, no, pues traigo lana, no hay pedo. Pero... Sí, yo siento gacho, porque te acostumbras a algo, pues dices, yo si trajera dinero, podría hacer esto o esto. Pero hay veces que, pues, no traigo y, pues, no lo puedo comprar, no lo puedo hacer (Gilberto, comunicación personal, febrero 2022).

Pues sientes, yo tengo ese sentimiento de que digo pues como en esa parte de que dices: no, estoy estancado, no estoy haciendo nada de mí, no progreso. Así me siento, pero bueno, eso es lo que siento (Joaquín, comunicación personal, marzo 2022).

En este sentido, los varones de la microrregión de Higueras construyen una representación del trabajo como independiente y externa de sus voluntades, es decir, están condicionados para aceptarlo con todas sus características que en la mayoría de las ocasiones presentan circunstancias de desigualdad, explotación y precariedad, pues no debemos olvidar que se trata de una zona indígena con contextos de marginación y desigualdad que coloca en desventaja a sus habitantes en los entornos laborales de las grandes ciudades. Asimismo, ellos deben esforzarse cotidianamente para adaptarse a él como lo describe Olavarría:

“Siente así, el peso del mandato internalizado: deben de trabajar, pero no tiene los medios para generar las condiciones que les permiten asumir esos mandatos y ejercerlos según estiman conveniente y se espera de ellos. (...) Ni siquiera están seguros de poder mantener su trabajo, porque muchas veces lo pierden pese a que estiman que lo hacen responsablemente, cumpliendo a cabalidad con lo pactado” (2017, p.79).

Así, las representaciones del trabajo para los varones indígenas de Higueras son significadas como una obligación, una imposición que se ubica más allá de su voluntad; sin embargo, lo realizan porque la reproducción de sus unidades domésticas y las exigencias sociales los coaccionan a ejecutarlo. De lo contrario,

además de las carencias económicas familiares, no tendrían los dispositivos para atribuirse como dignos, capaces y responsables, como indica el Sr. José Alberto:

¡Ay! no sé. Yo creo que sí. Pues es que sería de diferentes formas. Si no tienes tampoco esa necesidad de trabajar, pues, no, pues, si es de cajón, sí, porque tienes que sustentarte tú, ¿no? comida, pues, va a llegar a un cierto punto de que te van a decir, no, pues, ya no te queremos en mi casa. Es un tipo dividido, ¿no? Pero, bueno, yo pienso eso (José Alberto, comunicación personal, febrero 2022)

El trabajo entonces para los hombres “es un sacrificio que debe de asumir el varón y que le permite, según algunos, tomar conciencia de lo que es ser hombre” (Olavarría, 2017, p.77). Y este sacrificio, en el caso de los varones de este estudio, incluye el sacrificio y esfuerzo en el cuerpo que implica el duro oficio de la albañilería.

Por lo tanto se puede agregar el sacrificio a los categorías de dignidad, capacidad y responsabilidad, que son para Fuller (2001) las tres propiedades que caracterizan la hombría: la dignidad, implica elevarse por encima del animal y convertirse en humano; la capacidad, refiere a la transformación que el sujeto puede lograr tanto del mundo, como de sí mismo, que se manifiesta a través de la adquisición y ejecución de las tareas relacionadas con el trabajo y, la responsabilidad, significa que consigue sustentarse a él y, sobre todo, a su familia, que se logra únicamente mediante el sacrificio que implica el esfuerzo y desgaste físico del cuerpo, para conseguir recursos cuyo destino principal no es personal.

Es de notar que entre los varones de Higuera se da un valor particular a la resistencia, el aguante y la fuerza física que se configuran como un elemento central del trabajo y la masculinidad. En especial entre estos trabajadores se valora el sufrimiento físico y el sacrificio como una prueba de hombría, configurándose así en un dispositivo cultural de la masculinidad indígena. De acuerdo con los testimonios de los varones entrevistados, el trabajo en la albañilería les ha permitido internalizar los valores fundamentales de la masculinidad incluyendo la noción de sacrificio en las labores cotidianas. Pero para los varones de Higuera, ser hombre y ser padre de familia también es un sacrificio que conlleva dolor y esfuerzo físico, elementos que deben de experimentar para cumplir con el mandato de la proveeduría y la

paternidad, demostrando así públicamente su función social y obteniendo el reconocimiento por su esfuerzo.

Este dispositivo de masculinidad y hombría es transmitido a los varones jóvenes que ingresan a este campo laboral, quienes al observar que los adultos se someten a estas difíciles labores, comprenden también que el sufrimiento y el sacrificio físico son elementos de pertenencia, así como una prueba pública de hombría como se muestra en la siguiente narrativa:

Pues bueno, en lo personal a mí [el trabajo] me ha demostrado un chingo de cosas, que pues sí, sí te pones a pensar y ves el esfuerzo de cada persona que tiene día con día. Y dices: no pues todos [aquí] sabemos que sí es una putiza trabajar. No, no, tal vez no solo en lo de la obra [albañilería] o los diferentes trabajos que sean. Aquí todos tienen un trabajo como algo que los levanta. Y entonces ves ese pedo y dices: el trabajo es lo más importante (Don Luis, comunicación personal, febrero 2022)

El trabajo etnográfico en los espacios laborales permitió observar los constantes riesgos a lo que se enfrentan los hombres en su práctica diaria. En ocasiones suceden accidentes que llegan incapacitar a los varones, colocándolos en una situación de desventaja en la expresión de su masculinidad. En estos casos que corresponden a los accidentes de trabajo existen mecanismos de justificación para el incumplimiento de los mandatos masculinos. Durante la investigación, fue frecuente ver a varones en procesos de recuperación, quienes detallan a otros hombres como ocurrió el accidente. Estas explicaciones pueden entenderse como discursos justificatorios que les permiten demostrar que no están “huevoneando,” sino que están en una incapacidad temporal, asegurando que pronto regresarán a la jornada laboral. Así mismo, estas lesiones indican pruebas físicas del cumplimiento de ser trabajador y de sus sacrificios que son reconocidas por los compañeros.

De acuerdo con las propuestas teóricas de los estudios de las masculinidades, es evidente que los varones de las distintas clases sociales comparten el núcleo de las formas de representación y significación del mundo laboral, definiéndolo como el principal espacio en donde encuentran diversos medios para competir con otros hombres y construirse, ya que es a través de la demostración, de los recursos simbólicos y materiales que poseen, lo que les permitirá ejercer relaciones de poder

y subordinación entre ellos. Es así como el trabajo remunerado, ha funcionado como el articulador más importante entre la masculinidad y la clase social. Pero más allá del núcleo, la clase social y la condición étnica establecen diferencias en la forma en que se representa y se experimenta el trabajo tratándose de la albañilería. Los siguientes testimonios ilustran perspectivas distintas en el tiempo de los trabajadores de Higuera; el primero expone las gratificaciones de un primer trabajo en la industria de la construcción durante la juventud; el segundo narra la ilusión de un proyecto de vida en pareja fincado en el trabajo, mientras que el último es crítico respecto al sacrificio, las condiciones laborales, los salarios y el futuro que implica un trabajo precarizado, como se muestra:

-Ah, esa es la parte más chida. Porque ya te pagaban y lo primero que pensabas es, pues ya nos vamos a la casa. Bueno, la mayoría de los trabajos de la albañilería son de lunes a viernes. Yo voy a llegar a mi casa, voy a llegar a descansar en mi cama, porque toda la semana era dormir ya sea en el piso o en las maderas y pues era una putiza para tu cuerpo. Y ya decías, no, voy a ir a descansar, yo voy a ir a ver a mi mamá, voy a salir el fin de semana a cotorrear con mis compillas, salir a la calle, chelear. Entonces, es algo chido porque te desahoras un poquito de lo que es día con día. Entonces tienes ese, esa, aparte de que también traes lana, ¿no? Tienes esos dos días de descanso (Miguel, comunicación personal, febrero 2022).

-Pues, siento chido porque yo me siento con esa capacidad de poder mantenerla. Yo creo que es una parte en la que la mayoría de nosotros estamos acostumbrados a decir, no, pues ya me voy a juntar, ya voy a tener mi casa. Entonces ya es otra etapa que te dices, bueno, ya tengo que poner mis pies. Porque ahorita, conforme estamos solos, no, no me mato. Hay veces que dices, no, pues no traigo dinero, no tengo que mantener a nadie, prácticamente no tienes gastos más que los tuyos. Y pues ya dices esa etapa, pues ya me siento así como formal, no, de que ya no es lo mismo que cuando eras joven, vas a tener que estar con tu familia, disfrutarla. No sé, tal vez convivir con ellos todos los días, pasar rato con mi morrilla. Mi niño o sea el caso, no sé, salir a cotorrear, visitar lugares, no sé, se me hace muy chido eso de que ya es una familia muy aparte. Y pues si se pudiese, convivir con todos, con toda mi familia, con mis hermanos (Joaquín, comunicación personal, marzo 2022).

-Ay, ¿qué pienso? Yo pienso que es un trabajo bien pagado, está muy bien pagado, la verdad. ¿Sí crees que está bien pagado? Así completamente no, pero o sea, es justo el sueldo que te da y la verdad, sí es muy cansado, muy cansado, muy muy cansado. A la larga pues trae muchas consecuencias, porque es un trabajo del que cargas y eso a la larga te puede traer muchos problemas de salud. Y yo creo que con mucho carácter para poder saber trabajar y poder distribuir bien tu dinero para que te alcance. Yo creo que con lo que pagan sí es algo justo y sí te puede sustentar (Fernando, comunicación personal, febrero 2022).

A pesar de que el oficio de la albañilería ha permitido la reproducción de las familias de las comunidades de Higuera y que se ha convertido en el espacio de construcción de la masculinidad por excelencia en la región, no hay que olvidar que estos trabajadores corresponden a las clases sociales más bajas en la estructura social y que no cuentan con seguridad social. El desempeño laboral de estos hombres descansa en el cuerpo y las habilidades manuales que desarrollen, por lo que es en la fuerza física y la técnica donde descansa buena parte de su desempeño y autoridad. En otros trabajos de clases sociales superiores, el desempeño y las ganancias están más allá del esfuerzo y el desgaste físico.

