

Identidades Masculinas Emergentes en la Ciudad. Un Proyecto Interdisciplinario de Intervención Social con Hombres Indígenas en Monterrey, Nuevo León, México

*Emerging Masculine Identities in the City.
A Social Intervention Interdisciplinary Project
with Indigenous Men in Monterrey, Nuevo Leon, Mexico*

FÉLIX ENRIQUE LÓPEZ RUIZ*

► RESUMEN

Este artículo anuda las narrativas que dan origen al diseño, implementación y resultados de un proyecto de intervención social con hombres indígenas. Su objetivo consistió en facilitar, desde la perspectiva de los estudios de género de los hombres, un proceso de reflexión con y entre hombres indígenas sobre sus diversas identidades masculinas en un contexto urbano. Para su abordaje metodológico se propuso un enfoque cualitativo y se instrumentó, en primera instancia, a partir de un diagnóstico social que fue insumo de información objetiva para el diseño y orientación de los elementos constitutivos del grupo de reflexión por implementar, formado por 15 hombres indígenas mexicanos de distinta adscripción étnica, que migraron de sus lugares originarios al área metropolitana de Monterrey, Nuevo León, México.

Palabras clave: *Identidades | Estudios de género de los hombres | Indígenas urbanos | Interdisciplinariedad | Intervención social.*

► ABSTRACT

This article knots the narratives that led to the design, implementation and results of a social intervention project with indigenous men. The aim was to facilitate a reflection process with and among indigenous men about their diverse masculine identities in an urban context, from the perspective of gender studies on men. The methodological approach was qualitative and it was instrumented, in first place, from a social diagnosis that provided objective data to design and focus the constituent elements of the reflective discussion group to implement, com-

* Doctorando en la Universidad Autónoma de Coahuila y la Universidad Nacional Autónoma de México.
Correo electrónico: felr_1999@yahoo.com

Recibido: 16 de marzo de 2021 | Aceptado: 15 de diciembre de 2021 ISSN 2007-1205 | pp. 126-157

posed of 15 Mexican indigenous men from different ethnic affiliation, who migrated from their places of origin to the metropolitan area of Monterrey, Nuevo Leon, Mexico, where they reside.

Keywords: *Identities | Gender studies on men | Urban indigenous | Interdisciplinary approach | Social intervention.*

INTRODUCCIÓN

Nuestras realidades sociales, aunque se componen por elementos culturales que nosotros en particular no hemos hecho, pero de los que participamos —en su recreación—, no sólo son susceptibles de ser transformadas sino que también pueden ser moldeadas, perfiladas, intervenidas.

Ante un paradigma hegemónico del rol masculino y de sus distintos estereotipos que limitan otras posibilidades en el ejercicio de ser hombre, el objetivo primordial que planteó este proyecto fue facilitar un proceso colectivo de reflexión entre hombres indígenas migrantes en Nuevo León, desde la perspectiva teórica y metodológica de las masculinidades y de los estudios de género de los hombres (Núñez, 2017). Además de fomentar la adopción de actitudes equitativas y no violentas entre los géneros, este espacio grupal supuso una oportunidad para la identificación de las diversas concepciones de la masculinidad en distintas culturas étnicas y suscitó reflexiones críticas sobre los procesos de construcción de sus masculinidades y el impacto que ellas tienen en su vida cotidiana.

El esquema de referencia para esta intervención social no se estructuró sólo desde una plataforma conceptual, sino que tuvo sustento en un fundamento motivacional de experiencias vividas, lo que, propugnado desde dos perspectivas situacionales —la primera, de quien investiga, que adjunta un insumo (que podría considerarse también como sesgo) de subjetividad, en tanto quien orienta la trayectoria de indagación; y la segunda, a partir de las reconveniones y transformaciones del proyecto de intervención que se suscitan tras el intercambio dialógico que sucede durante la puesta en marcha del proyecto—, le enriquecen.

Ello requirió la implementación de regulaciones éticas que orientaron las actividades de diseño e intervención social no sólo hacia la definición de deficiencias específicas, para luego hacer corresponder un servicio o prestación social, sino hacia la movilización de las capacidades del sujeto (individual o colectivo) para revelarse y salir de su situación de irreflexividad, exclusión y/o vulnerabilidad.

Este documento presenta concisamente los resultados del proyecto de intervención social *Identities masculinas emergentes en la ciudad*, y se integra

por: un panorama sociodemográfico de las personas indígenas en el estado de Nuevo León, México; el planteamiento teórico-metodológico desde donde se sostiene el modelo de intervención; la instrumentación del proyecto de intervención social; y, por último, los resultados, alcances y limitaciones del proyecto.

1. PANORÁMICA SOCIODEMOGRÁFICA DE LAS PERSONAS INDÍGENAS EN NUEVO LEÓN, MÉXICO

El estado de Nuevo León se construyó sobre el despojo, la marginación y la explotación de sus comunidades indígenas originarias. Fincado así, no tuvo un crecimiento o desarrollo notable durante sus primeros siglos (Del Hoyo, 1985). Aunque las personas indígenas fueron disminuidas considerablemente, algunas resistieron y se preservaron integrándose, mezclándose, para sobrevivir, a las nuevas condiciones vitales que impusieron los colonizadores (Gómez, 1995).

Ahora bien, tal vez en un afán reivindicativo, que deja pendiente un análisis más profundo, hay que decir que las personas indígenas en Nuevo León nunca desaparecieron del todo (Sheridan, 2015). Naturales y migrantes, sobrevivieron, permanecieron y se rehicieron en un contexto de exclusión y desprecio (Gómez, 1995). Ahora, tal vez no les encontramos en los libros de historia o en la memoria del pensamiento hegemónico sostenido por la clase dominante, sino labrando la tierra, arreando el ganado, explotando las minas, edificando el espacio, comerciando en las calles, fabricando la ciudad, siempre presentes, aunque “en los más humildes menesteres domésticos”. (Rangel, 1988, p. 42). Pero no sólo ahí, además de en esas tareas, les encontramos también, aunque no sin dificultad, estudiando en las universidades, creando fuentes de empleo y emprendiendo negocios, involucrándose en lo político, liderando procesos ciudadanos, experimentando en la promoción cultural, creando obras artísticas, involucrándose e incidiendo cada vez más en una ciudad que les considera ajenos (López, 2021).

Nuevo León es una región de alta recepción migrante; del total de su población actual (5,784,442), el 23% (1,319,964) es originaria de otro lugar (Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI), 2021); así también representa el tercer polo urbano más significativo en recepción de migrantes indígenas y su tasa de crecimiento anual (10%) es de las más grandes en el país (Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI), 2010). En este contexto, la población indígena también ha aumentado significativamente en las últimas décadas en este estado (CDI, 2010; Conapo, 2014;

INEGI, 2014, 2016, 2021). Ahora bien, estos índices de crecimiento poblacional, las características socioculturales del estado y las migraciones indígenas del campo a la ciudad presentan una gran dificultad en los procesos de identificación y cuantificación de las personas indígenas. Para solventar esto, actualmente se reconocen tres distintos criterios: a) el de hablante de lengua indígena (HLI), que refiere principalmente a las personas mayores de tres años hablantes de aquellas consideradas como lenguas nacionales, que proceden de los pueblos existentes en el territorio nacional antes del establecimiento del Estado mexicano (INEGI, 2021); b) el de población indígena en hogar censal, que es una estimación que se basa en el criterio del Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas (INPI) para identificar como hogar indígena a aquel donde la persona de referencia, su cónyuge o alguno de los ascendientes de éstos declararon hablar lengua indígena (INEGI, 2021); y c) el de autoadscripción, que implica el reconocimiento que se hace de una persona que asume, con base en sus concepciones, la pertenencia a un pueblo indígena (INEGI, 2016).

En 1970 apenas había 787 hablantes de lenguas indígenas y, tras distintos fenómenos de población migrante, ahora, bajo estos términos de identificación (población hablante de lengua indígena mayor de 3 años) y con base en los datos del Censo de Población y Vivienda 2020 del INEGI (2021), tenemos que, en el estado de Nuevo León, habitan 77,945 personas indígenas, lo que representa el 1.35% de su población total. Atendiendo el criterio de población indígena en hogares censales, se estiman, en 2020, 159,873 personas indígenas, lo que representaría casi el 2.76% de la población total (INEGI, 2021). En términos de autoadscripción, y con base en los datos de la Encuesta Intercensal 2015 del INEGI (2016), se conoce que las personas que se asumen totalmente como indígenas en Nuevo León serían 352,282, lo que, para ese año, representaba el 6.88% de su población total (5,119,504); parcialmente se autoadscribían como indígenas 58,874, lo que significó el 1.15% del total en la entidad. En suma, y en estos términos, tenemos que en Nuevo León, total o parcialmente, 411,156 personas se autoadscribían como indígenas, lo que representó el 8.03% de la población total del estado.

En términos de género (desde el criterio de población HLI), tenemos que, en Nuevo León, son más los hombres que las mujeres (casi 4%): los hombres HLI se estiman en 40,259 (lo que representa 51.97% de su población total), y las mujeres en 37,286 (lo que representa 48.03% de su población total).

Ahora bien, aunque estos procedimientos de cuantificación no son del todo definitivos, sí dan cuenta de la dimensión indígena en el estado y permiten considerar que, aunque la premisa de “en Nuevo León no hay indígenas” se mantuvo vigente en el imaginario social, fue ineludible el reconocimiento de su presencia, ya fuera por su cantidad o, aunque quizá con menos fuerza,

por la exigencia misma de las personas indígenas de ser incluidas en el nuevo paisaje social nuevoleonés.