Por esta razón, los trabajadores de la construcción ven con recelo a otros varones que no tienen resistencia y fuerza física, cuya actividad se relaciona más con sus estudios profesionales previos y el uso de las habilidades intelectuales adquiridas. La diferencia de ingresos y recursos simbólicos que poseen los varones de clases medias y altas, son también otro campo de tensión que habla de una dominación de clase y de un modelo de masculinidad hegemónica que los oprime. Porque además de la capacidad de obtener y acumular ingresos, la masculinidad hegemónica también muestra estilos de vida y consumo que tienen efectos sobre los varones de Higuera y sus familias.

De esta forma se pueden entender muchos de los esfuerzos que realizan los varones de la zona para obtener ingresos extras, trabajando incluso después de su jornada de trabajo o bien, emprendiendo la ruta migratoria a los EE.UU, donde de nuevo dependerán de su esfuerzo físico. Una de las principales desventajas que tiene estos varones, es precisamente la fortaleza inicial con la que construyen su proyecto de vida y masculinidad, ya que, con el paso del tiempo, es inevitable el desgaste del cuerpo y su capacidad, lo que los coloca en una permanente vulnerabilidad futura, acentuada por la falta de seguridad social.

Sobre la premisa que en los estudios de género de los hombres indica que la actividad laboral de los varones permite que descubran los elementos esenciales para responder a la pregunta ¿quién soy? o ¿qué tipo de hombre soy? está investigación podría demostrar afirmativamente que en las actividades de trabajador

y de proveedor los varones de Higuera encuentran las claves de su identidad. Al respecto Jiménez (2007) explica que la identidad masculina se construye a partir del ejercicio, así como de la calidad del desempeño que tengan el varón como trabajador, proveedor, sostén y protector de la familia, de los bienes y de los recursos del hogar. Más allá de otros indicadores culturales de la identidad de la región, por lo regular los varones siempre se reconocen y entablan interacciones entre ellos a partir del trabajo como punto de partida y centro de sus relaciones, tal como a continuación se relata:

Bueno, de cómo hemos sido, de cómo nos conocimos y en dónde estamos ahorita. O dependiendo también, a veces que empezamos con una conversación de lo que estamos así en el tiempo real, platicando de eso y ya después te acuerdas de esto, te acuerdas de esto, y en la chamba, o dependiendo cuando si hemos trabajado con ellos, o en este lugar, cuando es en la prepa y todo este pedo, y que tú te fuiste por esto, o que rezaste por esto. Simplemente platican del jale. Sí, del jale, del trabajo, cualquier cosa, no se ha pasado. Nunca he tenido conversaciones así, de que prácticamente no trabajan. Muchas veces... No sé por qué están en Toluca, amigos de que yo tengo, tienen chamba en Toluca, por ejemplo, entonces platicamos de cómo les va en Toluca, pero casi amigos, así que digas tú, desempleados, o de que no quieran trabajar, casi no, güey, no, no, no, casi no (Miguel, comunicación personal, febrero 2022)

El trabajo les proporciona a los varones definición, orden y dirección para la vida, así como identidad pública, es decir, que cuando se integran al mundo del trabajo, su tiempo y energía hacia otros ámbitos como la pareja, los hijos, los amigos y las actividades de esparcimiento, estará supeditada al ritmo que les asigna su empleo. Así, la migración temporal de varones hacia las zonas metropolitanas del país para desempeñarse en el trabajo en la construcción, determina por ejemplo su vida familiar y comunitaria que se realiza solamente los sábados y los domingos.

Además de la familia, en la mayoría de los casos el sistema religioso-ritual funciona como un mecanismo que impulsa el retorno más allá de los fines de semana con el objetivo de cumplir compromisos o cargos en estas celebraciones. Estos esfuerzos que los varones realizan para cumplir en los diversos ámbitos como el familiar, el laboral y el comunitario permite demostrar la identidad étnica, ya que los hombres constantemente están negociando entre los tiempos laborales de los

contextos urbanos y los requerimientos culturales que también validan su masculinidad, tal como se muestra en la siguiente narrativa:

Ya en el momento de que me iba al trabajar estaba como emocionado porque de igual forma como que ya tenía esa mentalidad de que, como de superarme poco a poquito. De que es como una oportunidad de que en la vida se te puede dar en cualquier instante, y pues [hay que] aprovecharlo porque de igual forma como que me sentía un poco triste porque como que dejas a tu familia, y pues ya estas como adaptado a tu familia. Aunque no es mucho tiempo, porque son como siete u ocho días, pero de todas formas como que, en el momento [se siente] un poco emocionado y un poco triste pero siempre con la decisión de irme. Es que siempre uno tiene compromisos aquí y con San Miguelito, uno tiene que cumplir y apoyar a la familia (Gilberto, comunicación personal, febrero 2022).

El espacio laboral se caracteriza como el territorio de competencia, jerárquico y estructurado, en donde la identidad social de los hombres se define por la posición que ocupa en las instituciones formales, aquí sus integrantes son definidos por las tareas que desempeñan y no por sus cualidades personales (Fuller, 2001). En el caso de los varones de Higueras, la competencia laboral masculina en los espacios laborales se articula a través de jerarquías que, aunque en ocasiones no se manifiestan abiertamente entre los trabajadores, funciona como un sistema de autoevaluación y posicionamiento. Los varones constantemente realizan comparaciones con sus compañeros de trabajo con base en la productividad, la resistencia física y el compromiso, y se posicionan en una escala de prestigio y autoridad. En el siguiente relato se da muestra de estas formas de reconocimiento al desempeño como mecanismo para autoevaluarse:

Personalmente, pues sí, yo sé hacer otras cosas que estos [se refiere a sus compañeros de trabajo] no saben hacer. Yo me siento así vergas, pero nunca lo he demostrado, nunca, nunca he sido de esas personas, así de yo sé hacer esto, ajá, así como mamón. Pero por dentro sí dices: la neta, yo a este [señala a su compañero] sí me lo llevo [se refiere a que es mejor]. Sí, entonces nunca, nunca, no, no, no ha sido mi forma de ser. Yo los veo y digo: chales, yo sé que puedo hacer más cosas que este cabrón, y, pues sí (Luis Manuel, comunicación personal, febrero 2022)

En este territorio de competencia es importante señalar que los varones no ocultan el reconocimiento hacia sus compañeros de trabajo, muchos de ellos expresan abiertamente admiración hacia las hazañas laborales que consideran complejas y difíciles de realizar. Estas prácticas de valoración no implican la renuncia a la competencia, es una condición que los motiva a realizar un esfuerzo

individual con el fin de conseguir un mejor lugar en la jerarquía laboral, como puede observarse en la siguiente narrativa:

Como en general, que tú ves a un güey y dices: ah no mames, ese güey sí es bien cabrón. Y yo lo que así considero cuando, bueno, ahorita que yo estoy en mi chamba, a lo que me dedico, este, así que dices: estos güeyes saben todo. Güey, entonces yo me siento, así como un principiante dentro de esa área, porque estos güeyes son, o sea, digo, saben, saben un chingo del área y de cualquier cosa, güey. Y yo me siento que, me considero que todos esos güeyes saben, son muy inteligentes, la verdad. Y yo no me cierro a esa parte de decir: no pues estoy muy güey. Pero, sino que yo estoy ahí y digo: quiero aprender, quiero aprender. Y pues sí, a todos los considero muy, muy, muy inteligentes, la verdad, todos saben, tan solo de verga (Joaquín, comunicación personal, marzo 2022).

La competencia, la jerarquía y el desempeño, en la mayoría de las sociedades, se han consolidado como requerimientos que los varones deben de cumplir, y cuya recompensa se encuentra en “el privilegio del poder y el predominio en la esfera pública” (Jiménez, 2007, p.103). Cumplir con las exigencias de la masculinidad hegemónica es entonces, una forma de acumular capital simbólico y material que, por lo tanto, trasciende la dimensión de la identidad personal porque se vincula directamente con la acumulación de valor social y recursos materiales (Fuller, 2001). Los varones indígenas son conscientes de su posición en la escala socioeconómica y las limitaciones que conlleva.

Así, reconocen las capacidades y recursos económicos de otros varones con los que conviven, como los ingenieros y los arquitectos, pero evitan compararse con ellos, excepto cuando se trata del desempeño en las áreas comunes que implican el cuerpo y sus habilidades. Privilegian siempre la competencia entre sus pares de clase principalmente en el desempeño laboral y sus jerarquías buscando el reconocimiento intersubjetivo. Colocarse en la cúspide de estas jerarquías es considerado como el fruto del esfuerzo, el compromiso y la responsabilidad por lo tanto susceptible de admiración, mientras que la adquisición de bienes materiales es deslegitimada por considerarse producto de condiciones económicas heredadas que no implican el despliegue de estos valores intrínsecos al trabajo, tal como se evidencia en el siguiente testimonio:

Entonces, lo que tú admiras en tus compañeros de chamba es como el conocimiento, más que el varo. O sea, ves al patrón que llega así en un pinche trocón [camioneta

grande] bien vergas. Y dices: ah está chida su troca [camioneta] pero no lo admiras (Alberto, comunicación personal, marzo 2022).

La masculinidad hegemónica ha institucionalizado el binomio trabajo-proveeduría como el componente central de la masculinidad y ha instituido estos mandatos como esencia de los patrones de género, a tal grado que son considerados tanto por hombres como por mujeres, como categorías verdaderas y naturales. Así, aquellos varones que se encuentran en el estatus de desempleo y permanecen en el hogar tienen dificultades para cumplir con el mandato principal de la masculinidad, por lo tanto, se encuentran impedidos para “obtener una cuota de poder y lograr en alto nivel en la jerarquía del estatus social” (Mac an Ghail y Haywood, 2003).

Así, la masculinidad hegemónica ha establecido que el varón tiene la obligación de ser la cabeza del hogar, porque “Él tiene socialmente asignada la función de financiar las necesidades de las personas que forman parte de su familia, a las cuales considera como su patrimonio” (Jiménez, 2007, p.103). En ese sentido, a manera de cierre de este apartado, se realizó un ejercicio realizado con varones de la microrregión durante el trabajo de campo etnográfico, donde fue posible escuchar en muchas conversaciones la importancia del trabajo y la proveeduría, así como la distinción entre el espacio doméstico y el público en las actividades correspondientes a cada género. El ejercicio consistió en preguntar a uno de los entrevistados qué pasaría si cambiaran las actividades y espacios de reproducción familiar con su pareja, invitándolo a qué reflexionara si estaría dispuesto a dedicarse a las labores domésticas y de cuidados. A continuación, se muestran algunas de las reflexiones que tuvo al respecto:

Tal vez sí estoy en la casa siempre, en un cierto punto me mandaría a la verga [mi esposa] y va a decir: no mames ya güey, trabaja. Bueno, yo siento eso, pero no sé,. Porque siento que [ella] está como acostumbrada a verme todo el tiempo así trabajando. Chambeando. Chambeando, no quedándome en la casa (Don Luis, comunicación personal, febrero 2022).

¿Sí? Sí lo haría, Pero si fuera por un tiempo, bueno, yo lo tomaría así, por tiempo, de que pues sí, sí me quedo un rato, y pues sea en lo que, bueno, en lo que arreglamos bien el pedo, lo que crece el morro, no sé, cualquier cosa. Decirle, no, pues este, en ese tiempo, pues sí me quedo, pero ya, más adelante no (Luis Manuel, comunicación personal, febrero 2022).

No sé, güey, yo creo que tal vez se burlarían de mí. Así como son, yo creo que sí, sí me echarían así como de carrilla, ¿no? Mames, güey, te está manteniendo tu vieja (Joaquín, comunicación personal, marzo 2022).

Yo creo que sí siente mal [de que provea la esposa] porque bueno, yo siento que ya estamos acostumbrados a ese pedo de que, pues, todo el tiempo el hombre es el que se la rifa, ¿no? Yo creo, yo siento que eso sería, ni modo que pinche mandil. Diría un güey: no, es este prefirió hacer eso a que se fuera a trabajar o así, o por pinche huevón güey. Yo siento que pensarían eso de: te pasas de lanza güey, prefieres mandar a tu vieja a trabajar y preferiste quedarte aquí [en la casa] güey, a no hacer nada y que tu señora trabaje (Fernando, comunicación personal, febrero 2022).

En los testimonios anteriores se puede claramente observar lo que ya se ha descrito con anterioridad, que el modelo normativo de género establece espacios, actividades y subjetividades para hombres y mujeres, tal como sucede entre los habitantes de la microrregión de Higuera, donde tanto varones como mujeres han normalizado estos ordenamientos dificultando el camino hacia transformaciones radicales, pues las esposas tampoco concederían que los varones dejaran de ir a trabajar y cumplir con su función de proveeduría.

No obstante, se puede entrever el reconocimiento del peso que conllevan las labores de crianza y reproducción de las unidades domésticas que recae sobre las mujeres y la posibilidad de una mayor participación de los varones en estas actividades como ya sucede en muchos hogares. Tal como señala Fuller (1997) y Olavarria (2007) los varones que se queden en casa en el espacio doméstico son criticados y desvalorizados, disminuyendo su masculinidad al adquirir los mote de *mandil*, *mantenido* y *huevo* características censuradas en la comunidad que llevarían a un proceso de degradación de una parte de la identidad de un varón.

7.3.- Masculinidad y desempleo.

Hasta el momento se han analizado algunas de las principales características y manifestaciones del trabajo remunerado como elemento constitutivo de la masculinidad en los varones indígenas, así como el impacto que genera en la construcción de la identidad individual y comunitaria de estos hombres. Sin embargo, es evidente que en la actualidad el cumplimiento de este mandato masculino no depende exclusivamente de las capacidades, conocimientos y estrategias que los varones despliegan para ejercer su papel de trabajador-

proveedor, sino que está determinado por condiciones económicas, políticas y sociales estructurales que tienen como resultado la precarización laboral, la disminución del trabajo o el desempleo, factores que ponen en riesgo las significaciones de su masculinidad.

En este sentido, Capella (2007) explica lo paradójico que resulta privilegiar “la ética del trabajo” como el pilar de la vida individual y social de los varones, así como delegarles el compromiso y la responsabilidad de ser los únicos que deben de garantizar la reproducción social, cuando es indiscutible que son los propios sistemas “económico y sociocultural, las estructuras de poder, los intereses de algunos colectivos y de algunos individuos e incluso el mismo mercado laboral, los que excluyen a un creciente número de sujetos de las posibilidades y medios para trabajar” (2007, p.153).

Aunque los varones entrevistados reconocen las condiciones estructurales que los colocan en subalternidad para incorporarse al mercado de trabajo, como la precarización del trabajo y la informalidad, señalaron que la acumulación de experiencia laboral puede ser un recurso clave para enfrentar estas difíciles condiciones. La experiencia en el oficio de la albañilería a través de años de aprendizaje le ha permitido desarrollar estrategias para sortear las inestabilidades del mercado laboral cumpliendo con las exigencias del modelo de masculinidad local, como la proveeduría y la participación en algunos de los cargos del sistema religioso ritual, tal como se relata a continuación:

Pues sí, sí lo veo complicado, porque es muy difícil, este, considerar, bueno, pensar que saliendo vas a tener un trabajo así chido, chido, chido, que te paguen chido pos no. [...] Entonces, yo considero de que tienes que hacer primero el proceso de tomar experiencia y yo no estoy cerrado a eso, no, porque la experiencia te va a abrir un chingo de puertas. Y pues sí, sí lo veo difícil, porque muchas veces pensamos de que ya, luego en corto te va a tocar algo así chido y no, porque tienes que pasar por un proceso (Misael, comunicación personal, febrero 2022)

Bueno, siempre y cuando también le pongas ese empeño, o de que en el transcurso del trabajo pues hayas hecho unas relaciones chidas. Pues también te puedes topar con un trabajo que digas: bueno, este es justo y pagan más porque, pues, ya tengo conectes. Pero sí considero de que sí es un poco difícil acomodarte en un buen lugar. O sea, va a haber muchos trabajos, va a ser complicado al principio, pero a la larga sí, sí puedes salir adelante, sí, yo considero que sí (Fernando, comunicación personal, febrero 2022).

Así mismo, las redes de solidaridad y reciprocidad entre varones de la microrregión de Higueras han sido otros de los recursos de gran importancia para acceder a empleo con mejores condiciones laborales. Estas redes no sólo facilitan el acceso a nuevos empleos, sino que también permiten disminuir la presión de cumplir con los principales mandatos de la masculinidad local vinculados al trabajo como el ejercicio de la proveeduría. Las redes entre varones son el principal recurso que les ha permitido sobrevivir a la precariedad y la informalidad laboral, tal como se señala en los siguientes testimonios:

Una red chida güey, para jalarte al trabajo y de todo eso. Sí güey, porque sí ha habido, por ejemplo, siempre en cuestiones de obra, un chingo de gente se apoya con el jale [empleo]. Y lo he visto entre mi carnal, bueno mi hermano, porque hay veces que dicen: no güey, no tengo trabajo échame la mano consígueme. Y luego luego dice: Sí güey, oye güey qué crees que ya te encontré jale, y otro güey de acá al lado [se refiere a comunidades vecinas] también dice que sí tiene jale, por si te quieres venir (Luis Manuel, comunicación personal, febrero 2022)

Por ejemplo, también existe una red, la verdad, porque me ha pasado porque mi tío, por ejemplo, él conoce personas de otras comunidades, le dice: oye, necesito que te vengas a chambear, ¿Tienes chance? Bueno, sí. ¿Cuántos tienes? No, pues que tengo un primo, que tengo un tío. Y entonces ya se empiezan a jalar un chingo. Entonces, por ejemplo, hay otra parte que dice: una cuadrilla de carpinteros donde este trae jale en este pedo, no pues que yo sé chambear de eso, no pues dile que se venga. Entonces ya invita a otro de otra comunidad, a otro que según había trabajado con ese, que en un cierto tiempo estuvo con ese. Y entonces se empiezan a jalar y entonces se van todos juntos y entonces se empieza como esa parte de que ya no hay señores [hombres] ahí en la comunidad, sino que todos se vienen a trabajar (Alberto, comunicación personal, marzo 2022)

Continuando con las ideas de Capella (2007) sobre las consecuencias que los fenómenos políticos y económicos estructurales tienen en los ordenamientos de la masculinidad hegemónica, hay que señalar su creciente debilitamiento que se manifiesta en la presencia de malestares y cuestionamientos de sus mandatos. Esta crítica a los mandatos provoca en algunos grupos sociales la reconfiguración o redefinición del significado de masculinidad. Este escenario de transformación estructural se ha presentado en la microrregión de Higueras, lo que ha implicado un avance significativo en la flexibilización de las funciones establecidas por la división sexual del trabajo que, como se demostró en el capítulo anterior, constituye el elemento principal del esquema normativo de género local.

Otro de los efectos, especialmente en hogares con jefaturas de hombres en condiciones de precariedad laboral y económica, ha motivado la integración de las mujeres al campo del trabajo remunerado, es decir, al ejercicio de la proveeduría, lo que produce diversas formas de organización familiar y social, que han exigido a sus integrantes adaptarse a nuevos retos para satisfacer los requerimientos de la producción y la reproducción.

Al respecto, Olavarría (2017) señala que ahora “los varones se debaten entre los mandatos de la paternidad hegemónica y las demandas de mayor autonomía de sus mujeres y de mejor calidad de vida para su familia” (p. 81), y aclara que lo que verdaderamente está en juego en esta relación, son los recursos de poder al interior de la familia. Por eso, una de las principales maniobras que utilizan los varones para mantener su cuota de poder, al menos de manera simbólica, es la desvalorización del trabajo de las mujeres al calificar su aporte económico para la reproducción familiar como complementario. Algunos hombres se sienten inseguros de la participación que ellas desarrollan en el campo laboral y las actividades de proveeduría e interpretan esta intervención como una afrenta que suscita la competencia entre géneros (Olavarría, 2017).

Considerando lo anterior, se observa que existe una relación distinta entre los géneros y el trabajo remunerado. Hay extensa literatura que demuestra el impacto de la integración de la mujer al mundo del trabajo y sus consecuentes transformaciones en la vida individual y social, sin embargo, Fuller (2001) es contundente al señalar que “el trabajo no se asocia con la identidad de género femenina” (p. 308) y en relación al caso de los varones, existe un vínculo muy estrecho entre el trabajo y la masculinidad, ya que “no tener un empleo o no producir cuestiona frontalmente la hombría (no la virilidad) de un varón” (p.308).