En sus distintos procesos migratorios, la mayoría se ha asentado en alguno de los municipios del área metropolitana de Monterrey (CDI, 2010; Conapo, 2014; INEGI, 2014, 2016), aunque recientemente comienzan a ubicarse en municipios periféricos, como Zuazua, Pesquería, El Carmen, Marín (CDI, 2016). Migran principalmente en busca de mejores oportunidades de desarrollo social: vivienda, seguridad, empleo, educación, salud, entre otras (López, 2021). La mayor parte de ellas vive en Nuevo León en condiciones de marginación, pobreza y discriminación (Conapred, 2011). Aunque estas condiciones son desfavorables, en general se descarta el regreso a su lugar de origen, en tanto que en éste tampoco existen suficientes oportunidades para su desarrollo y en Nuevo León ya cuentan con un determinado patrimonio; además, en muchos casos, sus hijos e hijas han nacido y hacen ya su vida en Nuevo León (López, 2021).

Las lenguas indígenas más habladas en este estado son el náhuatl (57.70%), el huasteco (21.20%), el zapoteco (2.77%) y el otomí (2.76%) (INEGI, 2021).

2. IDENTIDADES MASCULINAS Y CONFLICTOS QUE VIVENCIAN LOS HOMBRES INDÍGENAS EN LA CIUDAD

Los seres humanos, como sujetos genéricos, configuran sus identidades a partir de construcciones sociales y no de determinaciones naturales (Núñez, 2017). En tanto constructos, son simbolizados por cada sociedad organizada desde su subjetividad, estableciendo así el tipo de relación y convivencia que instituye entre, y para, sus miembros. Así, los individuos personifican los papeles y atributos sociales impuestos y asignados para cada quien, entre los que se encuentran los relacionados con el género (Huerta, 1999). Tales roles se traducen en conductas específicas: los hombres desempeñan actividades en las que el uso de la fuerza, la racionalización y la agresividad están implícitas y, por otro lado —entre otros—, las mujeres ocupan las responsabilidades destinadas al cuidado del hogar y de los hijos, así como de la tutela de las emociones y de los sentimientos (Garda, 2006).

La masculinidad se interioriza en los hombres a lo largo de un proceso de socialización histórica-social en el que se fomentan comportamientos y convicciones pertenecientes a un colectivo que ostenta fuerza, poder y autoridad, y se les prepara para ejercerlas a su vez (Ramos, 2006). Así, los hombres se encuentran inmersos en contextos y realidades con diversidades culturales,

clastas, étnicas, lingüísticas, etarias, sexuales, laborales, territoriales (Serrano y Pacheco, 2011). En este proceso de generización, en el que intervienen distintos actores sociales —padres, familia, escuela, amigos, medios de comunicación, etc. (Keijzer, 2001)—, la masculinidad es grabada en los cuerpos de los hombres, en sus relaciones y en todas sus prácticas (Rosas, 2008): ser hombre es resultado de un proceso formativo (Guiza, 2010).

Ahora bien, tal masculinidad no es estática, ni una sola, y no tiene “un significado fijo ni trascendente” (Núñez, 2017, p. 37). En lo cotidiano perviven diferentes tipos de masculinidad, éstos se edifican a lo largo de la trayectoria de vida y van ajustándose según las vicisitudes propias de cada individuo y de su entorno social (Núñez, 2013). En síntesis, la identidad masculina es el resultado de significados, normas, valores y códigos de conducta que se imputan a los hombres en una sociedad y un tiempo determinados. Son procesos subjetivos inacabados, los individuos se adscriben a ellas y, además de definirlos, los diferencian de los demás. Como procesos constituyentes, las identidades masculinas son dinámicas y cambiantes.

De manera similar al ámbito identitario de lo genérico, las identidades étnicas refieren a valores y prácticas que describen a los sujetos que las autoadscriben, y distinguen, en general, a los grupos culturales o comunidades. En este ámbito, las identificaciones étnicas compartidas implican desde aspectos tangibles (como el territorio, alimentación, vestimenta, medios de producción, etc.), hasta intangibles (lengua, tradiciones, costumbres, cosmovisiones, etc.). La identidad étnica es una herencia cultural, cada uno de sus componentes reafirma su patrimonio cultural (Segato, 2002).

En el caso de las etnias indígenas en México, su pluralidad y riqueza cultural se encuentran sujetas no sólo a dificultades de mestizaje, sino a problemas de marginación, exclusión y discriminación (Herazo, 2015). Además de las dificultades que implica la preservación de lo étnico en sus lugares de origen, para los individuos que migran de territorio implica también adversidades mayores. En los lugares de destino, las vidas de estas personas indígenas no siempre es lo que esperaban, las oportunidades no son tan amplias, y aunque el regreso a su lugar de origen sea una opción, suelen descartarla porque allá tampoco existen suficientes oportunidades para su desarrollo (López, 2021). Individual y colectivamente, ser indígena en la ciudad es una lucha constante contra una posible muerte cultural.

Ahora bien, como entes de características sociales, los seres humanos dependen de los vínculos que establecen con su entorno para desarrollarse, contextualizando así su realidad por medio del establecimiento de normas sociales habituales que son seguidas y respetadas en lo común. Cuando estas normas son transgredidas tenemos un problema social que puede ser

remediado (o, como en nuestro caso, reconfigurado) mediante acciones colectivas influyentes en el entorno. Pero antes de ello es necesario una identificación plena del problema a tratar. Este apartado muestra los aspectos sociales que el proyecto pretende intervenir.

Según Giddens (2006), los individuos utilizan una gran variedad de estructuras y conocimientos que expresan a través de sus acciones. Estos conocimientos se utilizan en diferentes niveles de conciencia. Al respecto, cada grupo social se vale de estos medios para estructurarse; sin embargo, al plantear un *nosotros*, esa estructuración colectiva suele dejar de lado al *otro*, al diferente, al que está en movimiento, inhibiendo así las posibilidades culturales de su diversidad. Es en este escenario configurativo social donde se dan las problemáticas sociales que excluyen y *discriminan* a las personas distintas, quienes, *migrantes, irrumpen* en un lugar.

Actualmente, nuestras sociedades se encuentran en crisis, se suscitan cambios sociales intensos y acelerados que impactan, mediante las transformaciones que implican, sobre nuestras biografías individuales, manifiestas principalmente en el debilitamiento de las fórmulas comunitarias de vida sobre las que se asentaban en buena medida nuestras sociedades, y en la crisis del Estado-nación (Cobo, 2011). Aunado a ello, el enfrentamiento a situaciones ajenas y distintas al contexto social de donde los migrantes son originarios, suele conflictuar los roles familiares preestablecidos. Los discursos identitarios donde se privilegia al hombre por sobre la mujer no han desaparecido, pero sí se encuentran ahora en discusión, aunque aún no se derivan en concreciones generales que marquen nuevos rumbos de ser.

Resulta evidente que la atribución rutinaria de mujeres y hombres a tareas específicas acaba vinculándose estrechamente con lo que significa ser “hombre” o “mujer” en contextos específicos (Cooper, 2001). La situación de desventaja de las mujeres respecto de los hombres, manifiesta en los más diversos ámbitos de la vida social (jurídico, educativo, laboral, familiar, etc.), es reconocida como una de las modalidades de desigualdad entre los seres humanos de las sociedades contemporáneas. En el ámbito económico, tal desigualdad se expresa claramente en la decisión del trabajo por sexos, que ha sido desfavorable para las mujeres. En las últimas décadas, la incorporación de las mujeres al trabajo remunerado se aceleró en la gran mayoría de las regiones del planeta (Rendón, 2008). Entonces, aquellas mujeres que rompen las barreras para desempeñar tareas no tradicionales para su sexo enfrentan, en el mejor de los casos, una actitud ambigua por parte de sus compañeros, cuando no un franco rechazo. Y esto surge del hecho de que el trabajo por el que se gana dinero es un componente esencial de la configuración de género masculina, constituyendo un núcleo importante de respetabilidad social. La

suficiencia económica es uno de los emblemas masculinos y la masculinidad continúa midiéndose, en gran parte, en dinero.

En general, bajo el mandato de proveeduría de la masculinidad hegemónica, los hombres sienten la responsabilidad de mantener económicamente a su familia, y al carecer de los medios para hacerlo, se encuentran ante un panorama de frustración y recelo, ante un escenario donde no pueden desempeñar eficazmente su rol masculino (Rosas, 2007). Los hombres que han construido su identidad basados en las creencias de superioridad ejercen violencia contra las mujeres como un recurso de sometimiento cuando interpretan que su poder es cuestionado o cuando se presentan obstáculos para su ejercicio. Que las mujeres sean las abastecedoras problematiza profundamente su rol familiar, en tanto que el hombre, al no poder satisfacer las expectativas del estereotipo masculino (Serrano y Pacheco, 2011), genera una depresión inconsciente por la pérdida del poder, en tanto que muchos no disponen de otros modelos para relacionarse, por lo que establecen una percepción de sí mismos como de hombres sin poder ni valía personal, familiar o social (Guiza, 2010).

En estas circunstancias, y partiendo del entendido que los seres humanos somos un constructo social, cultural y psicológico (Keijzer, 2001), es posible arriesgarse a tender puentes causales que expliquen que este tipo de problemáticas evidentes en el desarraigo, la pobreza, el desempleo, la marginación, la indiferencia, la discriminación y la exclusión, originen en los hombres conductas y comportamientos que afecten, condicionen y lastimen su vida cotidiana, la de sus familias y sus comunidades. Para el caso de este proyecto, no se pierde de vista que se trata de comunidades indígenas que viven en niveles de desarrollo muy por debajo de otras comunidades rurales y urbanas no indígenas o mestizas de México. Esta diferencia sólo puede explicarse por un conjunto de relaciones desiguales pasadas y presentes a nivel de estructuras económicas, políticas e ideológicas entre los pueblos indígenas y la élite mestiza y blanca del país (Núñez G., 2009), que enraízan y configuran con fuerza modelos identitarios muy difíciles de trascender. En la ciudad, los hombres tienen más dificultades para mantener la posición privilegiada de la cual gozaban en su lugar de origen (Chant y Craske, 2007).

En este sentido, el abordaje de situaciones problemáticas que resultan de los conflictos y frustraciones de hombres indígenas migrantes, desde un enfoque de género, exige, por principio, un replanteamiento de los conceptos aplicados comúnmente a través de este paradigma teórico, toda vez que la especificidad *indígena* trae consigo realidades culturalmente diversas, en las que se mezclan formas de organización social y responsabilidades tradicionales, valores propios de cada etnia, así como aquellos elementos producto del

mestizaje, que, en conjunto, contribuyen a delinear su situación actual de migrantes indígenas que habitan espacios distintos a sus lugares de origen (Oehmichen, 2005; Marcos y Waller, 2008; Altamirano, 2009). Para el caso de los hombres y sus valores, ideas, actitudes y prácticas de género, sexuales y reproductivas, que aquí se analizan, y a partir de la resignificación del conflicto como algo generador y positivo, sería posible hablar de lo que Núñez (2013) llama procesos de *destradicionalización*, es decir, dejar de ser tradicionales y comenzar, no a adaptarse a la cultura de destino, sino a resignificarse a partir de lo que son, con vías hacia nuevas alternativas posibles de ser.

Intervenir con personas que se encuentran en esas circunstancias, además de su condición indígena, permite identificar ciertos aspectos socioculturales que las identifican y diferencian, y eso nos posibilita una lectura más precisa de sus acciones y de los orígenes de éstas.

Si se les observa desde un plano general (que contemple los distintos planos evidentes de la naturaleza física, contexto cultural, dimensión social, etcétera), no hay mucha diferencia entre un hombre indígena y aquel que no lo es. La pertinencia de realizar este proyecto con hombres indígenas radica, fundamentalmente, en la oportunidad de encontrar en sus tradiciones, en sus usos y costumbres, y en su situación de conflicto cultural, alternativas para la deconstrucción objetiva de su comportamiento, en un contexto que, por principio, les es ajeno y adverso.

En síntesis, este proyecto parte del conflicto como capacidad detonadora de transformación: en las contradicciones que implican la explicitación de la conciencia individual y colectiva de lo que significa ser hombre para sí versus la imposición de identidades hegemónicas propias del nuevo orden cultural de destino, el conflicto existencial emerge y posibilita nuevas realidades. El entendimiento de esta posibilidad y la generación de espacios y oportunidades para que surja son unos de los objetivos manifiestos de este modelo de intervención. Este trabajo se suma a otros que, desde otras perspectivas o enfoques científicos, han abordado las problemáticas de las personas indígenas en el estado de Nuevo León; su aporte principal añade a este corpus científico un conjunto de reflexiones analíticas que convergen entre las emergencias de las personas indígenas que viven en la ciudad y las vicisitudes existenciales que se lían en hombres que miran conflictuadas sus masculinidades en contextos donde no se emprenden ni de la misma manera, ni bajo la misma forma. Estas reflexiones consideran, en primera instancia, los retos y dificultades que implica la combinación de narrativas y categorías de análisis que, trasladadas, resignificadas e interseccionadas en un discurso común, recrean y son insumo para el reconocimiento y la aprehensión de nuevas realidades.

3. INSTRUMENTACIÓN DEL PROYECTO DE INTERVENCIÓN SOCIAL

Las diferentes etapas de este proyecto fueron realizadas a partir del verano de 2014 y concluyeron en el verano de 2017. Para su abordaje metodológico se propuso un enfoque cualitativo, en tanto que éste se orienta a través de estrategias o métodos que, aunque cuentan con su propia lógica de reunir y analizar la información empírica, se ajustan a los objetivos del enfoque (Cuenya y Ruetti, 2010).

En tanto que el interés científico de este proyecto se sustenta en las percepciones de realidad social que se sobrevienen en y entre los sujetos de la intervención, éste se instrumentó, en primera instancia, a partir de un *diagnóstico social* que fuera insumo de información objetiva para el diseño y orientación de los elementos constitutivos del *grupo de reflexión* por implementar.

Un diagnóstico social resulta fundamental porque permite la identificación de problemáticas, necesidades e intereses específicos de los sujetos participantes, así como de sus posibles causas, factores de riesgo y oportunidades asociadas. Este tipo de diagnósticos constituye una herramienta permanente de trabajo, que no sólo es útil para la etapa inicial de un proyecto, sino también para comprobar avances o tendencias del proceso y evaluar actividades, resultados o impactos (Programa Nacional para la Prevención Social de la Violencia, 2014). Para su conformación, se requirieron las siguientes técnicas de recolección de datos: la *investigación documental*, la *observación participante*, el *grupo focal* y la *entrevista semiestructurada* (para la construcción de este apartado fue necesaria la realización de un guión de entrevista que, teniendo en cuenta el contexto situacional de las personas indígenas en Nuevo León y los conceptos teóricos en los que se enmarca y orienta este estudio, permitió contar con un punto de partida que, en algunos casos —como lo supone una entrevista semiestructurada—, fue adaptándose de acuerdo a las vicisitudes existenciales de cada caso; de la misma manera, la cantidad de entrevistas dependió de la disponibilidad de cada sujeto y de las consideraciones teóricas del interventor social).

Así, durante su conformación se realizó investigación documental de las características socioculturales de seis distintos grupos étnicos: nahuas, zapotecos, mazahuas, wirrárikas, otomíes y mixtecos; se llevaron a cabo 20 entrevistas semiestructuradas a hombres y mujeres indígenas que viven en distintas colonias del área metropolitana de Monterrey (AMM), lo que permitió contar no sólo con información del sector masculino, sino también del femenino, como punto de comparación y control (Núñez, 2013); se realizó

también observación participante en tres sectores habitacionales que congregan población indígena: mazahuas, mixtecos y otomíes (en tanto que destacan por ser grupos que se asientan de manera congregada, lo que permite una observación más cercana de su cotidianidad); se efectuaron cinco grupos focales en distintas colonias del AMM que también congregan población indígena: colonia Arboledas de los Naranjos (nahuas), en el municipio de Juárez; colonia Arboledas de San Bernabé (mazahuas) y Ampliación Lomas Modelo Norte (otomíes), en el municipio de Monterrey; colonia Fernando Amilpa (nahuas), en el municipio de Escobedo; y colonia Prados de San Jorge (nahuas), en el municipio de Santa Catarina. Habiendo recolectado esta información, se procedió a su sistematización, que posibilitó el diseño de un modelo de grupo de reflexión. El análisis de la información fue realizado mediante una codificación que permitió encontrar patrones y propiciar su interpretación (Gibbs, 2014).

El grupo de reflexión posibilita la generación de conocimientos de manera colectiva, es decir, de manera en que la realidad se va escudriñando a través de las propias reflexiones de los participantes (Hernández, 2018); este proceso es acompañado por un facilitador que sólo guía (Ander-Egg, 1974). Es un ejercicio participativo, donde se pretende facilitar el encuentro de cada uno consigo mismo y con los demás (Asociación de Hombres por la Igualdad de Género (Ahige), 2021), deconstruyéndose en espacios acondicionados intelectual y emocionalmente para ello, de modo que sea viable compartir ahí lo mismo angustias o miedos, que deseos y proyectos, a fin de que esta fraternidad posibilite la reflexión y la puesta en común de ideas y alternativas de solución a los asuntos ahí tratados (Hernández, 2018; Ahige, 2021; Vilaseca, 1993).

El grupo de reflexión no es necesariamente (aunque puede serlo) un lugar para la reflexión intelectual y/o teórica (Ahige, 2021), sino que es más bien un sitio apropiado para aprender a practicar en la vida social el sentimiento de responsabilidad compartida (Ayestarán, 2011; Ahige, 2021). Ahora bien, el carácter grupal de esta técnica es pertinente porque, en la búsqueda de respuestas y del reflejo con los otros, a través de ella son posibles conocimientos recíprocos que resultan valiosos para quienes los generan (Hernández, 2018; Luft, 1978). Respecto a esto, es importante establecer que, en este espacio de encuentro con ellos mismos, tender a la búsqueda de consensos y a construir respuestas colectivas a preguntas comunes no sustituye la subjetividad de los individuos (Hernández, 2018; Bolos, 1999), sino que determina recíprocamente nuevas realidades (Pichon-Rivière, 2000), al reconstruir, a través de sus discursos particulares, su propio contexto social (Hernández, 2018). Es decir, los hallazgos nuevos, surgidos a partir del grupo de reflexión, son resultantes del entrecruzamiento de la subjetividad individual y el acon-

tecer grupal en un momento dado; de esta manera se articula lo individual y lo social, lo singular y lo colectivo, pares que suelen presentarse de una manera antinómica (Pichon-Rivière, 2000).

El procedimiento para la implementación del grupo de reflexión fue el siguiente: *elaboración del instrumento* (diseño del dispositivo de intervención —guión—); *integración del grupo* (trabajo de aproximación y negociación para su participación); *reflexión colectiva* (proceso de análisis y discusión sobre los temas y hallazgos obtenidos); *retroalimentación* (evaluación colectiva del proceso de intervención y de los hallazgos encontrados); *reinterpretación* (determinación recíproca de los hallazgos); y *prospectiva* (considerar colectivamente la pertinencia y el abordaje de nuevas temáticas en nuevas investigaciones o intervenciones sociales y/o acciones específicas futuras).

El grupo de reflexión se implementó con un conjunto de 15 hombres indígenas de distinto origen étnico (nahua, zapoteco, mazahua, wirrárika, otomí y mixteco), que radican en distintas colonias ubicadas en el AMM. Se seleccionó a los integrantes con base en su origen étnico y condición migrante: todos son indígenas mexicanos y han llegado a Nuevo León en un lapso comprendido entre los 5 y los 15 años. Todos mantienen lazos cercanos con sus pueblos de origen y viven permanentemente en la ciudad, son bilingües y preservan su lengua materna. Se tomaron también en consideración sus actividades sociales: destacan por ser líderes o participantes activos de grupos sociales que tienen por principal característica la defensa de su identidad cultural y la promoción de sus derechos.