Si el trabajo instituye en los varones las cualidades de la masculinidad, el desempleo, por lo tanto, significa encontrarse al límite poniendo en juego su calidad de hombre, tal como ya se ha señalado, debido a que han perdido el dispositivo más importante para demostrar que son dignos, autónomos, honorables y que están cumpliendo con su parte del contrato social. Los varones sin trabajo se perciben

como vulnerables para conservar su masculinidad y la hombría que les ha costado tanto construir, porque sienten que ya no pertenecen al espacio público, “los hombres son manchados, no están “limpios”, algo los ensució (...) les desestructura la vida, les confina a permanecer en la casa, espacio asignado a la mujer (...) no sólo pierden la actividad que les genera ingresos, sino que también pierden el respeto de su familia” (Olavarría, 2017, p.78). El desempleo, implica entonces que experimenten “estar vacíos, no ser nadie, no cumplir con obligaciones frente a la familia y, sobre todo, perder su lugar en el campo masculino (...) su fuente de subsistencia y su prestigio social (honorabilidad)” (Fuller, 2001, p.309).

En este sentido, el desempleo y/o la crisis laboral provocan o exaltan diversas manifestaciones psicosociales, por ejemplo, el sentimiento de celos que experimentan con regularidad los hombres hacia sus parejas que trabajan y que pone en riesgo la posesión que consideran tienen sobre ellas y su familia. Los conflictos al interior del hogar o la violencia doméstica producto de los celos que ejercen hombres sin trabajo hacia sus parejas que realizan actividades de proveeduría, tienen como fuente la percepción de una masculinidad vulnerada porque ellos se “imaginan compitiendo con los rivales que sí trabajan, rivales que, desde su entendimiento mediado por la masculinidad hegemónica, son “más hombres que ellos” (...) como “verdaderos hombres”, ellos deberían estar en la posición de poder proveer a sus familias” (Capella, 2007 p. 173).

En este sentido, los varones interpretan el desempleo y las crisis laborales como la pérdida del eje que define la vida de varón adulto, según ellos, están imposibilitados para acceder a los símbolos de estatus masculino, se encuentran impedidos para exigir el reconocimiento social de otros hombres y se perciben como incapaces para ejercer su posición de poder frente a las mujeres, así como marginados del mundo del trabajo; es decir, aislados del “espacio masculino por excelencia porque es donde los varones se reúnen, tienen la ocasión de estar juntos y donde renuevan su sentido de identidad como tales” (Fuller, 2001, p.312).

Para atender esta problemática, los hombres recurren a la elaboración de extensos discursos justificantes para explicar a los otros, principalmente de su grupo

de pares, las razones por la cuales no han conseguido el cumplimiento total o parcial de este requerimiento masculino, con el fin de disminuir el señalamiento y el rechazo de la sociedad (Olavarría, 2017). Más allá de los discursos, también recurren al ejercicio de otras tácticas para reivindicarse con las obligaciones de la masculinidad hegemónica y sus dividendos de poder, tales como violencia, abuso en el consumo de alcohol o drogas y trato despectivo hacia las mujeres, que son algunas acciones que se observan como muestras de hombría vulnerada (Capella, 2007).

Si apuntamos a que el desempleo es una de las principales problemáticas que han estado enfrentando las sociedades rurales y los pueblos indígenas, es una dimensión que debe ser sin duda analizada para el estudio de las masculinidades. En este sentido, hay que enfocar el estudio de las consecuencias que tienen las crisis laborales en los varones que las enfrentan, y cómo ellos ejercen violencia, niegan, justifican, negocian, interpelan, integran, explican o se adecuan a este mandato de la masculinidad hegemónica, reconstruyendo y resignificando otras masculinidades.

Además de los escenarios de crisis, precariedad laboral y desempleo, hay que tomar en cuenta que en las últimas décadas se ha incrementado la inserción de las mujeres en el campo laboral, donde paulatinamente van ocupando espacios laborales que durante muchos años fueron exclusivos para los hombres. Estas transformaciones en los mercados de trabajo, reconfiguran también las masculinidades hegemónicas y dominantes, por lo tanto, la forma en que los hombres re-construyen y re-significan su masculinidad, promueve modificaciones en el papel de trabajador/proveedor, así como en las formas del ejercicio del poder de los varones hacia las mujeres y en su relación con otros hombres. Al respecto, vale la pena citar la reflexión de un varón que observa los cambios que se están dando en las últimas décadas en la región de Higueras

Y es que te vas a trabajar y eso puede ocurrir en cualquier momento. Y es que aquí ha habido muchos casos. Y yo creo que si las mujercitas están preparadas de que digan: no pos voy a trabajar en lo que se compone mi esposo, pues a sacar adelante a la familia. Yo creo que eso es bueno. Y yo creo que muchos hombres piensan así porque nos da miedo la crítica, de que es lo que pueda decir la gente de nosotros. Pues mira ya se va a trabajar, es que no la mantienen bien. Pero creo que eso poco

a poco ha ido cambiando acá. Y es que apenas se ven caso acá en las parejas de que los dos trabajan para construir, de que ella se va a la fábrica y él a la obra, y los dos aportan para construir, así ya le van avanzando, yo creo que así es la forma de lograr aquí tu casita. Es que la cosa es platicar y ponerse de acuerdo, para ver cómo sacar adelante la familia o como tener algo (Don Beto, comunicación personal, marzo 2022).

En el comentario anterior se puede observar una reflexión que posibilita aproximarse a algunos cambios significativos que progresivamente se están produciendo en los ordenamientos de género, principalmente en el componente relacionado con la división sexual del trabajo, elemento principal en el sistema normativo de género de la población *ñöhño*. En la reflexión del Señor Beto se puede leer una perspectiva abierta y flexible en donde las mujeres, más allá de ser las responsables de la reproducción doméstica, la crianza y los cuidados familiares, pueden integrarse al ámbito productivo, incluso en responsabilidades que era de exclusividad masculina como la construcción y el mejoramiento de la casa en especial en contextos de crisis y limitaciones económica.

El aumento en la escolaridad, así como la incorporación al mundo laboral por parte de las mujeres indígenas están motivado cambios significativos en los esquemas normativos de género y por lo tanto en el modelo de masculinidad local. En esta coyuntura, los varones, al verse obligados a compartir las responsabilidades de la satisfacción de la economía familia, es decir, el papel de la proveeduría, han tenido que ceder también los privilegios de la autoridad familiar, por lo tanto, el ejercicio del poder y la dominación que habían ejercido.

Capítulo VIII: Reflexiones finales

Esta investigación buscó analizar el proceso de construcción, significación y práctica de las masculinidades con varones indígenas de la microrregión de Higuera en el interior de instituciones sociales como la familia y el trabajo con el fin de explicar continuidades, adaptaciones y transformaciones en el modelo de masculinidad dominante local.

Para conseguir este objetivo general, se consideró en un primer momento identificar los principales elementos socioculturales que sustentan el modelo de masculinidad dominante local en la microrregión de Higuera, enfatizando en las prácticas y significados asociados a las instituciones de la familia y el trabajo.

La división sexual del trabajo es uno de los principales elementos de la cultura otomí que continúan estructurando el sistema normativo de género en la microrregión de Higuera. Como se evidenció en el capítulo VI, este dispositivo cultural asigna de manera diferenciada responsabilidades en función del género, en el cual las mujeres tienen la obligación de atender las tareas de reproducción doméstica, mientras que los hombres el compromiso de la producción familiar.

Tal como se demostró anteriormente, la transmisión de esta división se inicia en la socialización primaria, en donde los infantes otomíes internalizan mediante prácticas cotidianas y narrativas culturales los roles asignados a su género. Los niños construyen su identidad masculina reconociendo el mandato del trabajo, la proveeduría y el esfuerzo físico, mientras que las niñas incorporan su compromiso con el espacio doméstico, los cuidados familiares y la preparación de alimentos como símbolo de su feminidad. Este proceso orienta las trayectorias de vida en los sujetos ya que brinda expectativas morales en función de los deberes, los espacios y las responsabilidades que tendrán que desempeñar a lo largo de su vida.

Esta forma de organización social funciona como dispositivo normativo que determina en las comunidades otomíes imágenes y representaciones sociales de lo que implica ser un "buen hombre" y una "buena mujer", regulando así las experiencias y las subjetividades a través de sanciones sociales. El análisis

documental y el abordaje metodológico de tipo generacional, permitieron demostrar que estos ordenamientos anteriormente eran más rígidos ya que imponían la integración de las mujeres en los hogares patrilocales de sus esposos para realizar actividades reproductivas, impidiendo el desarrollo de las mujeres en ámbitos distintos al doméstico como la educación escolar, las organizaciones sociales o políticas, el empleo u otros.

En contraste, las generaciones de jóvenes han promovido reconfiguraciones en las normas de género locales aprovechando coyunturas estructurales que articulan las formas tradicionales con esquemas modernidad de la sociedad nacional. Este fenómeno funciona como un mecanismo que les ha permitido negociar mayores condiciones de autonomía y adaptar algunos de los componentes en la división sexual del trabajo.

En esta investigación se identificó la ampliación de la educación escolar en la microrregión como uno de los principales factores que ha permitido el cuestionamiento de los ordenamientos del sistema de género local, entre ellos la división sexual del trabajo, que históricamente ha colocado a las mujeres indígenas como las únicas responsables del cuidado del hogar impidiendo su participación en otros ámbitos. La expansión de la cobertura escolar, especialmente la educación media superior y universitaria, ha promovido la profesionalización de las mujeres indígenas desplegando nuevas expectativas de vida. El aumento de las trayectorias educativas de las mujeres y el desarrollo de expectativas de vida más allá de la reproducción doméstica, ha provocado que retrasen la edad en que deciden formar una familia. La educación en la microrregión también ha difundido como parte de sus contenidos formativos la prevención de la violencia a través de temas de equidad de género, así como la información sobre salud sexual y reproductiva.

En el caso de los varones, la ampliación de la educación y los contenidos de género, familia y sexualidad que se revisan, también han promovido visiones críticas frente a los modelos normativos de género locales. Sin embargo, es de notar que, aunque el número de hombres que completan una trayectoria educativa profesional es menor en comparación con el de las mujeres, la educación escolar en el

municipio ha motivado importantes adaptaciones en los ordenamientos de la división sexual del trabajo, así como un escenario de mayor planeación de la concepción de los hijos y negociación al interior de las nuevas familias.