Las reuniones de los grupos se realizaron en el centro del municipio de Monterrey y fueron consensuadas con los participantes; esto dificultó la periodicidad de las sesiones, pero pudieron realizarse mensualmente. La mayor parte de ellas se realizó por la noche. Fueron facilitadas por el responsable del proyecto, siempre procurando establecer condiciones de confianza para que las sesiones fluyeran de la mejor manera posible. Los temas y técnicas trabajados durante las sesiones del grupo nunca fueron definitivos, en tanto que dependieron siempre de los encuentros concretos de los participantes, de sus motivaciones e intereses.

Ahora bien, las conclusiones que se derivan de este grupo sobre los temas abordados no pretenden ser reflejo de la realidad de y para todas las personas indígenas que compartan sus características; con ello se busca eliminar cualquier sesgo de falacia ecológica que sostenga los resultados como universales y/o extensivos a aquellos hombres que, compartiendo sus características, no estuvieron ahí. Lo sucedido durante las sesiones del grupo de reflexión no sostienen, ni pretenden, ese tipo de elementos informativos, sino más bien lo que nos informa es sobre las incidencias del proyecto sobre

esas personas reunidas en ese grupo en particular y bajo las condiciones en que se realizó. No está de más remarcar que el objetivo fundamental de un proyecto social no radica en la generación de este tipo de conocimientos, sino en el impacto que acontezca en los integrantes del grupo; ahí es donde sucede el descubrimiento y se sustenta la intervención.

4. RESULTADOS

La intervención social es útil para comprender los orígenes sociales de los problemas de los participantes y con ello posibilitar una oportunidad para trascenderlos (Núñez, 2009), pero supone una intromisión fuerte y delicada en la vida de la gente, remueve recuerdos y emociones y suscita una reflexión profunda sobre la propia existencia; por ello, debe conducirse desde una posición y responsabilidad éticas. Por lo tanto, se debe siempre tener presente que, así como pretende generar un bien, toda intervención social causa algún daño o impone un costo. La clave ética se encuentra en minimizar el daño o costo y maximizar el beneficio. Por lo tanto, en este proceso los tópicos éticos que se han considerado especialmente son: el consentimiento informado (los participantes han contado con información suficiente que les permitió decidir libremente participar o no); el anonimato (al ocultar los detalles que hacen identificables a los participantes, se asegura su confidencialidad y se respeta su intimidad); y la retroalimentación (se ha ofrecido previamente a los participantes información suficiente y clara sobre los resultados de esta intervención y se han modificado, rehecho o añadido aquellos puntos que, a nuestra consideración, corregían, enriquecían o complementaban lo sucedido).

En este apartado se recoge una serie de reflexiones que, a manera de síntesis, reúnen diversos aspectos identitarios de las vidas de los integrantes del grupo de reflexión, lo que permite establecer rutas de interpretación de los supuestos que motivaron este proyecto de intervención social. Este análisis se realizó a partir de la introducción de códigos y temas apegados a las voces de los participantes; estas voces dan sustento a la interpretación.

4.1. Del diagnóstico social

Como antes se mencionó, la implementación del diagnóstico social se instrumentó a partir de la investigación documental, la observación participante y la entrevista semiestructurada. La primera posibilitó contar con un punto de partida en el proceso dialéctico de conocimiento de las identidades di-

versas de las personas participantes. Sin embargo, ello no habría sido suficiente, era menester profundizar más en las percepciones que tienen sobre su propia identidad; por ello, junto con la realización de las entrevistas, se realizó observación participante en sus espacios de destino. Todo ello en su conjunto permitió conocer con cierta profundidad y cercanía las características poblacionales de cada grupo de origen de los participantes, su proceso migratorio, su identidad y arraigo étnico, y las problemáticas sociales inherentes al cambio de lugar de residencia.

Aunque claramente existen diferencias, principalmente culturales, concurren claras líneas temáticas que resultan de los distintos mecanismos de recopilación de la información. Aquí se presenta una síntesis de los resultados, agrupados en las siguientes categorías:

VULNERABILIDAD	La mayoría vive en condiciones de pobreza, son migrantes, pertenecen a un grupo indígena, carecen de oportunidades de empleo y de acceso a servicios públicos. Muchos encuentran en la actividad económica informal una salida a su precaria situación, lo que los orilla a un enfrentamiento y hostigamiento sistemáticos por parte de las autoridades que regulan. Esto refleja un alto grado de vulnerabilidad en la inserción laboral de la población indígena, lo que sin lugar a dudas tiene una repercusión en el desarrollo de la vida familiar. En general, se asentaron en predios irregulares y/o lugares sin ningún tipo de garantía sobre la tenencia de la tierra.
GOBIERNO	En el plano institucional, estos grupos han sido atendidos por organismos gubernamentales, aunque existe la percepción general de que este apoyo no ha beneficiado o ha beneficiado muy poco a sus comunidades. Tienden a organizarse de manera colectiva, aunque se han enfrentado a problemas entre grupos, ya sea por liderazgos antagónicos o por perspectivas diferentes sobre cómo atender un problema. Esto ha causado cierta desunión, aunque también ha posibilitado la generación de instituciones organizativas con representación legal (asociaciones civiles). Entre los problemas específicos identificados se encuentran los que tienen que ver con el desconocimiento de los derechos humanos y sus distintas especificidades, una imagen vaga sobre sus costumbres y tradiciones en un contexto que les imposibilita mantenerlas tal como lo harían en su comunidad de origen, y la reproducción de las prácticas del modelo masculino hegemónico predominante.

GÉNERO	<p>En general, consideran vivir en condiciones injustas que se manifiestan en el establecimiento de roles de género inequitativos, por lo que, en efecto, la mujer queda relegada a un plano siempre secundario. Lo consideran un problema, más las mujeres que los hombres, pero no piensan en acciones para solucionarlo, en cierto sentido lo consideran “normal”. Suponen que es importante tratar de ver de otra forma las relaciones entre hombres y mujeres, pero que esto preferentemente debe hacerse entre hombres y niños jóvenes. Creen que deben ajustarse a lo que marcan sus usos y costumbres; en ellas se sostiene que los hombres y las mujeres son diferentes, por lo que aún subsisten usos tales como las bodas concertadas por los padres, sin tomar totalmente el consentimiento de los jóvenes, y aunque no todos están de acuerdo con esta práctica, no parecen tener demasiadas objeciones en que se siga realizando.</p>
VIOLENCIA	<p>Se percibe que la violencia se encuentra por todas partes. Hay violencia en la ciudad, con los policías, en el abuso de las autoridades, en el pandillerismo; la delincuencia se da a nivel estatal, municipal y en la colonia. Los hombres temen a otros hombres. Consideran que la violencia en sí misma está mal, pero que se justifica en ciertos casos, por ejemplo, como defensa o para corregir a los hijos. El uso de drogas y alcohol, aunado a problemas sociales como la pobreza, la marginación y el desempleo, conflictúa y detiene parcial o completamente las acciones colectivas que realizan en busca de su propio desarrollo. La presencia de la violencia es una constante en el imaginario social de estos grupos. Incluso, por lo habitual, se le justifica.</p>
MASCULINIDADES	<p>Los hombres tienden a considerar como normal y apropiado su rol masculino. Éste se manifiesta, por ejemplo, en que los hombres deben respetar a la familia, el compromiso del matrimonio debe ser para siempre, por lo que la separación no está bien por ningún motivo (en este caso, hubo algunas opiniones menos categóricas); si la pareja aceptó y se casó, así debe ser hasta la muerte, y si hay problemas, éstos deben arreglarse, deben solucionarlos. Desde niños y jóvenes, a los hombres se les enseña a comportarse como tales, es decir, a practicar los hábitos comunes que realizan los hombres maduros. Sus principales obligaciones son las de trabajar, mantener a la familia, tener hijos, educarlos y enseñarlos a trabajar. En general, consideran que hay actividades que sí son exclusivas de las mujeres y que tienen que ver con las labores domésticas; de ellas es la obligación de cuidar a los niños, porque los hombres no pueden pues están trabajando; en lo posible, ayudan. La mujer debe procurar que la familia esté bien, y si en el matrimonio el hombre se enoja, la mujer no debe enojarse, pues entonces todo sería peor. Para los hombres mayores, no es aconsejable el planteamiento de una reconfiguración identitaria, ya que ellos “difícilmente pueden cambiar”, por lo que lo mejor es enfocarse en los hijos; los más jóvenes sí encuentran cierta motivación para “adaptarse” a nuevos modelos culturales, ya que, en general, pretenden quedarse a vivir en Nuevo León. Los mayores planean, en cuanto puedan, regresar a su lugar de origen.</p>

4.2. Del grupo de reflexión

A partir del diagnóstico social, se diseñó un modelo de intervención para el grupo de reflexión que, por sus características interculturales, aunque firme en sus principios, siempre estuvo sujeto a las necesidades e intereses temáticos de los participantes. En síntesis, se describe aquí la forma como se configura en el imaginario social del grupo y de sus participantes una identificación con lo indígena en un escenario de dominación y explotación política, económica y simbólica, que los sujeta a modelos tradicionales de supervivencia/resistencia, inhibiendo toda posibilidad de incorporaciones reconfigurativas de nuevas identidades étnicas, sexuales y genéricas posibles. Así también se procura el vislumbramiento de un panorama donde ellos puedan ser no sólo integrados y/o aceptados, sino totalmente involucrados en una nueva sociedad que les permita ser nuevos sin dejar de ser lo que son. Aquí los resultados agrupados en tres apartados que dimensionan sus procesos similares de vida:

Origen. En su lugar de origen, las tradiciones, usos y costumbres, así como sus formas de organización comunitaria, son muy valoradas por los participantes del grupo, y ello es posible, tras el contraste con la vida en la ciudad, gracias a la incorporación de un componente de nostalgia. Piensan que deben seguir conservándose estos mecanismos de organización a favor de mantener la tradición, de cohesionar también al grupo comunitario y garantizar su supervivencia en su nuevo destino. En todo esto, además de la preocupación sentida por una relación cultural que se fragmenta, se evidencia también una consideración desigual sobre el papel que deben seguir los hombres y mujeres al respecto; así quedan en evidencia relaciones asimétricas e inequitativas donde la mujer queda supeditada —en general— a la autoridad del hombre y a un rol secundario en lo familiar. Sobre ello, sus participaciones fueron muy elocuentes y significativas:

El padre de familia [toma las decisiones]; él sabe lo que se tiene que hacer y lo que no; si él no la da [la autorización], hay problema: uno es el responsable de eso.

hay un grupo de hombres y uno de mujeres, que atienden a problemas de las mujeres. El delegado o comisariado sí participa para ambos; para patrullaje sí son puros hombres, porque existe ese hábito de que el hombre tiene más fuerza física para someter a delincuentes, no por discriminación, sino por seguridad de la misma mujer.

en ese sentido, las mujeres casi se limitan a servicios voluntarios; no se les permite desde el Consejo de Ancianos porque no están capacitadas: no hay mujer capacitada para hacer ese tipo de cosas. [...] No participan las mujeres, puros hombres. Cuando se convoca, sólo a los hombres, a las mujeres, no. A las mujeres no se les toca porque están jugando un papel incluso más importante que el de los hombres: estar al cuidado de los hijos y de uno mismo.

si el hombre se casó con alguien de fuera, puede quedar aún dentro de la comunidad; si la mujer se casa con alguien de fuera, definitivamente ya no accede a los derechos de la comunidad. [...] Yo que soy de ahí, vivo ahí, tengo más derecho que mi hermana, porque ella ya se fue. Los terrenos, por ejemplo, se les heredan a los hombres. Se sigue dando mucho peso al hombre. [...] A la mujer no se le da porque se piensa que el marido es el que la proveerá. [...] La igualdad está en que el hombre con el que se va a casar la mujer también va a tener ese mismo derecho: ella no se va a quedar desprotegida.

Los participantes del grupo coinciden en un punto fundamental: nacieron en un medio social adverso (comunidades pequeñas, rurales y pobres), donde las actividades productivas más importantes son el cultivo de alimentos y la cría de animales; en pequeña medida, pero significativa (por su visibilidad), también aparece lo artesanal. La pobreza no se limita a la subsistencia alimentaria o a la incapacidad de adquirir bienes, sino que se traduce en falta de oportunidades educativas, laborales y de desarrollo cultural. Estos factores originan en gran medida su migración. Ellos lo narran así:

Hay mucha migración, los jóvenes buscan primero en las ciudades aledañas, después de la secundaria; terminando la prepa, el destino es Monterrey, Guadalajara, México, Nuevo Laredo, y así se olvidan las tierras, se pasan las temporadas de siembra. De esa manera se abandona el campo. Los que todavía están al pie del cañón son los comuneros, los ejidatarios; están unidos y siguen. Los jóvenes ya son particulares. Derecheros, ya no ejidatarios. Se hereda, le toca al mayor de los hermanos; el resto tiene que migrar, buscarle.

hay arte popular, que es comercial, y otro arte universal; porque su arte [universal] no se valora, mejor no lo venden. Las artesanías, pulseras [arte popular] [...] son para comerciar.

En todas las comunidades de origen de los participantes del grupo existen estereotipos de género para hombres y mujeres claramente establecidos; no obstante, los resultados de este proyecto nos permiten observar que existen también diferencias tangibles entre ellos, obviamente enriquecidas por las interpretaciones subjetivas del participante, en las que influyen, en definitiva, su edad, su nivel de estudios, su tiempo de arraigo en los lugares de origen y de destino, y, por supuesto, sus expectativas sobre un posible retorno —o no— al lugar de origen. Sus voces al respecto:

en la región la circunstancia te dice qué tienes que hacer, si es estar al tanto de la casa, si es proveer. La educación es diferente, qué cosas tienes que aprender según el caso. Porque la naturaleza es diferente, nunca van a ser iguales el hombre y la mujer: sencillamente el hombre no puede dar a luz a un niño. En las comunidades, por eso, las diferencias están bien marcadas.

la mujer tiene mayor decisión porque es la que más tiempo pasa en la casa, y conoce muy bien a los hijos. Eso se ve bien en la escuela, porque les va bien, y quisieras seguir teniendo más hijos como ellos. La autoridad máxima para la casa es la mamá.

en la ciudad, donde el sustento es el trabajo de los dos, debería existir la igualdad en ese plano; cosa muy distinta en el ámbito rural, donde la mujer [...] el trabajo de campo es muy rudo. Un hombre [...] se va a ver muy mal que él esté cocinando y su mujer haciendo trabajos duros. Por naturaleza, el hombre es más fuerte, su piel más gruesa [...], hacen trabajos colectivos donde se requiere de fuerza.

Por principio, se dan ciertas constantes que se traducen en valores y concepciones de género y sexuales tradicionales en sus comunidades de origen; es común encontrar la identificación diferenciada de los roles laborales: de forma tradicional, los hombres son los proveedores del sustento económico familiar y trabajan mayormente en el campo; las mujeres son las responsables del trabajo doméstico y la crianza de los hijos. Los niños se incorporan al trabajo bajo esta división sexual; esta condición es fundamental en el proceso de *hacerse hombres*. Las diferencias se dan en tanto son más tolerantes con la ruptura de este esquema sexual. Así, por medio del trabajo se va construyendo la identidad masculina. Ellos refieren este y otros aspectos de su formación de las siguientes maneras:

cada miembro de la familia juega su rol; la mamá es la que habla sobre la sexualidad con su hija; y al varón le habla uno, le dice las cosas como son al hombre: cómo debe de comportarse, qué cuidados debe tener, también hacia ella. Se trata de inculcar el respeto hacia la mujer. En mi caso no he visto hablar sobre igualdad [...]. La mamá educa a las mujeres; el hombre, al varón. No se mezcla.

mi papá estuvo apoyándome y me educó en ese sentido de trabajo, qué hacer, qué no, cuándo está bien y cuándo no. Con mis hermanas siento que fue menos estricto, ellas siguieron su educación al pie de la letra; pero fue más estricto conmigo. [...] a las mujeres no se les exige mucho bajo la idea de que se van a casar y el esposo se va a encargar de ellas; y el hombre, pues no, es el que tiene que estar al pendiente de eso, se le exige.

Ésa es la imagen que dicen, no, pues que los indígenas son muy machistas, maltratan a las mujeres, nomás se tiran al vicio, no trabajan. Eso es lo que dicen, pero yo siento que no han descubierto el meollo del asunto: es un problema de otra índole, es como la salida de la misma desesperación, de que no hay de dónde sacar la lana. No, pos me voy a tomar [...]. Y ahí pierden la noción, pierden el razonamiento, se puede decir. Toman y se pierden y hacen muchas barbaridades. Pero uno no se regresa: ¿Por qué tomo mucho? ¿Cuál es el origen de que una persona tome mucho? La depresión, la desesperación.

La soledad [dice uno].

[Otro no está de acuerdo] No [es] tanto la soledad, a lo mejor es la desesperación de su familia, que no le puede dar nada. Yo siento que mucho influye eso.

Esta última intervención muestra la sobrecarga de responsabilidad evidente en las dificultades que implican insatisfacción y frustración al no poder cumplir con el mandato masculino preestablecido. Aun así, aunque comienza un proceso de reflexión que permite a los participantes empezar una deconstrucción a partir de su vida cotidiana, es claro que esta defensa que abogan para sí es resultado (también) de una resistencia a considerar efectivamente su desigualdad; en cierto sentido, sus opiniones hacen una especie de apología sobre su papel, se *martirizan*. Ellos amplían:

ya no quería ser carga para su familia, porque estaba enfermo, enfermo, enfermo y ya no trabajaba; entonces, se mató.

¿Cómo se mató? [le preguntan].

Con un rifle, se lo puso aquí [señala su cuello]. Uno dice que en su comunidad otro también se mató.

¿Por qué se mató? [le preguntan].

Nomás porque no tenía trabajo, el güey.

[Para el hombre] no [hay] fiesta, que piñata, que vamos a hacerle una comida porque cumplió años; no: ni sabías cuántos años tenías, no. Allí era puro trabajar; era trabajabas, trabajabas, trabajabas.

Estos mismos roles se mantenían, incluso con mayor hondura, en la educación sexual. Es posible distinguir rasgos comunes entre los participantes, entre los que destacan posiciones conservadoras y asimétricas. En primera instancia, señalan:

De que ante nuestros padres nos daba vergüenza de pronunciar la parte de una mujer, la parte de un hombre. En las comunidades, porque no [...]. Le decían [...]. Yo escuchaba a los demás, hacia los padres: ¿cómo se llama, papi? Y te decían: El ombligo, y pues el ombligo lo tiene arriba, o sea [...]. No, como padres.

En mi comunidad [...], en mi pueblo, antaño, si le decías una palabra sobre eso, te callaban. [...] antes tus papás nomás te decían: “nada más no lo hagas porque está mal”, pero no te explicaban por qué. Ahorita, la tele, ahora, estamos más abiertos con nuestros hijos y se cometen más errores.

Se han pervertido [interviene uno]: los adolescentes, al hablarles mucho de eso, les despierta el apetito sexual, y lejos de que eso les ayude, realmente les ha perjudicado.