La incorporación de las jóvenes mujeres al mercado laboral en sus comunidades como fuera de ellas, es otro factor que ha generado una serie de cambios y adaptaciones en los ordenamientos de género. El trabajo femenino remunerado ha permitido a las mujeres indígenas conseguir autonomía económica, lo que implica una mayor incidencia en la toma de decisiones al interior de su unidad doméstica, así como su integración al ámbito de la proveeduría familiar, actividad que históricamente fue exclusiva de los hombres.

En este sentido, la inserción femenina al mundo del trabajo es otro de los principales componentes en el proceso de adaptación de los ordenamientos de la división sexual del trabajo ya que, al incidir en esta forma de organización familiar tradicional, ha promovido la participación de algunos varones en el ámbito doméstico a través del ejercicio de tareas relacionadas con el cuidado de los hijos y el mantenimiento del hogar, reconfigurando así el espacio doméstico tradicionalmente feminizado.

Sin embargo, aunque existe colaboración masculina en la unidad familiar, esta no es generalizada, todavía hay casos en donde las mujeres asumen una doble jornada de trabajo, combinando las actividades de su espacio laboral con sus “obligaciones” domésticas. Aunque los hombres jóvenes reconocen la contribución económica de sus parejas en la economía familiar, los varones adultos son quienes con regularidad temen perder el control y la autoridad en el hogar. Esta pérdida de poder se manifiesta principalmente, en el intento de controlar los tiempos de traslado casa-trabajo y viceversa, así como en el cuestionamiento constante de las interacciones que sus esposas mantienen con otros hombres y mujeres en el trabajo.

La migración laboral hacia los EEUU es otro de los principales factores que han motivado adaptaciones en la división sexual del trabajo. La ausencia de los

varones en las unidades domésticas ha permitido la reconfiguración de la jefatura y la autoridad familiar. La distancia de los varones migrantes con su comunidad, ha posibilitado que sus esposas se integren a comités u otras organizaciones comunitarias que les permiten adentrarse en la vida pública de la microrregión de Higueiras.

Sin embargo, estas adaptaciones, no implican una desarticulación del orden patriarcal, sino una flexibilización de ciertas normativas de la división sexual del trabajo. Por lo tanto, esta forma de organización familiar aún constituye el eje fundamental en el modelo de masculinidad local. En análisis de este esquema normativo implicó ir más allá de la responsabilidad masculina relacionada con garantizar el sustento económico de la unidad doméstica. Como se demostró en el capítulo VII, trabajar y proveer son los principales mandatos de la masculinidad local, dotan se sentido el esfuerzo físico, el sacrificio personal y el estatus obtenido al interior del espacio laboral.

Estas adaptaciones permiten demostrar que la masculinidad indígena no es estática, sino que está en un constante proceso de adaptación entre la tradición y las diversas manifestaciones de las condiciones estructurales. Se considera que la familia, el trabajo y el sistema religioso ritual siguen siendo las principales instituciones que amortiguan las transformaciones contundentes en el sistema normativo de género y por lo tanto en el modelo de masculinidad local. Sin embargo, es importante señalar que son las mujeres quienes más cuestionan estos órdenes de género, obviamente porque son ellas quienes se encuentran en una posición de desventaja y opresión en esta jerarquía patriarcal.

La estructura patrilocal y patrilineal es otro de los elementos socioculturales que sostienen los ordenamientos de género y el modelo de masculinidad local. Este componente de la cultura otomí opera como mecanismo que garantiza la herencia de tierras o territorios en el solar paterno a los varones, estableciendo materialmente su autoridad como jefes de familia. Aunque existen casos en los que esta norma se incumple, por ejemplo, cuando el esposo reside en el espacio familiar de la esposa,

la patrilocalidad persiste como dispositivo de control masculino sobre los recursos y las decisiones al interior de la unidad doméstica.

Estas dinámicas familiares, impactan significativamente la autonomía de las mujeres indígenas ya que, al residir en el territorio familiar del esposo, ellas enfrentan una vigilancia constante por parte de sus familiares políticos, quienes supervisan su desempeño en las responsabilidades del hogar y el cuidado de los hijos. Esta situación se agrava cuando los hombres migran temporalmente a las zonas metropolitanas del país o los EE.UU para trabajar, dejando a las mujeres en un entorno en el cual su autonomía se ve restringida por normas socioculturales que priorizan la autoridad masculina en la estructura familiar.

Esta relación entre el control material y legitimación sociocultural de la autoridad masculina no se limita al ámbito doméstico, esta se extiende a estructuras comunitarias y simbólicas como la religiosidad. Mientras la patrilocalidad asegura la transmisión de recursos materiales y la autoridad del varón en la toma de decisiones familiares, el sistema religioso-ritual es otro de los principales mecanismos que valida y visibiliza públicamente el estatus masculino. Esta articulación refuerza la posición jerárquica de los hombres al interior de su linaje. Es importante señalar que, incluso en contextos de migración masculina, en donde la ausencia del varón podría cuestionar su autoridad familiar, la expectativa de retorno para cumplir obligaciones rituales actúa como recurso para la continuidad patriarcal.

Por lo anterior, el sistema religioso ritual se interpreta como otro de los principales elementos socioculturales que sustentan el modelo de masculinidad local, ya que es una de las instituciones sociales que interviene en la configuración de las masculinidades indígenas *ñöhhño*. La participación en organizaciones cívico-religiosas les otorga a los varones prestigio y autoridad comunitaria el cual les permite ejercer poder simbólico a través de la demostración pública de valores asociados a la responsabilidad y el esfuerzo para conseguir recursos económicos, así como el compromiso con las redes de reciprocidad familiares y comunitarias, que se manifiestan en la capacidad para movilizar estos recursos en el cumplimiento de las obligaciones rituales.

Esta organización por cargos funciona como un mecanismo de estratificación social entre los varones indígenas, ya que los posiciona en una estructura jerárquica masculina. El sistema religioso ritual en el marco de la masculinidad local, se explica como uno de los espacios de validación de la masculinidad indígena más importantes, en donde cumplir exitosamente con las obligaciones rituales legitima la posición social del individuo y su autoridad dentro de la estructura patriarcal.

Como ha sido señalado previamente, la participación de los varones indígenas en estas celebraciones no solo demanda recursos económicos, sino que depende principalmente de las redes familiares y comunitarias. En este sentido, el compadrazgo es otro de los mecanismos más importantes que permiten la consolidación de capital social entre los otomíes. En la microrregión de Higuera con regularidad se recurre a este parentesco ritual como estrategia social para cumplir con compromisos comunitarios, ya que se establecen alianzas entre familias con base en obligaciones recíprocas que refuerza el tejido comunitario.

Es así que instituciones como el compadrazgo y las familias extensas funcionan como redes de reciprocidad que ayudan crisis económicas, familiares, laborales, entre otras. Como se evidenció en el capítulo VI, la unión o el matrimonio son requerimientos clave que permiten a los varones acceder a este tipo de parentesco ritual, reforzando así las obligaciones de proveedor y autoridad familiar, componentes fundamentales del modelo de masculinidad local. En este sentido, se puede decir que en estas relaciones de parentesco se articulan expectativas de masculinidad con la posibilidad de acceder redes de apoyo.

Dentro del sistema religioso-ritual, el culto a los antepasados en las capillas oratorio es otro de los elementos socioculturales otomíes que intervienen en el modelo de masculinidad local ya que refuerzan la importancia del orden patriarcal en la cultura *ñöhño*. El carácter patrilineal de su construcción histórica y su continuidad son un indicativo de la estructura familiar y de la autoridad masculina. En este sentido, se puede decir que el sistema religioso ritual funciona como estructura que refuerza simbólicamente la relación entre la masculinidad y la

continuidad de la religiosidad, promoviendo así el control de los hombres desde el ámbito doméstico hasta el comunitario.

La institucionalización del oficio de la albañilería como el trabajo masculino, es otro de los elementos socioculturales fundamentales del modelo de masculinidad local, que se comenzó a desarrollar probablemente a partir del siglo XIX, hasta formar parte de la cultura de esta región. Como se demostró en el capítulo VII, este tipo de trabajo es el núcleo central de la masculinidad, ya que en el proceso de socialización primaria se internalizan la resistencia física, la disciplina y el sacrificio como requisitos para el éxito laboral, el cual valida la hombría y dota a los varones de estatus. En este sentido, aprender este oficio trasciende la dimensión productiva, ya que, como componente central de la masculinidad, constituye jerarquías masculinas, en donde la identidad de los hombres se construye y se significa a partir del desempeño en el trabajo.

Por lo anterior, el modelo de masculinidad local se sustenta en la articulación de estos elementos socioculturales, los cuales permiten la validación de los hombres como trabajadores, proveedores, responsables de la familia y protectores del sistema religioso. En esta investigación se hace evidente que el trabajo y la proveeduría son los ejes estructurantes del modelo del modelo de masculinidad local, ya que articulan las principales instituciones en las que los varones indígenas construyen, significar y ejercen su masculinidad.

Como se ha evidenciado en los capítulos anteriores, las transformaciones en las actividades productivas en la microrregión de Higuera, particularmente la transición de la economía agrícola y el comercio trashumante al trabajo asalariado principalmente en el ámbito del trabajo en la industria de la construcción, ha reconfigurado algunas de las principales formas en las que los varones indígenas validan masculinidad.

La enseñanza del oficio incluida en el proceso de socialización primaria de los varones permite la valoración simbólica del trabajo, de la proveeduría y del oficio de la albañilería como núcleo central de la masculinidad *ñöhño*. Los familiares

masculinos, como padres, abuelos y tíos son los principales agentes de transmisión de conocimientos y habilidades y valores sobre estos componentes fundamentales de la masculinidad. Este proceso formativo establece una relación profunda entre el esfuerzo laboral y el acceso a la condición de masculinidad.

La institucionalización de la albañilería como el trabajo masculino, surge como un componente fundamental que les permite a los varones indígenas reconocerse, valorarse, experimentar y colocarse en una jerarquía masculina frente a otros hombres. En este sentido, el oficio de la albañilería se constituye como el escenario en donde los varones pueden exhibir conocimientos, competencias técnicas, destrezas físicas, actitudes y valores asociados a su masculinidad, los cuáles han sido transmitidos desde la infancia.

El mundo del trabajo se configura como el territorio de competencia que pone a prueba la calidad de su masculinidad a partir del estatus que ocupan en una estructura material y simbólica. A través de la demostración de atributos como la fuerza, la valentía, la técnica aplicada, la responsabilidad y el sacrificio, los varones acceden a la evaluación colectiva por parte de sus compañeros de trabajo, que constantemente ratifican su masculinidad, este mecanismo de estatus trasciende el espacio laboral y otorga reconocimiento en ámbito familiar, así como en el comunitario. En este sentido, las hazañas en el trabajo se configuran en marcadores identitarios masculinos que refuerzan este modelo de masculinidad local.

El reconocimiento y la valoración del desempeño laboral en la microrregión de Higueras se vincula principalmente con el esfuerzo físico que se necesita en la albañilería y/o en la industria de la construcción. Estas formas de reconocimiento masculino motivan el despliegue de estrategias entre quienes no ejercen trabajos que demandan pruebas corporales como las profesiones relacionadas con la docencia y/o trabajos administrativos, las cuales rara vez se difunden con igual repercusión simbólica, por lo que se puede decir que ocupan un lugar secundario en esta estructura de prestigio masculino.

Sin embargo, aunque estos varones disponen de seguridad social y recursos económicos suficientes para contratar servicios de albañilería, deciden construir su vivienda, apoyar a familiares con labores de construcción o emplearse en la albañilería en sus tiempos libres. Estas actividades pueden entenderse como recursos que los varones despliegan para demostrar y reafirmar a otros hombres el dominio de saberes, destrezas y valores asociados al oficio masculino. La práctica de la albañilería desarrollada en los espacios domésticos o comunitarios funcionan como mecanismos de legitimación que evita la posible desvalorización de su identidad masculina. En este sentido, la reproducción del oficio de la albañilería es uno de los principales componentes del modelo de masculinidad local, ya que permite a los varones mostrar la fuerza, el sacrificio y la resistencia física, elementos que le permitirán conseguir reputación y autoridad masculina.

Por lo anterior, la construcción de la vivienda surge como otro de los elementos fundamentales del modelo de masculinidad local. Este requerimiento masculino más allá de construir un espacio físico para establecer un hogar, permite a los varones demostrar la capacidad para constituir un núcleo familiar en donde podrá desarrollarse como proveedor y autoridad. Así, se podría decir que la construcción de la vivienda dota a los varones de virilidad, ya que demuestra la capacidad para la reproducción familiar y social. Así, la vivienda puede interpretarse como el monumento a la masculinidad lograda, es la prueba pública de que se han conseguido exitosamente el trabajo, la proveeduría y el oficio de la albañilería.

La paternidad es otro de los componentes del modelo de masculinidad local, ya que funciona como un mecanismo que simboliza la virilidad biológica y permite la trascendencia masculina. Tener hijos para el varón no solo ratifica su estatus adulto dentro de la comunidad, también le permite desempeñar el mandato de la proveeduría que se articula con el ejercicio de autoridad familiar

En este sentido, la paternidad es otro de los mandatos fundamentales en el modelo de masculinidad local ya que se da sentido al requerimiento de la proveeduría. En la microrregión de Higuera la paternidad, más allá de la proveeduría, se ha desarrollado a través de la autoridad familiar. Es importante

señalar que este mandato ha tenido cambios significativos, ya que existen renegociaciones del poder doméstico que se manifiesta en una mayor participación de las mujeres en decisiones familiares. Sin embargo, estos cambios no han logrado transformar la norma de que la responsabilidad económica permanece en los varones manteniendo la división sexual del trabajo como eje en los ordenamientos del sistema de género local.

En este sentido, las formas de paternidad local siguen teniendo como base la capacidad para garantizar la economía del grupo doméstico, en la que asegurar y/o mejorar las condiciones materiales de la familia permiten a los varones demostrar virilidad y hombría. Así mismo, la enseñanza del oficio de la albañilería es otro de los requerimientos de la paternidad local, en donde más allá de enseñar conocimientos y habilidades del oficio, se transfiere el valor del mandato del trabajo y la proveeduría como fundamentos de la masculinidad.

Es importante señalar que la paternidad local está en un proceso de reconfiguración, ya que se identificaron adaptaciones en las prácticas afectivas que tienen los padres hacia su descendencia. Las nuevas generaciones de padres articulan la autoridad y la disciplina con la demostración de afectividad que incorpora gestos de cariño sin perder su lugar en la estructura de poder familiar. Estos cambios sugieren una reconfiguración en las formas de paternidad, porque mientras se adoptan formas más afectivas se mantiene del mandato de proveeduría y el control sobre la unidad doméstica.

Entre las principales normas se identificó que los hombres son los responsables de construir su vivienda para consolidar su estatus como jefe de familia, este tiene la obligación de dedicarse al trabajo productivo para cumplir con la proveeduría. Así mismo, la norma implica que los varones adultos asuman cargos o colaboren con las responsabilidades dentro del sistema religioso ritual, ya que evitar estos compromisos se perciben como falta de respeto a la comunidad, las tradiciones y los antepasados.

Los valores centrales en el modelo de masculinidad local refieren principalmente a: 1) la responsabilidad y el sacrificio, ya que los varones tienen que garantizar la subsistencia económica de su familia a través del trabajo, incluso en condiciones de precariedad laboral. 2) el honor y el prestigio, los varones obtienen reconocimiento social a través de la demostración de conocimientos y habilidades en espacio laboral que devienen en ser trabajador y proveedor, cualidades fundamentales para conseguir el respeto de su comunidad, así mismo el cumplimiento con las obligaciones comunitarias y/o religiosas.

Los requerimientos fundamentales para la masculinidad local refieren a: 1) unirse o casarse, los varones deben formar una familia ya que los solteros o sin hijos son vistos como incompletos o inmaduros; 2) la procreación y/o la paternidad, tener hijos es un mecanismo que permite demostrar virilidad y trascendencia mediante el linaje, en la cual la paternidad se manifiesta principalmente en proveer económicamente, enseñar el oficio de la albañilería y ejercer autoridad y disciplina sobre los hijos; 3) trabajar para proveer, es el requerimiento principal y cumbre vital importancia cuando se han conseguido los dos anteriores.

Las expectativas, en la microrregión de Higuera se espera que un hombre demuestra sus conocimientos y habilidades en el oficio, su fuerza física y el sacrificio en el mundo del trabajo. Así, el varón tendrá la capacidad para proteger a su familia mediante recursos económicos, así como en el ejercicio de autoridad. Los varones que incumplen con el mandato del trabajo y la proveeduría son fuertemente criticados, quienes evaden estas responsabilidades son catalogados como huevones.

En cuanto a la masculinidad local en la microrregión de Higuera, en esta investigación se demuestra que los binomios unión-procreación y trabajo-proveduría se configuran como los principales mandatos masculinos que les permite a los varones indígenas construirse, significarse y ejercer como hombre. Este modelo de género en los hombres se sostiene a través de la reproducción de estos mandatos tradicionales, y se despliega como sistema complejo que articula lo simbólico y lo material mediante instituciones como la familia, el trabajo, así

como el sistema religioso ritual. En esta relación entre sistemas lo étnico y lo patriarcal se entrelazan para legitimar estructuras y jerarquías de género que históricamente han normado la vida de los sujetos.

Retomando las definiciones de Connell (2003) respecto a la relación entre el ideal cultural y el poder institucional como principales componentes de la masculinidad hegemónica, en el caso de la masculinidad local el ideal cultural otomí enaltece al hombre que con su trabajo logra conservar la identidad étnica a través de la preservación del sistema religioso ritual además de cumplir con los requerimientos a cabalidad que le demandan el resto de los mandatos masculinos. El poder institucional se estructura, precisamente en las estructuras de parentesco, en la división sexual del trabajo y en el sistema de cargos consolidando así su autoridad.

El sistema de parentesco, y sus manifestaciones como la familia extensa, siguen funcionando como el principal mecanismo para transmitir desde la infancia la división sexual del trabajo como eje organizador para el desarrollo del ciclo vital en los sujetos. Así mismo, la división sexual del trabajo permite que los varones indígenas puedan acceder a los mandatos que les concederán atributos para construir y significar su masculinidad.

En esta tesis se describieron, caracterizaron y analizaron las principales instituciones sociales y culturales de la población *ñöhñö*, destacando de manera particular la familia, el trabajo y el sistema de cargos, como lo señalaban los estudios clásicos sobre la población *ñöhñö* del municipio de Tolimán, (Chemin Bässler (1993), Aurora Castillo (2000), Abel Piña (2002), Concepción (2009, 2018), Lander Rivera (2011), Morales Hidalgo (2018), y Azoños (2020), a partir de los cuales se propuso un análisis centrado en los elementos micro regionales y culturales de la reproducción de las masculinidades en la microrregión de Higueras en Tolimán. A esta perspectiva se sumó la reflexión y análisis de la masculinidad de Connell (2003) para dar cuenta de la configuración de las identidades indígenas desde un modelo de análisis que considera a dichas identidades en campos de negociación y conflicto como se pudo observar en el modelo de reproducción otomí dominante.

La investigación arrojó que las masculinidades indígenas están organizadas a través de un complejo entramado de prácticas y sentidos sociales desplegados a través del parentesco y la identidad, estas prácticas y sentidos operan en relación con el linaje centrado en el culto a los antepasados y santos en la capilla oratorio familiar, y están vinculados con el sistema de cargos o mayordomías. Se pudo dar cuenta que los cambios socioculturales analizados en tres generaciones (abuelos, padres e hijos) son dinámicos y responden a condiciones contextuales por lo que fue posible dar demostrar las reconfiguraciones de la masculinidad frente a la crítica o cuestionamiento de algunos elementos de la cultura otomí, organizados desde el orden patriarcal como la patrilocalidad, la patrilinealidad y la mayordomía.