En segunda instancia, aparece con naturalidad una vida sexual que se sabe que existe, pero que no se verbaliza, que se va aprendiendo en situaciones cotidianas, y que adquiere —ocasionalmente— una connotación de negligencia o prohibición. Por ejemplo: “*Si uno no quiere tener hijos, te sales antes de eyacular.*” Otro hay que difiere, pues considera que no se puede eso, en tanto

que “cuando uno hace el contacto, cuando agarra el ritmo, ya vas dejando ahí la semilla”. Otro de los escenarios manifiestos que se relacionan con este tema es el de la planificación familiar, mismo que verbalizan y relacionan con un tema de tradición y poder. Ellos comentan:

para tener relaciones, primero tienes que tener un vínculo formal con la persona. Eso se conserva en las comunidades, pero gente que ya tiene tiempo acá ya adquirió la cultura de este estado; el respeto se pierde, aunque mi papá me diga: “no lo hagas, hijo”, yo lo hago si quiero. Se pierde el respeto.

ahora la gente ya no puede tener muchos hijos porque la mujer se enferma, muchos tipos de complicaciones en la matriz, porque ahorita es a punta de cuchillo el parto, y antes no era así. Nosotros que somos esa cantidad de familia, nunca se nos cortó con tijeras, sino con otate rajado: cortaban el cordón umbilical.

se tienen los hijos que uno quiera tener... no puede uno determinar a un ser humano que ya no tenga hijos. Lo que venga hay que mantenerlo, ya se echó el paquete.

Aunque sobre esto hay quien difiere:

Yo no estoy muy de acuerdo a que ahora haya mecanismos como el condón, que fomenten, pues antes [...], si vemos nuestros familiares en las comunidades, los que son ya abuelos o padres de nosotros, ¿a qué edad se embarazaron?: 12, 14, 16 años [...]. Ahora hasta da miedo por la cuestión legal, por ejemplo. Pero no creo que la información esté afectando, porque si no te hablan de esos temas, no sabes ni de qué te previenen. Creo que existe la necesidad de controlar el número de hijos.

Y por último, el sexo —en lo referente la homosexualidad— es algo que suscita distintas reacciones, en apariencia de cierta conformidad, aunque guardando una distancia en muchos sentidos homofóbica. Así lo consideran:

en mi comunidad, los que conocí, migraron; había un sinnúmero de burlas, discriminación [...] y pues el muchacho emigró. La mayoría que llegué a conocer, que son, pues vivían mucha discriminación.

sí hay, contaditos, sí hay. Mis respetos, yo hablo con ellos, pero hay ciertos compañeros [...] como que les hacen el feo. Sabe que él no es bien aceptado y cuando están ellos, se va.

En síntesis, puede sostenerse que en las culturas de origen de los participantes del grupo, las configuraciones identitarias de género se establecen a partir de patrones tradicionales en los que tanto hombres como mujeres desempeñan roles claramente establecidos, instituyendo asimismo privilegios sociales para el sector masculino respecto al sector femenino, que se encuentra reducido a un rol secundario.

No es clara la percepción de que esto tenga para ellos una connotación negativa, menos entre los participantes más viejos, ya que lo consideran, incluso, como un aspecto tradicional que debe ser preservado. Los participantes más jóvenes son un poco menos rígidos al respecto, e incluso en algunos casos, tímidamente, lo consideran inapropiado. En conjunto, consideran más viable una reconfiguración identitaria fuera de sus comunidades —la cual estarían de acuerdo en considerar—, que dentro de ellas, aunque, en caso de regresar a su lugar de origen, se ajustarían nuevamente a los patrones tradicionales.

En general, ellos consideran que, en su lugar de origen, los temas de violencia, inequidad y/o desigualdad entre los géneros no son asuntos prioritarios, en tanto que sus padecimientos mayores, a su forma de ver, se dan en terrenos de injusticia social: pobreza, marginación y discriminación.

Tránsito. Vistos en la necesidad de migrar, su condición de *ser indígena* no emerge como una autodefinición transmitida por la familia, sino como una experiencia de ser identificado por otros como tales. Esta identificación como indígena se vive como una experiencia de desigualdad y humillación. Ellos nos cuentan al respecto —y sobre su configuración étnica— lo siguiente:

[Nos identifican] para poder clasificarnos y tenernos ahí, cautivados; siento que no es viable, que si no se combate primero la discriminación, es muy difícil, por ejemplo, que se diga: “yo soy de Oaxaca, y soy mexicano, voy a buscar un trabajo”, y que ahí en tus papeles se diga que eres indígena y mixteco [...], pues te pueden catalogar y generarte eso un problema o un obstáculo.

indígena migrante [se autodefine]. Para mí van a dejar de ser indígenas mis nietos ya cuando mi hija o mi hijo se case con alguien de aquí, un güero, por ejemplo [...], y ahí ya se perdería lo que son de

indígenas. Mis hijos son indígenas, en este caso, migrantes.

La experiencia de desplazamiento provee de encuentros con sujetos distintos, con quienes se establecen relaciones de trabajo, de ayuda y de solidaridad. Esta migración posibilita la transformación de los roles identitarios tradicionales que difieren en sus características y significados por el contexto social en el que se llevan a cabo. Por ejemplo:

los que estamos aquí, por decir, vienen a las industrias; en segunda parte, las mujeres, en el empleo doméstico; en tercero, a la construcción. El cuarto, a las tiendas de autoservicio; el quinto, muy rara vez, a un rancho. Y sí [...], la mayoría de lo que ganan las muchachas lo envían a su familia.

definitivamente esperamos que nuestros hijos se queden aquí, porque en nuestras comunidades no existen las condiciones para que estudien; los planteles allá están a distancia considerable. Ya cuando uno decide tener hijos aquí, es darles aquí las facilidades para que estudien y tengan lo que nosotros no.

Nuestros hijos se acostumbran a moverse como los no indígenas; nosotros tenemos costumbre de saludar a los mayores, pasarles la silla. Acá, se juntan con otros jóvenes, y ya no tienen ese respeto; te hablan de tú, no como allá. Allá sí, aunque esté muy grande el hijo, tiene que saludar bien al papá, y hablarle de usted [...]. La palabra esa de “güey” no nos gusta, es una grosería, no se la decimos a una persona. Si lo oyen, lo consideran un joven que no tiene respeto a sus mayores.

En este escenario de adversidad y adaptación, se establecen modos colectivos de supervivencia, por ejemplo:

los nahuas siempre se han juntado, o se juntaban, en la Alameda, existe mucha amistad. Toda la gente que venía del estado de Hidalgo o de Veracruz sabía dónde estaban sus esquinas. Incluso tienen sus teléfonos, o cuando muere alguien, y traslados [...], se facilitan las cosas entre ellos mismos.

yo llevo 15 años aquí; de mi pueblo, fui de los primeros en llegar. Al mes, me habla mi cuñado, se vino para acá, se quedó en mi casa en

el vil piso los primeros meses; se va él al medio año, y se trae otro, y así es. Ahorita estamos poblados de nuestro lugar de origen aquí: éramos uno, ahorita somos como trescientos.

En síntesis, estas vivencias dan lugar a identidades estigmatizadas, donde la migración marca un punto de quiebre en la vida de todos los participantes, pues provee experiencias que impactan su sexualidad, su identidad de género, su seguridad personal, su autonomía y, por supuesto, su concepción de sí mismos como indígenas.

Destino. La ciudad a donde arriban representa un espacio en el que se enfrentan a una cultura discriminatoria. Ellos vivieron muchas experiencias por el solo hecho de ser indígenas. Así lo comparten:

llegas aquí y es como si fueras a Estados Unidos: buscarte un trabajo, tramitar cosas, conocer gente a la que no conoces y que tienes que exponerte; es un cambio muy diferente. Allá toda la gente te conoce porque ahí naciste, conoces los reglamentos, todo lo que tiene que ver: qué hay que hacer, si te toca estar al servicio de agencia municipal, un año. Y aquí no: es como si uno no valiera, pues. Aquí no eres nadie, no tienes nada: no eres nadie. Te invitan a trabajar allá, o a todos lados, y aquí no.

no hay sentido de organización para ver cuestiones comunes, casi ni al vecino de al lado le hablas, apenas identificas quién vive ahí.

creo mucho en la organización indígena, estoy haciendo como un ensayo de lo que se hace allá y veo que sí se puede implementar en Monterrey, pero uno debe tener la capacidad de transmitirlo. Él [otro participante] dice que aportan una cultura diversa; y que eso, para que lo acepte el conjunto de la población, debe ser por medio de modelos de conocernos entre indígenas y no indígenas: en la medida en que nos conozcamos, está el valor que se le dará a estas culturas que se incorporan a Nuevo León y lo hacen más rico en ese sentido.

Y ello permite una resignificación de lo femenino —y, por extensión, de lo masculino:

las condiciones no le permiten a la mujer cuidar a los hijos. El hombre no completa para sustentar a la familia, la mujer sale en apoyo a

trabajar; eso no significa que eso sea lo correcto, lo que se tiene que hacer. Es por emergencia, una situación extrema, una necesidad. La mujer indígena está acostumbrada a cuidar al hijo, inculcarle los valores.

él se vio un poco machista y le sugirió a su mujer que ella se dedicara a la casa y él al trabajo, pero ella dijo que quería ejercer su profesión. Lo empezamos a platicar, y pues a ella le gusta su trabajo y quiere ejercerlo, pues adelante; yo no le veo ningún inconveniente.

A su modo de ver, las cosas podrían sucederles de mejor manera, y ello podría ser así si las dependencias gubernamentales —por principio— fueran más conscientes de sus necesidades e involucraran voluntades para atenderlas:

aquí la autoridad municipal no te respalda; el respeto no es el de allá, que hay una ley que ve por ello. A mí, que me eligieron delegado municipal y mi función es atender a la gente de la comunidad, por obligación tengo que estar al pendiente de la comunidad. La gente te respeta ahí, le pones un trabajo o una multa y lo cumplen; aquí no hay ese respaldo ni compromiso. Allá, si alguien no lo quiere hacer, por lo menos paga a alguien que lo haga, pero se paga finalmente la falta. Aquí no.

el gobierno nuevoleonés podría nombrar un delegado regiomon-tano, que vea por las etnias de aquí [...], porque intermediarios no tienen la misma atención [...]; si no nos unimos, nunca vamos a hacer nada.