En las generaciones de jóvenes fue común encontrar en las entrevistas, sus biografías y sus experiencias, que las reglas de la patrilocalidad y su participación en los cargos dentro de la mayordomía están ahora sujetos a una evaluación del proyecto familiar más que a los imperativos culturales y sociales del deber ser. Es así, que se identificó desde el método etnográfico que en el complejo proceso de construcción y resignificación de la masculinidad indígena se replantean los roles en el trabajo, pero siguen siendo centrales el trabajo en la construcción y la migración. Es así, que el trabajo se mantiene como el núcleo central de la masculinidad, pero se encuentra fuertemente influido por instituciones patriarcales y jerárquicas como la familia extensa que modelan el deber ser y establecen cambios en las pautas de comportamiento y de acción entre los jóvenes varones. Es por lo tanto la familia, analizada como unidad doméstica, la que opera como una red de relaciones que transmite, reproduce y cuestiona roles de género y evidencía las continuidades y resistencias culturales como lo pudimos constatar en los testimonios del capítulo VI.

Referencias bibliográficas:

Ángeles Cruz, Hugo; Rojas Wiesner, Martha Luz (2000) Migración femenina internacional en la frontera sur de México Papeles de Población, vol. 6, núm. 23, enero-marzo, 2000 Universidad Autónoma del Estado de México Toluca, México.

Ángeles Salinas, C. Arnulfo (2018). Cuechy nucuiíni, hombre... La construcción de las masculinidades entre mixtecos residentes en Tijuana. Tesis de Doctorado en Ciencias Sociales con especialidad en Estudios Regionales. El Colegio de la Frontera Norte. 212 pp.

Ángeles Salinas, Christian A. (2018)

Arango, Joaquín (2000). Enfoques conceptuales y teóricos para explicar la migración. En: Revista Internacional de Ciencias Sociales, No 165, septiembre, pp. 33-47.

Arias, Patricia (2013) Migración internacional y cambios familiares en las comunidades de origen: transformaciones y resistencias.

Azoños Rodríguez Gerardo (2020) Migración y masculinidad entre los jóvenes indígenas de Tolimán, Querétaro. Tesis para obtener el grado de Maestro en Estudios Antropológicos en Sociedades Contemporáneas. Universidad Autónoma de Querétaro. <https://ri-ng.uaq.mx/handle/123456789/2511>

Ballesteros, E. R. (2018). Etnografía para la complejidad. Gazeta de Antropología, 33(2). <http://www.gazeta-antropologia.es/?p=5014>

Barbieri, Teresita de (1993) Sobre la categoría de género: una introducción teórica-metodológica, Fin de siglo, género y cambio civilizatorio, Isis internacional, Ediciones de las mujeres, núm 18, Chile, 1993. Consultada en <http://revistas.pucp.edu.pe/index.php/debatesensociologia/article/view/6680/6784>.

Bellato Gil, L. (2007). Representaciones sociales de la sexualidad de hombres y mujeres mazahuas. México: CDI Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.

Bidaseca, Karina; Carvajal, Fernanda; Mines Cuenya, Ana y Núñez Lodwick, Lucía (2016). "La articulación entre raza, género y clase a partir de Aníbal Quijano. Diálogos interdisciplinarios y lecturas desde el feminismo", Papeles de Trabajo, 10 (18), pp. 195-218 Papeles de Trabajo 10 (18) ISSN 1851-2578

Bolio, A. (2012). Husserl y la fenomenología trascendental: Perspectivas del sujeto en las ciencias del siglo XX. Reencuentro, (65). Recuperado de <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=34024824004>

Capella, Rodríguez, Santiago (2007) ¿Sólo trabajadores/proveedores? En: Reflexiones sobre las masculinidades y el empleo. Tena Guerrero, Olivia y Jiménez Guzmán, Lucero. Compiladoras/Editoras.

<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/Mexico/crim-unam/20100428124919/Masculyempleo.pdf>

Castro-Gómez Santiago y Grosfoguel Ramón (2007) El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global / compiladores. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007.

Chant, Sylvia (1997) Género, urbanización y pobreza: el reto de los "hogares" Economía, Sociedad y Territorio, vol. I, núm. 2, julio-diciembre, pp. 257-283 El Colegio Mexiquense, A.C. Toluca, México

Chemín B., H. (1993). Las capillas oratorio otomíes de San Miguel Tolimán. Querétaro, México: Gobierno del Estado de Querétaro - Consejo Estatal para la Cultura y las Artes.

CONAPO (2010a) Índice de marginación por localidad 2010. Colección: índices sociodemográficos. En: http://www.conapo.gob.mx/work/models/CONAPO/indices_margina/2010/documentoprincipal/Capitulo01.pdf

CONAPO (2020). Índice de marginación por localidad 2020. Base de datos completa. En: http://www.conapo.gob.mx/es/CONAPO/Indice_de_Marginacion_por_Localidad_2020

Connell, R. (1997). La organización social de la masculinidad. En T. Valdes, & J. Olavarria, Masculinidad/es: poder y crisis (O. Jiménez, Trad., págs. 31-48). Santiago: ISIS-FLACSO.

Connell, R. W. (2003). Masculinidades. México: UNAM.

Cosío, Izchel y Melissa Fernández, 2005, "Entre masculinidades y gayasidades: Tiríndaro, Michoacán. Un caso etnográfico", en Revista de Estudios de Antropología Sexual, primera época, vol. 1, núm. 1, enero-diciembre, pp. 127-140.

Díaz Cervantes, R. (2014). La perspectiva de género en la comprensión de la masculinidad y la sobrevivencia indígena en México. Agricultura, sociedad y desarrollo, 11(3), 359-378.

Díaz Cervantes, R. (2015) Los estudios de las masculinidades indígenas en México y Latinoamérica, contribuciones del Colegio de Postgraduados. En: Zapata-Martelo, Emma y Ayala-Carrillo María del Rosario. (Coord) Contribuciones de los estudios de género al desarrollo rural.

Díaz Cervantes, R. (2022). Aproximaciones teóricas para la comprensión de las masculinidades indígenas en México. *Anthropologica*, 40(49), 137-165.

Díaz Cervantes, R. (2022). Aproximaciones teóricas para la comprensión de las masculinidades indígenas en México. *Anthropologica*, 40(49), 137-165. <https://doi.org/10.18800/anthropologica.202202.007>

Díaz-Cervantes, Rufino (2014). La perspectiva de género en la comprensión de la masculinidad y la sobrevivencia indígena en México. *Agricultura, sociedad y desarrollo*, 11(3), 359-378. Recuperado en 08 de septiembre de 2019, de: http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1870-54722014000300006&lng=es&tlng=es.

Fuller Osores, N. J. (1997). Identidades masculinas: Varones de clase media en el Perú. Universidad Pontificia Católica del Perú, Fondo Editorial.

Fuller Osores, N. J. (2001) Masculinidades, cambios y permanencias. Universidad Pontificia Católica del Perú, Fondo Editorial.

Galinier, J. (1987). Pueblos de la sierra madre, etnografía de la comunidad otomí. México: Instituto Nacional Indigenista.

Galinier, J. (1990). La mitad mundo, cuerpo y cosmos en los rituales otomíes. México: UNAM-CEMCE.

García, Rolando (2006) Sistemas complejos. Conceptos, Método y fundamentación epistemológica de la investigación interdisciplinaria. Gedisa editorial.

Giménez, Gilberto, (s.f.), Territorio, cultura e identidades. La región sociocultural.

Gómez Walteros, Jaime Alberto (2010). LA MIGRACIÓN INTERNACIONAL: TEORÍAS Y ENFOQUES, UNA MIRADA ACTUAL. *Semestre Económico*, 13(26),81-99. [fecha de Consulta 17 de octubre de 2021]. ISSN: 0120-6346. Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=165014341004>

Gutmann, M. C. (1999). Traficando con hombres: la antropología de la masculinidad. *Horizontes Antropológicos*, 5(10), 245-286. <https://doi.org/10.1590/S0104-71831999000100010>

Hernández Sánchez, E. (2008). Entre la memoria y el olvido: padres migrantes indígenas. Masculinidades: el juego de género de los hombres en el que participan las mujeres, 201-216.

Hernández, Oscar Misael (2008) Estudios sobre masculinidades. Aportes desde América Latina. Revista de antropología experimental. No. 8, 2008. Texto 5: 67-73. Universidad de Jaén. España.

Hernández-Hernández, Ó. (2022). Violencia criminal y masculinidad en la Tarahumara–México. *Revista Escpogra PNP*, 2(1), 45-65.

Hondagneu-Sotelo, Pierrette. (2011). Gender and Migration Scholarship: An Overview from a 21st Century Perspective. *Migraciones internacionales*, 6(1), 219-233. Recuperado en 16 de octubre de 2021, de http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1665-89062011000100008&lng=es&tlng=en.

INEGI (2010) Compendio de información geográfica municipal 2010. Toluca, Querétaro.

INEGI (2010a). Censo y conteo de población y vivienda 2010. Resultados por localidad ITER. En: <http://www.inegi.org.mx>

INEGI (2014). Censos Económicos 2014. Resultados Definitivos. Disponible en: <http://www.inegi.org.mx/est/contenidos/proyectos/ce/ce2014/>

INEGI (2014). Indicadores ambientales. Residuos sólidos urbanos. Promedio diario de residuos sólidos urbanos recolectados según tipo de recolección por entidad federativa, 2014. En: <http://www3.inegi.org.mx/>

INEGI (2015a). Encuesta Intercensal 2015. Tabulados. <http://www.inegi.org.mx>

INEGI (2015d). Principales resultados de la Encuesta Intercensal, 2015. Querétaro. En: <http://www.beta.inegi.org.mx/proyectos/enchogares/especiales/intercensal/>

INEGI (2020). Censo y conteo de población y vivienda 2020. Resultados por localidad ITER. En: <http://www.inegi.org.mx>

Jiménez Guzmán, María Lucero (2007) Algunas ideas acerca de la construcción social de las masculinidades y las feminidades, el mundo público y el mundo privado. En: Reflexiones sobre las masculinidades y el empleo. Tena Guerrero, Olivia y Jiménez Guzmán, Lucero. Compiladoras/Editoras.

<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/Mexico/crimunam/20100428124919/Masculyeempleo.pdf>

Jiménez Guzmán, María Lucero (2013) Reflexiones sobre ser proveedor en la crisis económica y del empleo. Impactos desde la perspectiva de género. En: Los hombres en México. Veredas y recorridos por andar. Una mirada a los estudios de género de los hombres, las masculinidades. Ramírez y Cervantes Coordinadores. Pp. 53-70

Kaufmann, N. T., & Ayala-Real, L. G. (2018). Campaña "Fa xwi: Te Convido a Cuidarnos": Promoviendo la participación de los hombres en la salud sexual y reproductiva. *La Manzana De La Discordia*, 13(1), 77–87. <https://doi.org/10.25100/lamanzanadeladiscordia.v13i1.6707>

Kimmel, Michel. 1998. El desarrollo (de género) del subdesarrollo (de género): la producción simultánea de masculinidades hegemónicas y dependientes en Europa y en Estados Unidos. En: Teresa de Valdés y José de Olavarría (eds). *Masculinidades y equidad de género en América Latina*. FLACSO-UMFPA. Chile. pp: 207-217.

Korsbaek, Leif y Ronquillo Arvizu Martín (2018) Cambios en el sistema de cargos: a la luz de las comunidades otomíes en Acambay. *Revista Diálogo Andino*. No. 56, 2018. Páginas 35-52

Lander, V. (2011). Participación y organización social, reciprocidad y construcción de capital social. El caso de los Fondos Revolventes en dos comunidades ñhãñhõ del municipio de Tolimán, Querétaro. Tesis para obtener el grado de Licenciado en Sociología, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Universidad Autónoma de Querétaro.

Lugones, María (2008) Colonialidad y género. *Tabula Rasa*, núm. 9, julio-diciembre, 2008, pp. 73-101 Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca. Bogotá, Colombia.

Mac an Ghail, Máirtín y Chris Haywood (2003). *Men and Masculinities: Theory, Research and Social Practice*. Inglaterra, Open University Press.

Maldonado, C.E y Gómez Cruz, N. A (2011) El mundo de las ciencias de la complejidad. Bogotá, D.C.: Ed. Universidad del Rosario.

Martínez Corona, B., & Hernández Flores, J. Álvaro. (2019). Identidades masculinas rarámuris ante la migración y la sobrevivencia. *Estudios Demográficos Y Urbanos*, 34(2), 337–363. <https://doi.org/10.24201/edu.v34i2.1770>

Miano, Marinella (1998) "Gays tras bambalinas. Historias de bellezas, pasiones e identidades", en *Debate Feminista*, vol. 18, octubre, pp. 186-236.

Minello, Nelson (2002), "Los estudios de masculinidad. Estudios Sociológicos", Septiembre-diciembre, año/vol. XX, número 003, El Colegio de México, pp. 715-732.

Morales Hidalgo, Erandi (2018) Estrategias de reproducción social y género: estudio de caso de cinco unidades domésticas en la comunidad de Sabino de San Ambrosio, Querétaro. Tesis (M.C. en Desarrollo Rural Regional) UACH. Dirección de Centros Regionales Universitarios. Chapingo, Méx.

Núñez Noriega, G. (2013). Seeve/frescos: sexualidad, género y etnicidad en los significados de las relaciones sexuales entre varones en comunidades yoeme (yaquis) de Sonora, México. Revista De Estudios De Antropología Sexual, 1(4), 96–120. Recuperado a partir de <https://revistas.inah.gob.mx/index.php/antropologiasexual/article/view/815>

Núñez Noriega, Guillermo (2017). Abriendo brecha. 25 años de estudio de género de los hombres y masculinidades en México (1990-2014). CIAD

Núñez Noriega, Guillermo. (2011). Hombres indígenas, diversidad sexual y vulnerabilidad al VIH-Sida: una exploración sobre las dificultades académicas para estudiar un tema emergente en la antropología. Desacatos, (35), 13-28. Recuperado en 22 de agosto de 2024, de http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1607-050X2011000100002&lng=es&tlng=es.

Olavarría, José (2003) Los estudios sobre masculinidades en América Latina. Un punto de vista. En: Anuario Social y Político de América Latina y el Caribe Nro. 6, Flacso / Unesco / Nueva Sociedad, Caracas, 2003, pp 91-98

Olavarría, José (2017) Sobre hombres y masculinidades, "ponerse los pantalones". (1a edición). Crea Equidad: Ediciones Universidad Academia de Humanismo Cristiano.

Oliveira, Orlandina de; Pepin, Marielle; Salles, Vania (1989) Grupos domésticos y reproducción cotidiana. Colegio de México.

Pacheco-Ladrón de Guevara, L. C. (2018). Adolescencia rural indígena, escuela y masculinidades. La Manzana De La Discordia, 13(1), 69–76. <https://doi.org/10.25100/lamanzanadeladiscordia.v13i1.6715>

Pérez Nasser, Elia (2010) 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. Tesis para obtener el grado de Doctor en Antropología Social. Universidad Complutense de Madrid. España.

Pérez, Castro Juan Carlos (2003) "La variable de la masculinidad en los procesos para el desarrollo sustentable, experiencia y marco teórico", en La Ventana, núm. 17, México, UdeG, 2003, pp. 250-302.

Piña, A. (2002). La peregrinación otomí al Zamorano. Querétaro, México: Universidad Autónoma de Querétaro.

Quijano, Aníbal (2014) Colonialidad del poder y clasificación social. En: Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder. Buenos Aires. CLACSO.

Ramírez, Rafael: Dime capitán. Reflexiones en torno a la masculinidad, Ediciones Huracán, Puerto Rico, 1993.

Rodríguez Zoya, L. G., Roggero, P., & Rodríguez Zoya, P. G. (2015). Pensamiento complejo y ciencias de la complejidad. Propuesta para su articulación epistemológica y metodológica. Argumentos, 28(78), 187-206.

Ruz, Mario, 1998, "La semilla del hombre. Notas etiológicas acerca de la sexualidad y reproducción masculinas entre los mayas" en: S. Lerner Editora. Varones, sexualidad y reproducción, El Colegio de México, Sociedad Mexicana de Demografía, México.

Salguero Velázquez, María Alejandra (2007) El significado del trabajo en las identidades masculinas. En: Reflexiones sobre las masculinidades y el empleo. Tena Guerrero, Olivia y Jiménez Guzmán, Lucero. Compiladoras/Editoras.

Salguero-Velázquez, M. A. (2018). Es difícil ser hombre, pero más ser hombre indígena: identidades masculinas in/EXISTENTES. La Manzana de la discordia, 13(1), 8-18.

Sautu Ruth, Rossi Carolina, González Dolores, Ayelén López Nadia, Damiani Sofía (2020) La interpretación subjetiva de la historia: Las perspectivas macro, meso y microsociales en la investigación biográfica. En: Biografías y sociedad, Métodos y perspectivas. Ernesto Meccia. Pp. 331-349.

Scott, J. W. (2015). El género: una categoría útil para el análisis histórico. Género: la construcción cultural de la diferencia sexual. -(Pública-Género; 1), 251-290.

Secretaría de Desarrollo Sustentable (2018) Programa de ordenamiento ecológico local del Municipio de Tolimán, Querétaro.

Sistema Nacional de Información de Escuelas. SEP. (s/f) Por búsqueda geográfica. En: <http://www.sniesep.gob.mx/SNIESC/>

Soustelle, J. (1993). La familia otomame del México Central. México: Fondo de Cultura Económica

Téllez, Anastasia y Verdú, Ana Dolores (2011) El significado de la masculinidad para el análisis social. Revista Nuevas tendencias en Antropología, no. 2, 2011, pp. 80-103.

Teresita de Barbieri (1990) Sobre géneros, prácticas y valores: notas acerca de posibles erosiones del machismo en México. En: Ramirez Saiz, Juan Manuel (Coord) "Normas y prácticas morales y cívicas en la vida cotidiana". Universidad Nacional Autónoma de México. Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Humanidades. pp. 83-105.

Tranfo, L. (1974). Vida y magia en un pueblo otomí del mezquital. México: SEP-INI.

Ugalde, S. (2014). Región del semidesierto: Higueiras/Casablanca, en Vázquez. A. y Prieto D., Los pueblos indígenas del estado de Querétaro: compendio monográfico. (pp. 175-194) Querétaro: CDI - Universidad Autónoma de Querétaro.

Vaca, Jesús, 2003, "Los tarahumaras: ¿grupo de bajo riesgo?", en C. Magis, E. Bravo-García y A. Carrillo, La otra epidemia: el Sida en el área rural, Centro Nacional para la Prevención y el Control del VIH-Sida, México.

Valdés Figueroa, J., (2015). Migración, masculinidades y violencia en San Bartolomé Quialana, Oaxaca. El Cotidiano, (191), 53-60.

Van Young, Erick (1991) Haciendo historia regional: consideraciones metodológicas y teóricas, En: Pérez Herrero, Pedro; en Región e historia en México (1700-1850). UAM, México; pp.99-122.

Vázquez E. A, y Prieto D. (2014). Los pueblos indígenas del estado de Querétaro: compendio monográfico. Querétaro: CDI - Universidad Autónoma de Querétaro.

Vázquez E., A. (2003). Por los caminos de la devoción. Identidad y territorio entre los otomíes del semidesierto queretano. Tesis para obtener el grado de Licenciado en Antropología, Facultad de Filosofía, Universidad Autónoma de Querétaro.

Vázquez-Solís, E., Nazar-Beutelspacher, A., Ramírez-López, D. K., Salvatierra-Izaba, E. B. y Estrada-Lugo, E. I. J. (2023). Desigualdad de género y paternidad adolescente en dos comunidades indígenas de Chiapas, México. Población y Salud en Mesoamérica, 21(1). <https://doi.org/10.15517/psm.v21i1.55437>

Vega Briones, Germán (2009). Masculinidad y migración internacional: una perspectiva de género. Aldea Mundo, 14(28),53-64. [fecha de Consulta 15 de

octubre de 2021]. ISSN: 1316-6727. Disponible en:
<https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=54317603006>

Viveros Vigoya, M (2002) De quebradores y cumplidores. Sobre hombres, masculinidades y relaciones de género en Colombia. Universidad Nacional de Colombia.

Viveros Vigoya, M. (1997). Los estudios sobre lo masculino en América Latina. Una producción teórica emergente. *Nómadas* (Col), (6).

Walmsley, Emily (2001) Transformando los pueblos: La migración internacional y el impacto social a nivel comunitario. En *Revista: Ecuador Debate* 54. Quito-Ecuador, diciembre del 2001.