Al mismo tiempo que se consideran extraños y propios, están dispuestos, en la adversidad, a ser suma en la riqueza cultural en una nueva sociedad que los incluya:

Aquí se ve otro tipo de necesidad [...], que existiesen más espacios culturales, que nos abran las puertas para que empiecen a difundir la cultura; casas de la cultura, por ejemplo. Y éstos son espacios donde uno pueda manifestar muchas cosas que necesita expresar y que podríamos aportar como modelos.

Si hay una persona al lado, alta, güera, le dan la prioridad.

[Un participante comenta sobre su escuela:] A mí y a dos compa-

ñeros nos identifican como *los tres huastecos*. Empiezas a preguntar y nadie... pero casi todos son de San Luis, aunque lo usan como forma de discriminar.

[Otro participante indica:] En el trabajo siempre me echan carro, que me vaya para mi pueblo, cuando todos eran indios, todos eran de fuera: la colonia Independencia, el barrio de San Luisito [...], la mayoría en Monterrey, todos somos de fuera. Somos descendientes de fuera. Venimos de la Huasteca, la mayoría.

[Otro señala:] Los empresarios que fundaron Monterrey eran de fuera; todos formamos este estado, porque somos puros migrantes: estamos ayudando a formar el estado de Nuevo León.

En síntesis, los resultados de este apartado permiten entender cómo el lugar de destino permea poco a poco los procesos individuales de reconfiguración de sus identidades, de la mano con la exigencia colectiva de encontrar o generar procesos de inclusión social en los que sea, por principio, reconocida su presencia en el estado y, en consecuencia, sean respetadas sus tradiciones.

CONCLUSIONES

La dominación masculina se presenta como un conjunto de prácticas socio-culturales sustentadas en una ideología de poder que “justifica” el menosprecio y la opresión en nombre de la naturaleza y de la razón. Por ello resulta necesario que los hombres asuman una responsabilidad crítica ante esta situación. Es imperativo reflexionar sobre el hecho de que la masculinidad no solamente funciona como una respuesta a factores individuales o biológicos, sino que responde a una serie de condicionantes sociales, susceptibles igualmente de modificación. Dejar claro que se puede cambiar, pero que esto sólo sucederá en la medida que surja de la voluntad y reflexión propia sobre el problema por parte de aquellos que lo protagonizan.

Entonces, enmarcados en un contexto donde el poder ostenta características masculinas y donde la desigualdad la viven mayoritariamente las mujeres, resulta fundamental sumar al ejercicio de emancipación y empoderamiento femenino el replanteamiento de los paradigmas de lo masculino. Tener en cuenta, también, problemáticas sociales a las que se enfrentan los hombres —de manera diferenciada a las de las mujeres— es un elemento indispensable para combatir tal desigualdad, pero esto sólo puede lograrse con la participación efectiva de los propios hombres, por lo que este proyecto de intervención social se constituye desde tal impronta.

Está claro que entender así las identidades de género, desde todas las perspectivas posibles, es una tarea muy importante, pero también difícil. Por ello resulta evidente y franca la motivación sobre la implementación de este proyecto con hombres indígenas: frente a la necesidad de reorganizarse bajo nuevas condiciones socioeconómicas, culturales, políticas y geográficas, condiciones que les son impuestas en la interacción con diversos actores que los discriminan, es posible que ellos identifiquen, analicen y, en su caso, reconstruyan su identidad masculina, redirigiéndola, si no hacia un mejor lugar, sí hacia un estado superior de conciencia y libertad existencial.

Es éste un tema al que el sector social de la estructura política del Estado mexicano en su conjunto, y de manera transversal, podría avocarse con mayor detenimiento, ya que aún sus abordajes suelen ser rudimentarios, desinformados e ineficientes. Afortunadamente, cada vez hay más investigaciones académicas e intervenciones de organizaciones civiles que dan cuenta del rumbo hacia donde pueden decantarse nuevas políticas sociales en pro de esta pretendida igualdad.

Para la realización de este proyecto, sostenerse desde una perspectiva cualitativa fue muy pertinente, en tanto que fue de gran utilidad recuperar e involucrar el punto de vista de los actores involucrados, teniendo siempre presente la relación de la estructura social (territorialidades, instituciones sociales, sistema de género, de parentesco, etcétera) con la estructura de significados identitarios. En este sentido, fue posible recuperar parte del discurso y de las prácticas cotidianas de las personas involucradas en relaciones de género, con la intención de escuchar y reflexionar a partir de lo que las personas reflexionaron sobre sí mismas. Esta perspectiva participativa permitió comprender que un mismo problema social puede tener múltiples significados y múltiples prácticas, ya que las personas cuentan con saberes diferentes que a veces resultan conflictivos y hasta contradictorios. Éste es un hecho que hay que tener presente para el diseño de futuros programas de intervención, prevención y de investigación sobre los estudios de las masculinidades y los temas que implican.

Es también necesario apoyar el establecimiento de propuestas educativas formales y no formales que se articulen desde el entendimiento de una educación sexual integral, que incluya no sólo información sobre los órganos reproductivos o las enfermedades de transmisión sexual, sino también una educación para la intimidad y crear así “sujetos capaces de abrirse a los demás y relacionarse, consigo mismo y con los otros, a un nivel profundo emotivo y/o erótico, con respeto y equidad. Esa educación debe de incluir, por lo mismo, un programa de educación para las emociones y un programa de transformación de las relaciones de género y de las propuestas hegemónicas

de masculinidad y feminidad” (Núñez, 1999, p. 296).

Los resultados de este proyecto nos permiten reconocer la emergencia de concepciones, valores, actitudes y prácticas distintas en el ejercicio de ser hombre. Aparición que sucede a partir de la conflictuación obvia en la transgresión de los ideales estereotipados ante los procesos de adaptación a un nuevo lugar de residencia y las vicisitudes existenciales que ello implica. Esto permite suponer al conflicto como generador de oportunidades deconstructivo-constructivas de las identidades humanas, lo que posibilita establecer nuevos alcances de las prácticas de intervención social que se dimensionen en el enfrentamiento proactivo de la situación crítica de aquellos sujetos que ven afectado su mandato tradicional de vida.

Ahora bien, es importante subrayar que, en tanto los procesos de intervención social tienen sus propias lógicas, sus saberes específicos, sus acciones pertinentes y sus fines claramente establecidos, no pueden, ni deben, atribuirse la responsabilidad de una nueva realidad social, ni la modificación siquiera de los hábitos y conductas del conjunto poblacional total ni parcial del que participan los actores intervenidos (como en este caso, en los participantes del grupo de reflexión). Pero no por ello es, entonces, una tarea inútil ni superflua. La intervención social puede, y debe, incidir propiamente en los actores intervenidos, en aquellos verdaderamente portadores de los resultados de la acción. Ésa es su responsabilidad, en ello radica su incidencia. Esta incidencia se manifiesta en la búsqueda de nuevas formas y estilos de vida posibles a partir del reconocimiento de sí y del acto autorreflexivo que implica. Se reconstruye, así, el individuo en sus proyectos vitales y éticos junto con las demás personas que participan en situaciones concretas histórico-sociales, a las que debe responder ineludiblemente. Las tareas que abren estos tipos de proyectos nunca finalizan, se recrean constantemente, en tanto viven en sus participantes. Ése es su punto de partida y llegada. Ésa es su finalidad.

Por lo tanto, este proyecto no se dirigió a la elaboración de una propuesta de reconstrucción de la identidad masculina que más tarde sirviese de modelo, sino más bien se avocó a abrir posibilidades para que los hombres pudieran precisarse a sí mismos. Como sostiene Butler (2014), “uno podría preguntarse de qué sirve finalmente ‘abrir las posibilidades’, pero nadie que sepa lo que significa vivir en el mundo social y lo que es ‘imposible’, ilegible, irrealizable, irreal e ilegítimo planteará esa pregunta” (p. 8). Tampoco pretendió este proyecto ser un grupo terapéutico ni de inserción o rehabilitación social. Intentó, apenas, motivar la reflexión en algunos hombres indígenas sobre aquello que les es tan propio e importante y que se encuentra desatendido.

Ahora bien, su implementación no fue sencilla. En el mismo modelo hegemónico de la masculinidad habitan obstáculos que dificultan la partici-

pación de los hombres en actividades de este tipo (ya antes hemos mencionado que este proyecto no se instrumentó solamente desde una plataforma conceptual, sino que tuvo sustento en un fundamento motivacional de experiencias vividas tanto por parte de quien investiga, como por parte de los mismos sujetos de intervención, quienes, en conjunto, mantienen reservas, objeciones y temores, que sesgan y dificultan el recorrido procedimental de este trabajo, pero que, al mismo tiempo, en el intercambio, lo enriquecen al hacerlo suyo). Ello devino en una rehechura constante del camino de intervención, lo que podría dificultar el arrojado de indicadores para su medición, pero, como se ha dicho antes, ésta no es la ruta para su valoración. En su sola implementación se puede constatar el interés de los participantes del grupo, lo que ya denota una indicación de beneficio; pero es en las nociones identitarias reconfiguradas que los participantes encuentren en sí, y que están dispuestos a seguir sosteniendo, donde reside el logro fundamental, donde se afianza la incidencia. En este tenor, permanece diferido un proceso de medición de impacto que aprecie la preservación y alcance en el tiempo de aquello que se suscitó en la intimidad de los sujetos participantes y que ha sido narrado a lo largo de este trabajo.

En síntesis, podemos sostener que los hombres indígenas, socializados en contextos tradicionales, viven (o padecen), en su proceso de adaptación e inserción en una cultura ajena, modificaciones culturales que transforman, en mayor o menor medida, sus identidades. Pertenecer o reconocerse como parte de un grupo étnico que se encuentra en condiciones de vulnerabilidad los traslada a asumir responsabilidades ante problemas y situaciones que ameritan su cuidado masculino. Y esto lo realizan a partir de su propio compendio de saberes, voluntades, adscripciones y preferencias que han adquirido —y seguirán adquiriendo—. Y todo ello (aunque está claro que en algunos individuos igual puede no pasar nada) no sólo arroja identidades trasladadas o desarraigadas, sino que emergen identidades masculinas que se configuran en la ciudad por los motivos argumentados. Y son también etnicidades renovadas, vividas, que, insertas en una dinámica de construcción identitaria fluida, están siendo nuevas cada día, rehechas constantemente —están siendo— por la capacidad individual de introspección y por su voluntad de actuar en consecuencia.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Asociación de Hombres por la Igualdad de Género (Ahige) (2021). *Grupos de hombres. ¿Qué son los grupos de hombres?* <https://ahige.org/grupos-de-hombres/>

- Altamirano, I. (2009). *Indianidad, género y derechos en tiempos neo-liberales*. El Colegio de México-Universidad La Salle-El Colegio Mexiquense-Embajada de Canadá en México.
- Ander-Egg, E. (1974). *Diccionario de trabajo social*. ECRO-ILPH.
- Ayestarán, S. (2011). ¿En qué espejo me reconozco como persona? En D. Bermejo. *La identidad en sociedades plurales*. Anthropos.
- Bolos, S. (1999). *La constitución de actores sociales y la política*. Universidad Iberoamericana-Plaza y Valdés.
- Bourdieu, P. (2010). *La dominación masculina*. Anagrama.
- Butler, J. (2014). *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Paidós.
- Castillo, J. (2003). *La migración indígena en Nuevo León: los mixtecos*. [Tesis para obtener el grado de Licenciado en Sociología]. Universidad Autónoma de Nuevo León.
- Chant, S. H. y Craske, N. (2007). *Género en Latinoamérica*. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Cobo, R. (2011). *Hacia una nueva política sexual. Las mujeres ante la reacción patriarcal*. Libros de la Catarata.
- Connell, R. (2010). *Masculinidad y globalización*. http://www.dgespe.sep.gob.mx/public/genero/PDF/LECTURAS/S_01_15_Masculinidad%20y%20globalizaci%C3%B3n.pdf
- Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI) (2010). *Los pueblos indígenas de México*. http://www.cdi.gob.mx/index.php?option=com_content&view=article&id=1387&Itemid=24
- Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI) (2014). *Programa Especial de los Pueblos Indígenas 2014-2018*. <http://www.cdi.gob.mx/programas/2014/programa-especial-de-los-pueblos-indigenas-2014-2018.pdf>
- Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI) (2016). *Estimaciones nacionales y por entidad federativa*. <https://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/239923/04-estimaciones-nacionales-por-entidad-federativa.pdf>
- Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación (Conapred) (2011). *Encuesta Nacional sobre Discriminación en México. Enadis 2010*. Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación.
- Consejo Nacional de Población (Conapo) (2014). *Dinámica demográfica 1990-2010 y proyecciones de población 2010-2030*. <http://catalogo.datos.gob.mx/dataset/proyecciones-de-la-poblacion-de-mexico>
- Cooper, J. (2001). *Sexualidad y género en el ámbito laboral*. Programa Universitario de Estudios de Género, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Cuenya, L. y Ruetti, E. (2010). Controversias epistemológicas y metodológicas entre el paradigma cualitativo y cuantitativo en psicología. *Psicología Social Crítica*, 19(2), 271-277.
- Del Hoyo, E. (1985). *Esclavitud y encomiendas de indios en el Nuevo Reino de León. Siglos XVI y XVII*. Archivo General del Estado de Nuevo León.
- Garda, R. (2006). *Manual de técnicas para la sensibilización sobre la violencia de género y masculinidad en la comunidad*. Indesol, Gobierno de Jalisco, Instituto Jalisciense de las Mujeres.

- Centro de Intervención con Hombres, e Investigación sobre Género y Masculinidades, A. C. <http://www.hombresporlaequidad.com>
- Garda, R. y Huerta, F. (2006). *Estudios sobre la violencia masculina*. Centro de Intervención con Hombres, e Investigación sobre Género y Masculinidades, A. C.-Sedesol. <http://www.hombresporlaequidad.com>
- Gibbs, G. (2014). *El análisis de datos cualitativos en investigación cualitativa*. Ediciones Morata-Colofón.
- Giddens, A. (2006). *La transformación de la intimidad*. Cátedra.
- Gómez, P. (1995). *Las misiones de Purificación y Concepción*. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Autónoma de Nuevo León.
- Guiza, G. (2010). *Masculinidades, las facetas del hombre*. Fontamara.
- Herazo, K. (2015). "Los que huyeron". *Indígenas desplazados: sus derechos humanos y representaciones sociales*. Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe de la Universidad Nacional Autónoma de México.
- Hernández, G. D. (2018). *Grupos de reflexión para la reconstrucción de la masculinidad. Una experiencia en centros penitenciarios y escolarizados*. Res Pública.
- Hernández, R., Fernández, C. y Baptista, P. (2003). *Metodología de la investigación*. McGraw-Hill.
- Huerta, F. (1999). *El juego del hombre. Deporte y masculinidad entre obreros*. Plaza y Valdés.
- Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI) (2014). *INEGI: 317.2 Instituto Nacional de Estadística y Geografía*. Anuario estadístico y geográfico por entidad federativa 2014. http://www.inegi.org.mx/prod_serv
- Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI) (2016). *Encuesta Intercensal INEGI 2015. Principales resultados*. http://internet.contenidos.inegi.org.mx/contenidos/productos/prod_serv/contenidos/espanol/bvinegi/productos/nueva_estruc/702825078966.pdf
- Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI) (2021). *Censo Nacional de Transparencia, Acceso a la Información Pública y Protección de Datos Personales Estatal 2020*. <https://www.inegi.org.mx/app/glosario/default.html?p=cnaippdpf2019>
- Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI) (2021). *Censo de población y vivienda 2020*. [https:// Censo /censo2020.mx/](https://Censo/censo2020.mx/)
- Keijzer, B. (2001). Variantes humanistas de una nueva masculinidad. En L. Ramos. *Mirando la masculinidad*. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Autónoma de Nuevo León.
- Krotz, E. (2002). *La otredad cultural entre utopía y ciencia. Un estudio sobre el origen, el desarrollo y la reorientación de la antropología*. Universidad Autónoma Metropolitana-Fondo de Cultura Económica.
- López, F. (2021). *Árbol de Todas Raíces. Acciones ciudadanas por el reconocimiento de los derechos indígenas en Nuevo León*. Procuración de Justicia Étnica, A. C.
- Luft, J. (1978). *Introducción a la dinámica de grupos*. Herder.
- Marcos, S. y Waller, M. (2008). *Diálogo y diferencia. Retos feministas a la globalización*. CEICH, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de la Mujer para el Estado de Morelos.

- Núñez, G. (1999). *Sexo entre varones. Poder y resistencia en el campo sexual*. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Núñez, G. (2013). *Hombres sonorenses. Un estudio de género de tres generaciones*. Pearson Educación.
- Núñez, G. (2017). *Abriendo brecha. 25 años de género de los hombres y masculinidades en México (1990-2014)*. Centro de Investigación en Alimentación y Desarrollo, A. C.-Academia Mexicana de Estudio de Género de los Hombres.
- Oehmichen, C. (2005). *Identidad, género y relaciones interétnicas. Mazahuas en la Ciudad de México*. IIA, Programa Universitario de Estudios de Género, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Pichon-Rivière, E. (2000). *El proceso grupal*. Nueva Visión.
- Programa Nacional para la Prevención Social de la Violencia (2014). *Programa Nacional para la Prevención Social de la Violencia*. http://www.dof.gob.mx/nota_detalle.php?codigo=5343087&fecha=30/04/2014
- Ramos, M. (2006). *Masculinidades y violencia conyugal en zonas populares de las ciudades de Lima y Cusco*. <http://www.hombresporlaequidad.org/Violencia.pdf>
- Rangel Frías, R. (1988). *Teorema de Nuevo León*. Gobierno del Estado de Nuevo León.
- Rendón, T. (2008). *Trabajo de hombres y trabajo de mujeres en el México del siglo XX*. Programa Universitario de Estudios de Género, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Rodríguez, W. (2002). *La reconstrucción de la identidad en indígenas migrantes. Un estudio de caso: los mixtecos en Juárez*. [Tesis para obtener el grado de Licenciada en Historia]. Universidad Autónoma de Nuevo León.
- Rosas, C. (2007). El desafío de ser hombre y no migrar. Estudio de caso en una comunidad del centro de Veracruz. En A. Amuchástegui e I. Szasz. *Sucede que me canso de ser hombre... Relatos y reflexiones sobre hombres y masculinidades en México*. El Colegio de México.
- Rosas, C. (2008). *Varones al son de la migración. Migración internacional y masculinidades de Veracruz a Chicago*. El Colegio de México-Centro de Estudios Demográficos, Urbanos y Ambientales.
- Segato, R. L. (2002). Identidades políticas / Alteridades históricas: Una crítica a las certezas del pluralismo global. *RUNA, Archivo para las Ciencias del Hombre*, XXIII, 239-275.
- Serrano, T. y Pacheco, J. (2011). *Los gandallas. Masculinidad y poder de los hombres al norte de la Ciudad de México*. Lito-Grapo.
- Sheridan, C. (2015). *Fronterización del espacio hacia el norte de la Nueva España*. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Vilaseca, G. (1993). Varones. Grupos de reflexión de varones: Un espacio privilegiado para profundizar en aspectos de la crítica de la vida cotidiana. *Temas de Psicología Social*, 11. <http://solotxt.brinkster.net/csn/19varon2.htm>